

UNIVERSITY OF ARIZONA



39001035091118

Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

•• Rivista Internazionale ••
d'Etnologia e di Linguistica

•• Revista Internacional ••
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für
Völker- und Sprachenkunde.

Fundator P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Band XVIII-XIX ❀ 1923-1924.
Tom.

Mit 9 Tafeln =====
28 Textillustrationen
5 Karten =====

Avec 9 planches =====
28 gravures de texte
5 cartes =====

Herausgegeben

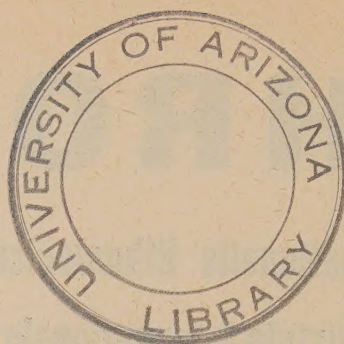
Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. KOPPERS, S. V. D.

Redaktionsmitglieder: PP. DAM, KREICHGAUER, P. SCHEBESTA, M. SCHULIEN, S. V. D.

Eigentum und Verlag:

„Anthropos“-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII.



INDEX.

Index Auctorum.

	Pag.
Ahlbrinck W., C. SS. R. und Fr. M. A. Vinken: Zur Lautlehre des Karaibischen	951—957
Armstrong W. E., M. A.: Rossel Island Religion	1—11
Beyer H.: Sobre algunas representaciones de antiguos totonacos (ill.)	253—257
Borchardt P.: Die Falaschajuden in Abessinien im Mittelalter (Karte)	258—266
Clemen C, Prof.: Zum Ursprung der griechischen Mysterien	431—446
Correia P. J. A., C. S. Sp.: Le sens moral chez les Ibos de la Nigéria	880—889
Degeorge P., S. M. E.: Légendes des <i>Thay</i> , Annam	40—68
Doutreligne P. D.: Notes sur le langage des <i>Dioy</i> (<i>Thai</i> ; <i>Tho</i>) du <i>Kouy Tcheou</i> méridional	329—385
Drexel A.: Gliederung der afrikanischen Sprachen	12—39
Engert J., Dr.: Zur Psychologie von Naturmystik und Spiritismus	621—655
Govind S. Ghurye, M. A.: Egyptian Affinities of the Indian Funerary Practices	420—430
Gurij P. und W. A. Unkrig: Der Buddhismus des Mahâjâna	267—277
Gusinde P. M.: Vierte Reise zum Feuerlandstamm der Ona und seine erste Reise zum Stamm der Alakaluf	522—548
Kayser P. Al., M. S. C.: Spiel und Sport auf <i>Naoero</i> (ill.)	297—328
König H.: Der Rechtsbruch und sein Ausgleich bei den Eskimo	484—515, 771—792
Müller R., Dr. med.: Über Votive aus Osttibet (Kin-tschwan) (ill.)	180—188
Nimuendajú K.: Zur Sprache der Šipáia-Indianer	836—857
Oehl W., Prof. Dr.: Elementare Wortschöpfung	858—879
Preuß K. Th., Prof. Dr.: Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern usw.	125—154, 890—950
Rivet P. et le P. C. Tastevin: Les langues du Purús, du Juruá et des régions li- mitrophes	104—113
Schebesta P. P., S. V. D.: Die religiösen Anschauungen Südafrikas	114—124
Schebesta P. P., S. V. D.: Über die Semang auf Malakka	1002—1011
Schebesta P. P., S. V. D., und Höltker Fr. G., S. V. D.: Der afrikanische Schild	1012—1062
Schmidt P. Jos., S. V. D.: Die Ethnographie der Nor-Papua (Murik-Kaup-Karau) bei Dallmannhafen, Neu-Guinea	700—732
Schulien P. M., S. V. D.: Die Initiationszeremonien der Mädchen bei den <i>Atxgabo</i>	69—103
Schuller R.: Die ehemalige und die heutige Verbreitung der Huasteka-Indianer (ill.)	793—803
Schultz P. M., S. C. J.: Bangba-Fabeln und Erzählungen (ill.)	386—419
Schumacher P. P., des PP. Bl.: La Phonetique du Kinyarwanda	688—732
Sidaway E.: Les manifestations religieuses de l'Égypte moderne (ill.)	278—296
Staal R. F. J.: The Dusuns of North Borneo (ill.)	958—977
Struck B., Dr.: Geschichtliches über die östlichen Tschi-Länder (Goldküste) (Karte)	465—483
Trimborn H., Dr.: Der Kollektivismus der Inka in Peru	978—1002
Ulrich H., Dr.: Logische Studien zur Methode der Ethnologie	447—464, 733—752

	Pag.
Vanoverbergh M.: Songs in Lepanto Igorot as it is spoken at Bauco . . .	155—179, 819—835
Varii autores: Das Problem des Totemismus	516—521
Verbrugge R. P., Dr.: La vie des pionniers chinois en Mongolie etc. (ill.)	189—252, 753—770
Wanger W. R.: The Zulu Notion of God	656—687

Index Rerum.

Generalia et Europa.

Zum Ursprung der griechischen Mysterien (Clemen)	431—446
Logische Studien zur Methode der Ethnologie (Ulrich)	417—464, 733—752
Das Problem des Totemismus (Varii autores)	516—521
Zur Psychologie von Naturmystik und Spiritismus (Engert)	621—655
Elementare Wortschöpfung (Oehl)	858—879

Asia.

Légendes des <i>Thay</i> , Annam (Degorge)	40—68
Songs in Lepanto Igorot as it is spoken at Bauco (Vanoverbergh) . . .	155—179, 819—835
Über Motive aus Osttibet (Kin-tschwan) (ill.) (Müller)	180—188
La vie des pionniers chinois en Mongolie etc. (Verbrugge)	189—252, 753—770
Der Buddhismus des Mahājāna (Gurij und Unkrig)	267—277
Notes sur les langage des <i>Dioy</i> (<i>Thay</i> , <i>Tho</i>) du <i>Kouy Tcheou</i> méridional (Doutreligne)	329—385
The Dusuns of North Borneo (Staal)	958—977
Über die Semang auf Malakka (Schebesta)	1002—1011

Africa.

Die Gliederung der afrikanischen Sprachen (Drexel)	12—39
Die Initiationszeremonien der Mädchen bei den <i>Atx̄x̄abo</i> (Schulien)	69—103
Die religiösen Anschauungen Südafrikas (Schebesta)	114—124
Die Falaschajuden in Abessinien im Mittelalter (Karte) (Borchardt)	258—266
Les manifestations religieuses de l'Egypte moderne (ill.) (Sidaway)	278—296
Bangba-Fabeln und Erzählungen (ill.) (Schultz)	386—419
Egyptian Affinities of the Indian Funerary Practicas (Govind)	420—430
Geschichtliches über die östlichen Tshi-Länder (Goldküste) (Struck)	465—483
The Zulu Notion of God (Wanger)	656—687
La Phonétique du Kinyarwanda (Schumacher)	688—732
Le sens moral chez les Ibos de la Nigéria (Correia)	880—889
Der afrikanische Schild (Schebesta-Höltker)	1012—1062

America.

Les langues du Purús, du Juruá et des régions limitrophes (Rivet et Tastevin) . .	104—113
Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern usw. (Preuß)	125—154, 890—950
Sobre algunas representaciones de antiguos totonacos (ill.) (Beyer)	253—257
Der Rechtsbruch und sein Ausgleich bei den Eskimo (König)	484—515, 771—792
Vierte Reise zum Feuerlandstamm der Onas und seine erste Reise zum Stamm der Alakaluf (Gusinde)	522—548
Die ehemalige und die heutige Verbreitung der Huasteka-Indianer (Schuller) . .	793—803
Zur Sprache der Šipáia-Indianer (Nimuendajú)	836—857
Zur Lautlehre des Karaibischen (Ahlbrinck und Vinken)	951—957
Der Kollektivismus der Inka in Peru (Trimborn)	978—1002

Oceania (et Australia).

	Pag.
Rossel Island Religion (Armstrong)	1—11
Spiel und Sport auf <i>Naoero</i> (Kayser)	297—328
Die Ethnographie der Nor-Papua (Murik-Kaup-Karau) bei Dallmannhafen, Neu-Guinea (Schmidt)	700—732

Analecta et Additamenta.

Die „Entdeckungen“ Dr. J. G. Wolff's in Patagonien (Koppers)	549—551
Die Etymologie des Wortes „Pyramide“ (Lang)	551—553
Etwas über die <i>T'u yen</i> , Ureinwohner von Westkansu (Volpert)	553—556
Eine ungewöhnliche Art der Ehe im Basutoland (Thiel)	556
Arabische Lehnwörter in der Kanuri-Sprache (Lang)	1063—1074
Kinderspiele (Borchardt)	1074
Über Pfeilschleudern aus Europa (Graebner)	1074—1075
Die Karawanenstraßen in Arabien nach R. Benjamin von Tudela (Borchardt)	1075
Toe geloe (Van Cleef)	1075—1077

Index Miscellaneorum.

Europa.	Pag.	Europe.	Pag.
M. Boule: Prinz Albert I. von Monaco	557	M. Boule: Prince Albert I. de Monaco	557
J. de Morgan: Über die Ausbreitung der Werkzeuge	557	J. de Morgan: Sur la propagation des élé- ments culturels	557
R. H. Lowie: Psychologie, Anthropologie und Rasse	558	R. H. Lowie: Psychologie, Anthropologie et Race	558
Dr. W. Pflug: Über die Kinderwiege, ihre Formen und ihre Verbreitung	558	Dr. W. Pflug: Sur le berceau, ses formes et sa diffusion	558
De Morgan: Du rôle des Hellènes et des Hébreux dans les origines de la cul- ture moderne	1078	De Morgan: Du rôle des Hellènes et des Hébreux dans les origines de la cul- ture moderne	1078
G. Swanton: Das Beil als Scheide zwischen Paläolithikum und Neolithikum	1078	G. Swanton: Das Beil als Scheide zwischen Paläolithikum und Neolithikum	1078
R. Petazzoni: Die Herkunft und Entwick- lung des Monotheismus	1078	R. Petazzoni: L'origine et l'évolution du monothéisme	1078
K. Krohn: Sammlung von finnischen Zau- bersprüchen und Ursprungserzählungen	1079	K. Krohn: Une collection de formules ma- giques et de contes sur les origines parmi les Finlandais	1079
E. Öhmann: Über das <i>k</i> - und <i>l</i> -Suffix in den finnisch-ugrischen Sprachen	1079	E. Öhmann: Sur un suffixe <i>k</i> et un suffix <i>l</i> dans les idiomes finno-ougriens	1079
U. Holmberg: Über doppelte Früchte	1079	U. Holmberg: Sur des fruits doubles	1079
H. Sköld: Die iranischen Lehnwörter im Finnisch-Ugrischen	1080	H. Sköld: Les plus anciens mots de la langue finno-ougrienne empruntés à l'iranien	1080
B. Munkácsi: Sechzigerrechnung und Sie- benzahl der finnisch-magyarischen Sprachfamilie	1080	B. Munkácsi: Le système soixantésimal et le nombre sept dans les branches orien- tales du groupe linguistique finno- magyar	1080
M. J. Herskovits: Über den „Culture area concept“	1081	M. J. Herskovits: Du „Culture area con- cept“	1081

Asien.	Pag.	Asie.	Pag.
L. De Saussure: Probleme der primitiven Astronomie	559	L. De Saussure: Un nouveau problème de l'astronomie primitive	559
V. Christian: Über die Paläoethnologie des Orients	559	V. Christian: Sur la Paleoethnographie de l'Orient	559
A. Ungnad: Über die Ausbreitung des Pferdes	560	A. Ungnad: Sur la diffusion du cheval	560
H. Gardiner: Die Herkunft des semitischen Alphabets	561	H. Gardiner: L'origine de l'Alphabet sémi- tique	561
K. Shiratori: Die Frage des „Ursprunges der Hiong-Nou“	561	K. Shiratori: La question de l'origine des Hiong-Nou	561
P. Pelliot: Über frühe chinesische Keramik	561	P. Pelliot: Sur l'antique céramique chinoise	561
P. K. de Jaeghe: Eine Mandschu-Gram- matik	561	P. K. de Jaeghe: D'une grammaire mand- choue	561
Major Seidenfaden: Das beste Beispiel der Khmer-Architektur in Siam	561	Major Seidenfaden: Le meilleur monument de l'architecture Khmer au Siam	561
P. Borchardt: Itinéraire de Rabbi Benjamin de Tudéla en Chine	1082	P. Borchardt: L'Itinéraire de Rabbi Benjamin de Tudéla en Chine	1082
A. M. Hocart: Über Material-Relations in Indian Ritual	1083	A. M. Hocart: Sur Maternal Relations in Indian Ritual	1083
Franz: Anderson's Funde in Ostturkestan .	1083	Franz: Les découvertes de M. J. H. An- derson dans le Turkestan oriental	1083
Sylvain Lévi: Über Vorarisches und Vor- dravidisches in Indien	1084	Sylvain Lévi: Sur le Pré-Aryen et de Pré- Dravidien dans l'Inde	1084
Le De Saussure: Kosmologisches System dieser beiden Kulturpunkte (Sino-Ira- nica)	1084	Le De Saussure: Le système cosmologique de ces deux centres culturels (Sino- Iranica)	1084
U. Holmberg: Die Existenz eines besonderen Schamanenkostüms	1085	U. Holmberg: Le fait d'un costume spécial de chaman	1085
Afrika.		Afrique.	
A. T. Bryant: Über „The Zulu Family and State Organisation“	562	A. T. Bryant: Sur „The Zulu Family and State Organisation“	562
Br. Gutmann: Die Imkerei bei den Dschagga	562	Br. Gutmann: L'Apiculture chez les Dschagga	562
V. U. Thomas: The Week in Westafrika .	1086	V. U. Thomas: The Week in Westafrika .	1086
P. D. Van Mol: Über Pubertätsfeiern der Mädchen und Beschneidung der Knaben bei den Mambutu	1087	P. D. Van Mol: Les fêtes de puberté de filles et la circoncision des garçons chez les Mambutus	1087
B. Z. Seligman: Studie in Semitic Kinship	1087	B. Z. Seligman: Les Studies in semitic Kinship	1087
O. Reche: Das <i>abia</i> -Glückspiel der Jaunde	1088	O. Reche: Le <i>abia</i> -Glückspiel du Jaunde	1088
B. Struck: Chronologie der Benin-Alter- tümer	1088	B. Struck: Une chronologie des antiquités du Benin	1088
Amerika.		Amérique.	
P. Rivet und H. Arsandaux: Eine metallur- gische Provinz	563	P. Rivet et H. Arsandaux: Une province métallurgique	563
Von denselben Autoren über Mexiko . .	563	Des mêmes auteurs sur le Mexique . . .	563
M. O. Mendizabal: Beschreibung des alt- mexikanischen Lebens	564	M. O. Mendizabal: Une description de la vie des anciens Mexicains	564
J. Nippgen: Die Sagen der Eskimo . . .	564	J. Nippgen: Les légendes des Esquimaux	564
M. O. Mendizabal: Eine interessante Beobachtung am Tempel Quetzalcoatl	565	M. O. Mendizabal: Une constatation in- téressante au temple Quetzalcoatl . .	565

	Pag.		Pag.
E. Boman: Die präkolumbianische Chronologie der Diaguitakultur	565	E. Boman: La chronologie précolombienne de la civilisation de Diaguita	565
J. C. Tello: „Inca“	565	J. C. Tello: „Inca“	565
R. Mena: Alte Beziehungen zwischen Südamerika, besonders der brasilianischen Insel Marajo und Mexiko	1089	R. Mena: D'anciennes relations en le Mexique et l'Amérique du Sud	1089
R. Karsten: Die Herstellung des Pfeilgiftes in Südamerika	1090	R. Karsten: La préparation du poison pour flèches dans l'Amérique du Sud	1090
W. Fewkes: Neue Tonwarenfunde aus den Gräbern des Mimbretales (Neumexiko)	1090	W. Fewkes: De nouvelles trouvailles d'objets en argile dans les tombeaux de la vallée du Mimbres (Nouveau-Mexique)	1090

Ozeanien.

P. Drabbe: Eine Studie zur Ehe auf Tanimbar	565
L. R. Sullivan: Über den Polynesier	1090
W. G. Ivens: The Polynesian Word Atua: its Derivation and Use	1092
W. Mersh Strong: Über Rock Paintings from Papua	1092
A. Grimble: Canoes in the Gilbert Islands	1092

Océanie.

P. Drabbe: Une étude instructive sur le mariage dans l'île de Tanimbar	565
L. R. Sullivan: Sur les Polynésien	1090
W. G. Ivens: The Polynesian Word Atua: its Derivation and Use	1092
W. Mersh Strong: Etudes sur Rock Paintings from Papua	1092
A. Grimble: Canoes in the Gilbert Islands	1092

Index bibliographicus.

	Pag.
Antonius O.: Grundzüge einer Stammesgeschichte der Haustierte (Koppers)	594
Arsenjew Wl. K.: In der Wildnis Ostsibiriens (Unkrig)	1135
Banse E.: Wüsten, Palmen und Basare (Borchardt)	587
Batton A., O. F. M., P. Dr.,: Wilhelm von Rubruk, ein Weltreisender aus dem Franziskanerorden und seine Sendung in das Land der Tartaren (Borchardt)	588
Berger A.: Exotische Tiergeschichten (Borchardt)	1112
Berliner R. und Borchardt P.: Silberschmiedearbeiten aus Kurdistan (Fräbel)	602
Beyer H.: El llamado „Calendario Azteca“ (Kreichgauer)	592
Boerschmann E.: Baukunst und Landschaft in China (Kreichgauer)	1101
Buechel E., S. J.: Wowapi Wakan: Wicowoyake Juptecelapi Kin (Muntsch)	1114
Buschan G., Dr.: Illustrierte Völkerkunde, 2. Auflage, Bd. I und Bd. II (Koppers)	566
Dalrymple Belgrave C.: Siwa (Borchardt)	1112
Danzel Th. W.: Kultur und Religion des primitiven Menschen (Koppers)	603
Descamps, Le Baron: Le Génie des Religions (Schmidt)	570
Dixon R. B.: The Racial History of Man (Lebzelter)	572
Doergens H., Dr.: Eusebius von Cäsarea als Darsteller der griechischen Religion (Kreichgauer)	1102
Fräble J.: Meiner Urwaldneger Denken und Handeln (Schebesta)	605
Fuhrmann E.: Mexico III. (Beyer)	591
Gamio M.: La Población del Valle de Teotihuacan (Gusinde)	1127
Geiger B., Prof. Dr.: Die <i>Amäsa Späntas</i> (Bleichsteiner)	584
Georg J.: Märchen und Traum mit besonderer Berücksichtigung des Orients (Spies)	585
Gräbner Fr.: Ethnologie (Koppers)	579
Hauer J. W.: Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit (Wunderle)	1125
Henseling R.: Werden und Wesen der Astrologie (Kreichgauer)	1109
Hoernes M., Dr.: Kultur der Gegenwart (Kreichgauer)	1110
Holma Harr, Phil. Dr.: Omen Texts from Babylonian Tablets in the British Museum concerning Birds and other Portents (Nötscher)	597

	Pag.
Horten M., Prof. Dr.: Die Philosophie des Islam (Spies)	584
Howard Carter und Mace A. C.: Tut-Ench-Amun (Flor)	1107
Hurel P.: Grammaire Kinuarwanda (Lang)	589
Kaufmann K. M.: Amerika und Urchristentum (Kreichgauer)	1115
Krause Fr.: Wirtschaftsleben der Völker (Koppers)	1124
Kugler Fr. X., S. J.: Von Moses bis Paulus (Kreichgauer)	598
Landbeck P., Konsul: Kongoerinnerungen (Lang)	587
Lang L., Dr.: Buddha und Buddhismus (Unkrig)	1100
Lehmann J., Dr.: Die Ornamente der Natur- und Halbkulturvölker (Kreichgauer)	603
Lehmann Walter und Doering H.: Kunstgeschichte des alten Peru (Kreichgauer)	593
Leland Lock L.: The Ancient Quipu or Peruvian Knot Record (Kreichgauer)	590
Lenz R.: La Oración y sus Partes (Wölfel)	1130
Lindblom G.: The Akamba (Schebesta)	1094
Malinowski Br.: Argonauts of the Western Pacific (Koppers)	585
Menzel Th. (übersetzt): Türkische Märchen (Spies)	1103
Müller E.: Cäsarenporträts (Lebzelter)	1135
Nawrath A.: Im Reiche der Medea (Bleichsteiner)	1127
Neubert M.: Die Dorische Wanderung in ihren europäischen Zusammenhängen (Kreichgauer)	596
Noel P.: Petit Manuel Français-Kanouri (Lang)	589
Nordenskiöld E.: Forschungen und Abenteuer in Südamerika (Koppers)	1102
Ossendowski F., Dr.: Tiere, Menschen und Götter (Borchardt)	588
Paudler Fr.: Die hellfarbigen Rassen und ihre Sprachstämme, Kulturen und Urheimaten (Lebzelter)	1134
Poebel A.: Grundzüge der Sumerischen Grammatik (Lang)	1116
Ratzel Fr.: Politische Geographie (Borchardt)	589
Reischek A.: Sterbende Welt (Koppers)	1126
Rosen E. v.: Träskfolet (Wölfel)	1096
Sarasin Fr.: Anthropologie der Neu-Caledonier und Loyalty-Insulaner (Lebzelter)	1103
Scheidt Walter: Einführung in die naturwissenschaftliche Familienkunde (Lebzelter)	602
Schindler Br.: Asia Major (Unkrig)	1117
Schneider N., Prof. Dr.: Das Drehem- und Djohaarchiv (Nötscher)	1114
Schoy K.: Über den Hnomonschatten und die Schattentafeln der arabischen Astronomie (Spies)	584
Schultz W.: Zeitrechnung und Weltordnung in ihren übereinstimmenden Grundzügen bei den Indern, Iraniern etc. (Dr. Röck)	1120
Seler-Sachs C.: Frauenleben im Reiche der Azteken (Kapenberg)	604
Seler E.: Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde (Kreichgauer)	1093
Seligmann S., Dr.: Die Zauberkraft des Auges und das Berufen (Kreichgauer)	604
Semaine d'Ethnologie religieuse (Wölfel)	1132
Sottas H. et Tristan E.: Introduction à l'Etude des Hiéroglyphes (Lang)	590
Stummer Fr. D., Dr.: Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen (Nötscher)	600
Sullivan L. B.: Essentials of Anthropology (Lebzelter)	1109
Sven Hedin: An der Schwelle Asiens und Prschewalskij (Borchardt)	1113
Szinnei J.: Die Herkunft der Ungarn (Kreichgauer)	592
„Tauta ir Žodis“, Organ der humanistischen Fakultät der litauischen Staatsuniversität in Kaunas (Senn)	605
Tauxier L.: Le Noir de Bondoukou (Borchardt)	588
Taylor F. M.: A Practical Hausa Grammar (Lang)	1111
Ubach E. etc.: Sitte und Recht in Nordafrika (Schulien)	1106
Vedder H.: Die Bergdama I (Schebesta)	581

	Pag.
Vedder H.: Die Bergdama II (Schulien)	1108
Voretzsch E. A., Dr.: Altchinesische Bronzen (Kreichgauer)	1110
Zeller M.: Die Knabenweihe (Koppers)	595
Zwemer S. M., D. D.: Die Christologie des Islam (Borchardt)	1115

Index Illustrationum.

Asia.

Über Votive aus Osttibet (Kin-tschwan), Abb. 1, 2, 3, 4, 5, 6	181, 183, 187
La vie des pionniers chinois en Mongolie aux prises avec un sol ingrat (3 Tafeln)	753
The Dusuns of North Borneo (1 Tafel)	958

Africa.

Kafr Abou-Guirg	288
Mosquée d'el Imari, jadis le Sanctuaire de Notre Dame	288
Streitmesser, Dolche etc.	413

America.

Jeroglifico de Cempoallan, Fig. 1, 2, Cabecita de Totonaco, Fig. 3, 4, 5, 6, Dios anciano con braseiro, de tipo teotihuacano, Fig. 7	253, 255
Die ehemalige und die heutige Verbreitung der Huasteka-Indianer (4 Tafeln)	793

Ozeanien.

Spiel und Sport auf <i>Náoeto</i> (6 Abbildungen)	297
---	-----

Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

•• Rivista Internazionale ••
d'Etnologia e di Linguistica



•• Revista Internacional ••
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für Völker-
und Sprachenkunde.

Fundator P. W. SCHMIDT, S. V. D.

INDEX:

	Pag.
W. E. Armstrong, M. A.: Rossel Island Religion	1
Albert Drexel: Gliederung der afrikanischen Sprachen	12
P. J.-B. Degeorge: Légendes des <i>Thay</i> , Annam	40
P. Michel Schulien, S. V. D.: Die Initiationszeremonien der Mädchen bei den <i>Atxuabo</i>	69
P. Rivet et le P. C. Tastevin: Les langues du Purús, du Juruá et des régions limitrophes	104
P. P. Schebesta, S. V. D.: Die religiösen Anschauungen Südafrikas	114
Prof. Dr. K. Th. Preuß: Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern usw.	125
Morice Vanoverbergh: Songs in Lepanto Igorot as it is spoken at Bauco	155
Dr. med. Reinh. Müller: Über Votive aus Osttibet (Kin-tschwan) (ill.)	180
R. P. Dr. R. Verbrugge: La vie des pionniers chinois en Mongolie etc.	189
Hermann Beyer: Sobre algunas representaciones de antiguos totonacos (ill.)	253
Paul Borchardt: Die Falaschajuden in Abessinien im Mittelalter (Karte)	258
P. Gurij und W. A. Unkrig: Der Buddhismus des Mahâyâna	267
Elie Sidaway: Les manifestations religieuses de l'Egypte moderne (ill.)	278
P. Al. Kayser, M. S. C.: Spiel und Sport auf <i>Náoto</i> (ill.)	297
P. Denis Doutreligne: Notes sur le langage des <i>Diou</i> (<i>Thai</i> , <i>Tho</i>) du Kouy Tcheou méridional	329
P. M. Schultz, S. C. J.: Bangba-Fabeln und Erzählungen (ill.)	386
Govind S. Ghurye, M. A.: Egyptian Affinities of the Indian Funerary Practices	420
Prof. Carl Clemen: Zum Ursprung der griechischen Mysterien	431
Dr. Hermann Ulrich: Logische Studien zur Methode der Ethnologie	447
Dr. Bernhard Struck: Geschichtliches über die östlichen Tshi-Länder (Goldküste) (Karte)	465
Herbert König: Der Rechtsbruch und sein Ausgleich bei den Eskimo	484
Varii autores: Das Problem des Totemismus	516
P. M. Gusinde: Vierte Reise zum Feuerlandstamm der Ona und seine erste Reise zum Stamm der Alakaluf	522
Analecta et Additamenta (549), Miscellanea (557), Bibliographie (566), Avis (606), Zeitschriften- schau — Revue des Revues (613).	

Herausgegeben:

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. KOPPERS, s. v. d.

Redaktionsmitglieder: PP. DAM. KREICHGAUER, P. SCHEBESTA, M. SCHULIEN, S. V. D.



Eigentum und Verlag:

„Anthropos“-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII.

Bibliographie:

1. Buschan G., Dr.: Illustrierte Völkerkunde (P. Wilh. Koppers).
2. Descamps, Le Baron: Le Génie des Religions (P. G. Schmidt).
3. Dixon R. B., Professor of Anthropology at Harvard University: The Racial History of Man (Dr. Viktor Lebzelter).
4. Gräbner Fr.: Ethnologie (P. Wilh. Koppers).
5. Vedder H.: Die Bergdama (P. P. Schebesta).
6. Geiger Bernhard, Prof. Dr.: Die *Amäsa Spantas* (Dr. Robert Bleichsteiner).
7. Horten Max, Prof. Dr.: Die Philosophie des Islam (Dr. O. Spies).
8. Schoy Karl: Über den Gnomenschatten und die Schattentafeln der arabischen Astronomie (Dr. O. Spies).
9. Georg Jacob: Märchen und Traum mit besonderer Berücksichtigung des Orients (Dr. O. Spies).
10. Malinowski Bronislaw: Argonauts of the Western Pacific (F. W. Koppers).
11. Landbeck Paul, Konsul: Kongoerinnerungen (Dr. Karl Lang).
12. Banse Ewald: a) Wüsten, Palmen und Basare; b) Harem, Sklaven, Karawanen (Paul Borchardt).
13. Batton Achatius, O. F. M., P. Dr.: Wilhelm von Rubruk, ein Weltreisender aus dem Franziskanerorden und seine Sendung in das Land der Tartaren (Paul Borchardt).
14. Osendowski F., Dr.: Tiere, Menschen und Götter (Paul Borchardt).
15. Tauxler L.: Le Noir de Bondoukou (Paul Borchardt).
16. Ratzel Friedrich: Politische Geographie (Paul Borchardt).
17. Hurel P.: Grammaire Kinnuarwanda (Dr. Karl Lang).
18. Noel P.: Petit Manuel Français-Kanouri (Dr. Karl Lang).
19. Sottas H. et Tristron E.: Introduction à l'Étude des Hiéroglyphes (Dr. Karl Lang).
20. Leland Locke L.: The Ancient Quippu or Peruvian Knot Record (F. Dam. Kreichgauer).
21. Fuhrmann Ernst: Mexiko III (H. Beyer).
22. Szinnyei Josef: Die Herkunft der Ungarn, ihre Sprache und Urkultur (P. Dam. Kreichgauer).
23. Beyer Hermann: El llamado „Calendario Azteca“ (P. Dam. Kreichgauer).
24. Lehmann Walter und Doering Heinrich: Kunstgeschichte des alten Peru (P. Dam. Kreichgauer).
25. Antonius Otto: Grundzüge einer Stammesgeschichte der Haustiere (P. Wilh. Koppers).
26. Zeller Moritz: Die Knabenweihe (P. Wilh. Koppers).
27. Neubert Max: Die Dorische Wanderung in ihren europäischen Zusammenhängen (P. Dam. Kreichgauer).
28. Holma Harry, Phil. Dr.: Omen Texts from Babylonian Tablets in the British Museum concerning Birds and other Portents (Privatdozent Dr. F. Nötscher).
29. Kugler Franz Xaver, S. J.: Von Moses bis Paulus (P. Dam. Kreichgauer).
30. Stummer Friedrich D., Dr.: Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen (Privatdozent Dr. F. Nötscher).
31. Berliner Rudolf und Borchardt Paul: Silberschmiedearbeiten aus Kurdistan (P. A. Fraeblich).
32. Scheidt Walter: Einführung in die naturwissenschaftliche Familienkunde (Dr. Viktor Lebzelter).
33. Lehmann J., Dr.: Die Ornamenta der Natur- und Halbkulturvölker (P. Dam. Kreichgauer).
34. Danzel Th. W.: Kultur und Religion des primitiven Menschen (P. Wilh. Koppers).
35. Seligmann S., Dr.: Die Zauberkraft des Auges und das Berufen (P. Dam. Kreichgauer).
36. Selzer-Sachs Cäcilie: Frauenleben im Reiche der Azteken (P. A. Gr. Kappenberg).
37. Fräule J.: Meiner Urwaldneger Denken und Handeln (P. P. Schebesta).
38. „Tauta ir Zodia“ (Prof. Dr. Alfred Senn).

 Dieses Heft ist ausgegeben Mai 1924. — Ce fascicule paraît mai 1924. 

Im Erscheinen begriffen der erste Halbband von:

Völker und Kulturen.

Eine Darstellung ihres Werdens und Wandels.

Von P. W. Schmidt und P. W. Koppers, Herausgeber der Intern. Zeitschrift „Anthropos“. Mit vielen Tafeln und Textabbildungen. (Dritter Band von „Der Mensch aller Zeiten“.) Verlag Josef Habel in Regensburg, Bayern. (Früher: Allgemeine Verlagsgesellschaft m. b. H., Berlin, München und Wien.)

 Diesem Hefte liegen drei Prospekte bei: 1. Verlag Strecker & Schroeder in Stuttgart. 2. Zu: Eron Descamps, „Le Génie des Religions.“ 3. Zu: H. Sieber, „Kaffa, ein alt-kuschitisches Volkstum in Inner-Afrika.“ Bd. II. 

Rossel Island Religion¹.

By W. E. ARMSTRONG, M. A., Cantab.

Rossel Island, the most easterly island of an archipelago which stretches eastward for 200 miles from the mainland of Papua, has for some time been a mystery to ethnologists, as no doubt it always has been to the Melanesian inhabitants of the archipelago itself. The island is in the middle of the Melanesian world, and though there is an underlying thread of uniformity throughout Melanesian culture as we know it, the culture of Rossel Island, in spite of certain Melanesian features, stands out as thoroughly un-Melanesian. Religion, to use the simplest designation, is an outstanding feature, though the term, for reasons which will appear later, is perhaps not strictly accurate; hardly less important is the complicated system of currency, which combines with the ordinary functions of a currency a means of calculating interest-charges. In both these respects, magico-religious and economic, Rossel Island culture is quite unlike anything that has come to light not only in Melanesia and New Guinea but in any part of Oceania. The following account deals only with the magico-religious aspect of this peculiar culture.

One of the most striking features of Rossel Island is the fringing reef, which recedes at the East end of the island to a distance of some ten miles and encloses the uninhabited and solitary little island of Loa. At the West end there is an even larger lagoon formed by the trailing away of the reef to a distance of some twenty-five miles from the main island. There is thus no part of Rossel exposed to the open sea, and the island may be regarded as lying within a lagoon two or three times its own size. The sea beyond appears limitless in all directions, though Sudest to the South-west may occasionally be seen and its presence more frequently inferred generally from a line of cloud. It is not, therefore, surprising that the sea and the lagoon with its encircling reef should be regarded by the native as fundamental and beyond the need of explanation. In the beginning we find Temewe, the sea-floor of a lagoon bounded by the reef with the open sea beyond, but there is no land anywhere. This strange country beneath shallow water was inhabited by a strange people, human in pattern and immortal, and the chief of these people was Wonajö. Wonajö made the land and then betook himself to the highest peak, Mt. Rossel, which he made his home, though the little island of Loa at the extreme Eastern edge of the surrounding reef is also

¹ This article is based on material obtained during a ten-weeks visit to Rossel Island in 1922, while acting as Assistant Anthropologist to the Papuan Government. I had been in Papua for some time previous to this on ethnological work as ANTHONY WILKIN Student of Cambridge University with additional financial help from the PERCY SLADEN Trust Fund.

regarded as having been, at least in early times, another favourite resort. Wonajö had a dual existence, and this dual existence he still maintains, as also do all the lesser gods; by day he abides as a snake on Mt. Rossel, by night he is human in form, and chief of the people of Temewe. In this "Alcheringa" period, to use an Australian analogy, before the island became populated by human beings, the people of Temewe appear to have lived also on Rossel, mostly in the form of snakes. Some of these snake-gods, as we may conveniently call them, seem to have been, in a sense, of the nature of Plato's archetypes. Each snake-god is an archetype of a particular species of snake. Associated, in a sense, with Wonajö are all the snakes of the Wonajö species, and these are people in Temewe. This is brought out by a faint legend, apparently only known to a few old men on the island, of a fight which took place between the tribe of snake-gods and a tribe of fishes, and this occurred, so it seems, in the interior of the island. The fishes had assembled for a feast, and while they were feasting, the five more important snake-gods fell on them with weapons and exterminated them. Each of the snake-gods was supported by all the snake-men of that species; moreover, each species of snake had a weapon peculiar to itself. For instance, Wonajö and snakes of the Wonajö kind, were armed with man-catchers¹; Mbasi, who, as we shall see later, is only of less importance than Wonajö himself and whose original home was Sudest, and all the snakes of the Mbasi kind were armed with greenstone axe blades (of the kind used for purposes of display among the Massim); Gadiu, and all the snakes of the Gadiu kind, fought with bows and arrows; Mbyung, and snakes of the Mbyung kind, threw stones (probably from slings); and Nongwa, and snakes of the Nongwa kind, used their fingers only. This legend is of particular interest. For the bow and arrow occurs nowhere as a weapon in the East of New Guinea, and the man-catcher is not known East of East Cape; while the use of the greenstone axe might refer to a time before this article, still found as an ornament and a pledge, had ceased to serve as a weapon or a tool.

There are a number of other stories mainly of the heroic, though often absurd, doings of Wonajö in this period before the creation of man, but the legends become more graphic with the beginning of man or at least of the Rossel Islander. Wonajö, wishing to populate the island, found a woman called Könjini whom he wished to marry, but she was afraid of him. Wonajö, therefore, sent one of his snakes to Sudest to his friend Mbasi (who also figures in the legend of the fishes given above), asking him to come to Rossel and marry this girl². Mbasi arrived at Rossel in a sailing-canoe, bringing with him the sun and the moon, the pig, the dog and the taro. The snake sent by Wonajö to fetch Mbasi had had to paddle over in a wooden

¹ The man-catcher is a peculiar weapon, consisting of a pointed shaft, really a spear, with a loop of cane attached a little behind the tip of the shaft, and enclosing it in a circle. This is hooked over the head of the victim in flight, so that, by an appropriate movement, the projecting point can be made to penetrate the neck.

² Mbasi is known on Sudest as the brother of Tamudulele, the most important figure in the mythology of at least the more easterly of the Southern Massim.

dish, for Wonajö and his tribe, being thorough bushmen, had no knowledge of canoes.

Wonajö placed the pig on one side of the island, the dog on the other, and planted the taro, from which a number of varieties developed, at a certain spot, where he appointed a snake-god to look after it.

As a result of the union of Mbasi with Könjini, an egg was produced and from it hatched out two children, a boy and a girl. Then Mbasi told the sun and the moon to hide, for he wished himself and his wife to turn into stone, and he did not wish his children to know where they were; he was also afraid lest his children know the whereabouts of their parents. The place where the sun and moon stayed is sacred ground at the present day, and as is the case with numerous other places on the island, certain rites have to be performed there at certain times, and the ground is strictly tabu. Wonajö, discovering the sun and moon in this place told them to go up above into the sky. But first the sun and moon went to bathe, the sun choosing the warm salt water and the moon the cold creek water — as a result when they ascended into the sky, the sun found the moon too cold and the moon found the sun too hot. Wonajö, therefore, arranged that they travel through the sky at separate times, and moreover, finding them too close to the earth pushed them both high up into the heavens by means of a long pole.

As a result of the incestuous union of the children of Mbasi, there came a race of people, intermarrying at first and acquiring new totems by the will of Wonajö and Mbasi, who made the law of descent of their totems through the mother and the prohibition of marriage within the totem. The totems given were the totems of the various snake-gods (also crocodile-gods, &c., for the hierarchy of gods includes a few who partake of the nature of man and beasts other than snakes). Of the four linked totems of the Rossel Islander, one is generally a species of snake, and a species of which a snake-god and his tribe of similar snakes partake in nature. Thus, in a certain sense, one of the totems is a god, but in all cases except one (that of the Mbasi snake), not a god from which the totemic group is descended.

Mbasi and his wife were not seen again by their children; they became converted into two stones, which remain at this day close together at the East end of the island. Mbasi is a piece of rock, similar to other rocks cropping out in the neighbourhood, and lies some little way from the shore, almost completely covered at high water. Könjini is a smaller stone on shore, partially concealed by bush. The neighbourhood of these stones is held in great awe by the natives. Those in canoes passing this spot even at a considerable distance lower their voices to a hush. No woman is allowed to pass in a canoe, so that they have to make a considerable detour through the bush at the back.

This piece of ground, on which are the stones of Mbasi and Könjini, held in great fear by the natives, and to approach which would mean death to any but him who owns the necessary ritual, is only one example of some fifty or more scattered over the island or round the reef. Such pieces of ground which are tabu and on which repose certain sacred objects, are known

as *yaba* (for which the pidgin-English expression *tabura* has been coined by the native). Of all these *yaba*, that on which the stones Mbasi and Könjini lie is held possibly in the most awe, excepting only the summit of Mt. Rossel, the Wonajö *yaba*.

A study of the beliefs concerning the various *yaba* enables the ethnologist to make certain generalizations and to perceive the existence of a more or less connected system, of which the native is also not unaware. In the first place, Wonajö instituted all or almost all the *yaba* and he continues to exercise a control over them. Every night he patrols the island and inspects every *yaba* to see that they are being properly tended by the Rossel Islander (if not also to see that those gods whom he appointed to look after them are doing their duty). The nightmare is often due to the proximity of Wonajö on one of his patrols. Each *yaba* (there are a few exceptions) controls some process of nature, which is of importance to the native; for instance, the processes of sex and birth are regarded as in some way dependent on the Mbasi *yaba*; if, for instance, any but a certain man, with maybe a few helpers, were to approach the Mbasi stone, sexual impotence of all the men on Rossel would in all probability result, and there would be terrible storms accompanied by thunder and lightning. Many of the *yaba* have two modes of reaction, one beneficent, one malificent. The beneficent reaction occurs, if the *yaba* is properly looked after by that man whose duty it happens to be, and if those rites prescribed at certain times are carried out. The care of a *yaba* consists in almost all cases of keeping the *yaba* tidy; and in particular the object, generally a stone, which is the source of the peculiar effect on nature appropriate to that *yaba*, is kept free from fallen or blown leaves and branches of trees. The maleficent reaction occurs, if this care is not taken and the prescribed rites not carried out, or if a person or even animal enter the forbidden area, except in the case of that person whose duty it is to enter the *yaba* territory. The chance falling of a tree, or stray rambling of a pig, impossible to guard against, might thus have most serious consequences; in some cases, however, the stone is kept in a small house specially constructed which affords a slight protection against such occurrences. The *yaba* are probably never fenced or cleared to any extent. A second class of *yaba* consists of those which have only a malificent reaction, though this malificent reaction may be prevented from occurring by appropriate rites. With many *yaba* is associated a wind of a certain direction, which may be very violent in the maleficent reaction. The light winds and calms which occur towards the end of the South-east season are entirely due to certain rites performed at the sago *yaba* — it is even believed that, if these rites were not carried out, there would be no calm weather to the remote West of Rossel, and of course the sago, which is, with the banana and plantain, the most important food on Rossel, would fail.

The visitor¹ approaching a *yaba* and anticipating something conspicuous and unusual will be disappointed — the *yaba* — may consist of nothing

¹ I did not have many opportunities of observing these *yaba*. It is obvious from the above that this would only be possible by riding rough-shod over native belief and would

more than a bit of projecting coral on the reef, or a piece of ground with a stone in the middle of it, or nothing but a quite ordinary-looking tree. But, usually, there is more that the eye does not normally see, namely the guardian of the *yaba*. In general, the *yaba* consists of a bit of ground or reef or even of sea, a visible stone or tree or some other object, and a guardian, generally a snake; a real snake may be interpreted by the native as the guardian; if there happen to be one of the right kind about. The stone, or other object, is, of course, a good deal more than it appears to the eye — it would seem to have a sort of dual existence in most cases, like that of the gods, for it has an existence in Temewe, where it is human in form — in fact there seems to be a vague idea that which really is the stone may be at the same time a stone on Rossel and a man, or perhaps it would be better to say spirit or god, in Temewe. Mbasi, although a stone always in the same place, is certainly regarded as existing in Temewe in human form, and in the case of the Mbasi *yaba*, unlike the majority, there is apparently no separate guardian who looks after the *yaba*. The guardian, in other cases, is generally a snake, one of those I have called snake-gods, who lived in Temewe as men in the "alcheringa" period, and still maintain this dual existence.

Since life itself is believed to depend on the proper treatment of these *yaba* by man, we should expect to find a special class of men whom we might call priests, to whom this care is entrusted. Almost every *yaba* is owned by a person of rank, in fact part of the conception of rank is in the ownership of *yaba* — yet this ownership is comparatively unimportant unless the owner also possesses the formulae of spells and rites, which are so important for securing the beneficent reaction. Frequently, this ownership of *yaba* and formulae is not combined in one person, for the *yaba* may pass by inheritance to one who is not considered to be competent. Further, each *yaba* formula, to use a convenient term to describe all the spells and rites of treatment of a *yaba* is, at any one time, owned by only one man and rarely known to more than two, and this only when the owner of the formula is getting old or falls sick. Of the *yaba* formula, part is required for more or less everyday use by the priest, part for special occasions when more elaborate rites are performed. The former appears to be only a simple form of words, the object of which is to protect the priest from the harm which would otherwise befall him when he enters the *yaba* in order to clear away fallen leaves and twigs.

From this general characterization I will pass to a brief concrete description of a few of those *yaba* which occupy the most prominent place in the mind of the native. It must be remembered that this is only a selection,

bring all further ethnological work to an end. During my first month on the island, I almost came to the conclusion that Rossel was a barren field for the ethnologist, which was entirely due to the profanity of the withe man, which was taken for granted. Not long ago a white man unsuspectingly cut down some timber on a *yaba* and a four days siege was the result — only the bark of his dog while he slept and the superstitious cowardice of the Rossel Islander saved his life.

for I obtained accounts of over 50 and there may be a few which I overlooked.

Mt. Rossel. The summit of this is the home of Wonajö, chief of the gods of Rossel. Natives, entering the neighbourhood, while still several hundred feet from the summit, lower their voices and exhibit every sign of fear. By day, Wonajö resides on the mountain as a small snake, but if any human being were to approach, this snake would swell to an enormous size and devour the unfortunate person. By night Wonajö assumes the human form, natural to him, but this does not mean that the native is any the less afraid at night of the snake on Mt. Rossel. Not only is there the personal fear of being eaten by Wonajö, if one approaches the summit of Mt. Rossel too closely, but there is the fear of arousing his anger, for Wonajö would be capable of destroying the island by thunder and lightning, which are regarded more or less as an expression of his anger. As recently as twenty years ago, a sceptical native who dared the summit would certainly have been quickly killed by his own people, owing to the danger to which he would have exposed the whole community. There are a number of stories of accidental or intentional transgression of various *yaba*, and in these, if the offender survived the revenge of the *yaba*, he was rarely allowed to live by the community. As with other *yaba*, there appears to be a formula which enables one man to enter the Wonajö *yaba*¹.

The Sex *yaba*. On this are the stones Mbasi and Könjini referred to above, and apparently either one or two stones in addition connected with venereal disease. This *yaba* appeared to have more significance to the Rossel Islander than any other, which is possibly due to the increase of venereal disease. The social rather than the personal effect of transgressing this tabu seems to be the most important, for there is no dreadful swelling snake or other animal to devour the offender. Nevertheless, besides the effect on the sexual organs of the Rossel Islanders as a whole, a transgression of the Mbasi tabu might lead to a terrible flood, sufficient to submerge the whole island. In olden times, if not at the present day, no mercy would have been shown to a woman who got carried past this *yaba* in a canoe, for East of this spot is most rigidly tabu to women.

The Sun and Moon *yaba*. It would seem that this *yaba* consists only of a certain area of ground without either stone or guardian (though it may be that my information was defective). The importance of keeping the ground free from defilement is shown by the belief that if a tree were to fall on the spot or a pig to enter or any but the one man possessed of the necessary formula, the sun and moon would not rise, and in the unnatural darkness the various stones and other objects and guardians of the *yaba* would wander

¹ MALINOWSKI in "Argonauts of the Western Pacific", p. 333; mentions a rock "Gurewaya" in the D'Entrecasteaux, which is tabu and to which certain offerings are made by members of a Kula expedition. On the rock is coiled a big snake who sends down sickness on those who fail to observe these tabus. There are a number of somewhat similar beliefs amongst the Southern Massim. But the resemblance of such beliefs to Rossel beliefs is a resemblance only to isolated fragments torn from their setting in a systematic cosmology.

about and kill everyone on the island. In the case of every *yaba*, great care is taken that no foreign article be brought near — for instance, a village constable, who owns a *yaba*, will always shed his uniform before performing his priestly duties. There is an even stricter code for this *yaba* that the person who visits wear no clothing and take nothing with him. This seems to apply even to clothing and objects manufactured on Rossel.

The Sago *yaba*. When the sago-palm first made its appearance in early times, Wonajö told two men to cut the tree down, and from it three bundles of sago were made which were eaten by Wonajö and the two men, who found it to be good. A bundle of sago had been left by the side of the first sago-palm, and when Wonajö, being hungry, went to pick this up, there was thunder and lightning; he, therefore, decided to put it in a special place away from the sight of men. On this ground, the sago-bundle remains to this day in the form of a stone. It is kept in a small shelter and an important annual rite has to be performed every year at the end of the South-east season. The priest — there is only one who knows the formula — sits down close to the sago-stone, and a number of assistants, who may not approach beyond a certain point, prepare a sort of pudding of sago, cocoanut-oil, and certain herbs; this is eaten by all in a ritual manner. A new shelter is made for the stone, and the stone is painted red by the priest. Subsequently, the priest returns alone to chant certain spells, in which, as is the case probably with all such formulae, the name of Wonajö figures. The cocoanut-shells from the preparation of the pudding on the first occasion are neatly piled and some scraped cocoanut which had been left aside is tied up inside a piece of the fibrous material which grows at the base of the fronds of the cocoanut-palm; the necessary incantations are made, and the priest then takes this bundle to the sea-shore, where it is tied to one of the immersed aerial roots of mangrove. This brings about the period of calm weather, which precedes the North-west season, and to which the Rossel Islander has been looking forward for so many months. Connected with this *yaba* is some Rossel money similar to that in general use on the island, which has been handed on from generation to generation of priests, and which is supposed to be the property of the *yaba*.

The Sorcery *yaba*. Magic for causing death was taught by Wonajö to Ye, one of the first men. Wonajö also showed to Ye's sister certain sex-magic, involving the burning of certain herbs, which produced a pleasant smell. Ye, as a result of this magic, was smitten with sexual desire for his sister; a dog, witnessing his action, laughed and told the people of Rossel; Ye was angry and smote the dog with dumbness, since when all dogs have been unable to talk, and his sister he killed by magic; Ye then fled of the island of Loa where he became a fish-hawk. Ye, having fled to Loa, a relation of his suspected that he had killed his sister, and went with some friends to fetch the body. They placed the head in a leaf and removed it by canoe, under the direction of Wonajö, but they were unable to get to Loa, and therefore left the head at a point on the extreme east of Rossel. There it lies at the present day, still clothed with flesh and dripping blood. Even the

priest of this *yaba* keeps at a respectful distance. In very hot weather the head stinks and there is sickness throughout Rossel. If the head were to be damaged by falling timber, a terrible sickness would rage in which the body becomes covered with black patches and sores. The original site of this tragedy is also tabu and held in great fear by the Rossel natives; a guardian-snake, also called Ye, is in charge of the *yaba*, on which lie some of the dead woman's bones, and anyone approaching the site is liable to be stricken with sickness and death. A certain type of sorcery, in which a few ribs of the victim are twisted, owes its efficacy to this *yaba* — the sorcerer calls upon the power of this *yaba* by means of his spell.

There are a number of other *yaba* connected with black magic and sex magic, from which the sorcerer who has acquired the necessary formulae obtains certain herbs.

The Island of Loa. The whole of Loa and its neighbourhood is held in great awe by the Rossel Islander, for there are a number of objects which threaten his life unless he adopts the appropriate attitude. The fish-hawk, Ye, is liable to swell up and eat him, and there is a cuscus, which has been known to swell to the size of a cow on a certain occasion, owing to a slight transgression on the part of a small boy who was in a visiting party to Loa. The size of this animal was eventually reduced by the appropriate spell known by one of the party, but it was considered more prudent after that to kill the boy and leave him behind. Perhaps more terrible than all the objects round Loa is the cuttlefish whose seventh tentacle is shorter than the rest; he is the main cause of the use of what is almost a separate language by the native as soon as a canoe gets near to Loa. In particular, the number 7 is not allowed to be used at all, out of respect for the injured seventh tentacle of the cuttlefish — the number 6 is repeated twice instead. The names of most common objects are not allowed to be used, but substitute words are known — a single mistake, and the cuttlefish is liable to swell up to an enormous size and devour everyone. Women are not allowed to approach within several miles of Loa. This cuttlefish is a woman in Temewe, and she makes the South-east wind. At the west end of Rossel there is an eel named Kwe, who is the husband of Lab, the Loa cuttlefish; he makes the North-west wind. In the South-east season, Lab is a young girl in Temewe and Kwe is an old man, but in the North-west season, Kwe grows young and vigorous again; and Lab becomes an old woman.

For the purpose of this article, it is unnecessary to detail further the various *yaba* of Rossel — suffice it to say that there are *yaba* which control mosquitoes and various sicknesses, coconuts, taro and diseases of taro, rain, winds from various directions, waterspouts, and so on. There are *yaba* connected with the places of origin of the two kinds of Rossel money, and finally two of the places to which the souls of the dead are destined on death are classed by the Rossel Islander with the other *yaba*. Altogether, there are three possible destinations for the soul after death, Temewe, Yuma, or Pchi.

Temewe, as we have seen, is the home of the gods. It is where all those objects and guardians of the *yabas* have their most fundamental and

human personal existence. Temewe is the land of desire; its people are immortal and enjoy perpetual youth, but only the good succeed in getting there. In particular, those who have practised black magic are excluded from Temewe, which means that practically only those who die young reach this heaven of bliss.

Yuma, a mountain at the West end of Rossel, is the destination of the souls of most of those who die a natural death, that is, from sorcery. Although Yuma appears somewhat deserted to the non-clairvoyant vision, the stones and bits of trees, &c. are really the houses and canoes of the Yuma people, who lead an uneventful life, similar to that which they led before they died. At night their bodies become temporarily desintegrated, being, as it were, remade every morning. They grow old and when a person's time has come, he is led down to the shore by the remaining inhabitants, bidden good-bye and told to walk out towards the reef. He subsequently becomes transformed into a whale, which swims out beyond the reef and dies. This would appear to be the end of the soul, though accounts were rather obscure on this point.

Pchi is a hill, the neighbourhood of which is greatly feared by the native — it is the destination of those that have been eaten. The beliefs in connection with this are most peculiar. The first man on Rossel to be killed, one named Kangö, is the chief of the Pchi people and he has lost his soul. After he had been killed by violence and was lying on a beach of Rossel, a small boy was left to look after the corpse. While the other men were away, the anus of Kangö grew larger and larger and the small boy looked inside; while this was happening, someone came up behind this boy and kicked him right into Kangö's body through the anus. Kangö then got up and walked away, but Kangö has not got a soul of his own; he depends for his life on the whims of the small boy inside him, who occasionally emerges through Kangö's anus and walks about independently. When there have been many deaths from cannibalism Kangö has a great deal to do, for it is necessary to restore the body of every victim. When a man is eaten, Kangö repairs to the scene of the killing and removes a little of the blood from the spear used on the victim. This Kangö wraps up and throws to a friend of his not far from the Sudest reef and many miles from Rossel. This friend of Kangö's is a Giant Clam, otherwise a man in Temewe. The packet containing the blood is thrown back to Kangö, and the process is repeated every morning and evening. As a result of this the original drop of blood grows and grows until a body is produced sufficient to accommodate the soul of the person eaten. This passage backwards and forwards through the sky of the blood of the cannibal victim is seen by the Rossel Islander as the rainbow. The victims of cannibalism are regarded as being very much alive in Pchi, where they live with holes through their heads and seem to be immortal. The Pchi people often appear to their friends and relatives as birds. Friends or relatives who have been eaten and have not been seen in dreams for some time are frequently invoked. On these occasions the cry of some bird or the disappearance of food is interpreted as an answer from Pchi. Occasionally, the manifestation is the smell of blood, for all inhabitants of Pchi and Yuma smell

of blood; in such a case, those conducting the seance are much terrified and run to hide in their houses.

The above account, while including the most important aspects of Rossel religion is rather more than a mere concrete presentation of some of the facts, for I have, for the sake of brevity, departed somewhat from mere ethnographic description, by giving generalizations without the facts on which they are based. This is inevitable in a short preliminary¹ article of which the object is to pigeon-hole a new type of magico-religious cult by means of its most striking and unusual characters.

According to FRAZER, the essence of religion is an attitude of supplication to or propitiation of certain spirits. If such a subjective definition be accepted it must be admitted that there is little that could be called Religion on Rossel. The neighbouring Massim peoples of the Lousiade Archipelago equally lack Religion in this sense. There is, however, a very important difference between the Rossel cult and that of the Massim. These Melanesian neighbours of Rossel believe in the existence of spirits (other than ghosts) and in survival after death and they have numerous legends — not always consistent one with another — dealing with the origins of what they find of interest in their environment². But these beliefs are essentially unsystematic, even disorderly. On Rossel, on the other hand, beliefs of this type, in the eyes even of the native, form a more or less connected system. The beliefs about nature, the ceremonial activities in connection with the control of nature, and even "black magic", all connect themselves with the central belief in a supreme deity and his satellites. Again, even though this supreme deity is not conceived as fully the creator of all things, legend connects him with the origin of all those for which origins are required by native thought.

In spite of the power attributed to him, this god of Rossel cannot be propitiated; man can achieve no sort of personal relation with him, though, at the same time, man must, in an indirect way, remain in constant touch with him, or disaster will follow. Subservient to this supreme god are a number of other gods through whom, by the due performance of certain rites, the processes of nature are controlled; if the rites are not correctly performed then the gods are angry and nature becomes turbulent. The attitude of man to nature and the gods is, therefore, little removed from the magical (as FRAZER uses the term); if the correct rite is performed, failure is impossible; if behaviour is incorrect, disaster is equally inevitable. Nevertheless, the Rossel Islander ought to be religious. He knows quite well that Wonajö is not under the thumb of his puny spells; therefore, he ought to propitiate him in so far as he is considered bad, and supplicate him in so far as he is considered good. But I feel fairly certain that the Rossel native's actions cannot be interpreted in this way, even though it is probable that Wonajö's

¹ I hope to publish later a detailed account of the ethnology of Rossel.

² For magico-religious beliefs of the Massim see SELIGMAN, "Melanesians of British New Guinea" and MALINOWSKI, "Baloma, spirits of the dead in the Trobriand Islands", J. R. A. I. 1917, also an article by the author in the Annual Report of the Papuan Government, 1921—1922.

name occurs towards the end of almost all magico-religious formulae¹, suggesting either the supplicatory character of the prayer or the coerciveness of the spell. In spite of this apparent contradiction we are not forced to suppose that the native is without common-sense. Wonajö has a different kind of vanity from that of most powerful gods, and this vanity is not titillated by the praises, prayers, and sacrifices of his subjects. He has made certain rules; if people do not take the trouble to carry out these rules, they must suffer. Wonajö is bound by the spell, not because of any intrinsic power which it possesses (and the spell of the *yaba*-formula is, therefore, not really a spell in the accepted sense), but because he made it in the first place as a part of a more or less systematic mechanism. For Wonajö not to act up to the spell would be, in a sense, to go back upon his own work. The formulae attaching to some of the malignant *yaba* do approach more nearly the true spell — the *yaba* object is constrained not to carry out its evil purpose by the power of the spell; but, even in these cases, it is doubtful whether the constraint is the direct result of the power of the spell, which Wonajö causes it to possess, or whether the *yaba*-god is merely obeying a law laid down by Wonajö.

This cult has then a special interest for the ethnological theorist, for it is not religious in FRAZER's sense, nor is it properly magical, although it clearly belongs to the class of the magico-religious. I would, suggest that the Rossel cult finds a place within the gap which FRAZER's analysis leaves between the religious and the magical. Nevertheless, other characters, often regarded as the essentials of religion, are present to a high degree; there is a creative god who actively interferes in human affairs; and there is associated with the belief in survival after death the notion of reward according to deserts, for only the good achieve a pleasant immortality.



¹ The nature of any *yaba*-formula, which is essentially the property of only one man, who holds it on behalf of the community, naturally precluded me from getting any actual spells.

Gliederung der afrikanischen Sprachen.

Eine systematische Untersuchung mit Berücksichtigung des völkergeschichtlichen Problems

Von ALBERT DREXEL.

(Fortsetzung.)

§ 3. Die Ngo-Nke-Sprachen.

Quellen und Literatur.

- ABIVEN, Père, Grammaire malinké. Paris 1900.
 Anonymus, Essai de grammaire malinkée. Saint-Michel-en-Picicac 1897.
 BASSET R., Vocabulaire sangaran recueilli à Victoria (Rio-Nunez). Ms.
 BASTARD G., Essai lexique pour les idiomes soudanais. Revue Coloniale, mai 1900. Paris.
 BINGER G., Essai sur la langue bambara parlée dans le Kaarta et le Bélédougou, suivi d'un vocabulaire. Paris 1886.
 DARD J., Dictionnaire français-wolof et français-bambara. Paris 1825, 2^e ed. Dakar 1855.
 — Grammaire wolofe. Paris 1826 (Contient des remarques sur le mandingue).
 DELAFOSSE M., Essai de manuel pratique de la langue mandé ou mandingue. Paris 1901.
 — Les langues Voltaïques (Boucle du Niger). Etude comparative. Extrait des Mém. de la Soc. de linguist. de Paris, t. XVI, 1911.
 DWIGHT TH., Remarks on the Sereculahs. Americ. Anals of educ. oct. 1835.
 — Vocabulaires guiolof, mandingue, foule, saracole, séraire, bagon et floupe. Mém. de la Soc. Ethnol. II. Paris 1845.
 FAIDHERBE GAL., Langues sénégalaises. Paris 1887.
 — Vocabulaire d'environ 1500 mots français avec leurs correspondants en ouolof de Saint-Louis, en poular de Fouta et en soninké (sarakholé) de Pakel. Saint Louis 1860.
 MONTEL, Père E., Dictionnaire bambara-français. Saint-Joseph-de-Ngazobil 1886.
 — Elements de la grammaire bambara. Saint-Joseph-de-Ngazobil 1887.
 PÉROZ E., Dictionnaire français-mandingue. Paris 1891. Dial. de Bissandougou.
 RAMBAUD J.-B., La langué mandé. Paris 1893 (Grammaire et dictionnaire des dialectes du nord et du sud).
 — Des rapports de la langue yorubo avec les langues de la famille mandé. Bull. de la Soc. de linguist. de Paris 1897.
 STRUCK B., Das Kolloquium über die afrikanischen Sprachen. Pet. Mitt. LVII, 327.
 TAUTAIN, Dr., Note sur trois
 les langues soninké, banmana et malinké. Rev. de linguist. et de philol. comparées. Paris 1887.
 TOULOTTE A., Essai de grammaire bambara (idiome de Ségon). Paris 1897.

Im Gebiete des oberen Senegal und Niger treffen wir Sprachen an, die mit Unterbrechungen, aber doch stetig, weite Gebiete des westlichen Afrika beherrschen. Nach den beiden markantesten Suffixen ihrer großen Teilgruppen (Mandingo und Soninkhe) benennen wir diese Sprachen Ngo-Nke; letztere Endung ist das ständig wiederkehrende Wort für „männlich“, während die Lautung *ngo* z. B. im Mandingo öfters auch als Tiernamen-Affix erscheint. Damit glauben wir zugleich einen ethnologischen Zusammenhang in dem Namen dieser Sprachen — die wir als einen eigenen und eigentlichen Typus fassen — angedeutet zu haben. In dem „Dictionnaire Français-Malinké et Malinké-Français“ (par un missionnaire de la Congr. du Saint-Esprit, Conakry 1906) lesen wir: „Le nom de famille (*damu*) est toujours celui du père, jamais celui de la mère. Il offre une particularité curieuse. On l'imprunte aux animaux. Comme les traditions indigènes assignent à chaque espèce d'animal un *damu* particulier, il y a parenté entre la famille et l'espèce animale qui

a le même *damu*. Aucun membre de la famille ne doit ni tuer un animal de cette espèce, ni en manger, ni le toucher, sinon il s'attirerait de graves maladies ou de grands malheurs. L'animal dont on porte le nom de famille s'appelle *tana, tene* ou *tne*" (p. XII). Wir haben es hier offensichtlich mit Sprachvölkern zu tun, die den vorherrschenden Charakter des totemistisch-vaterrechtlichen Kulturkreises an sich tragen. Inwieweit wir bei diesen Völkern noch reine Reste jenes Kulturkreises vorfinden, ist nicht unsere hiesige Aufgabe zu untersuchen; uns konnte es lediglich auf eine illustrative Rechtfertigung des Namens Ngo-Nke für die Linguistik ankommen. Vermögen wir allerdings darzutun, daß die mit jenem Namen bezeichneten Sprachen in der Tat einen besonderen und in sich relativ geschlossenen afrikanischen Typus repräsentieren, dann wird diese Tatsache das ganze Interesse des Ethnologen verlangen dürfen. Den Nachweis für die sprachlich-typische Selbstgeltung des Ngo-Nke haben wir nunmehr zu erbringen, um so mehr, als es sich um einen Typus handelt, der bislang in keiner Weise als ein solcher erkannt worden ist. Unser Verfahren hiebei wird indirekt und negativ sein, indem wir dartun können, daß die Ngo-Nke-Sprachen mit keinem der übrigen Typen Afrikas typisch zusammengebracht werden können. Freilich wird sich uns eben dadurch die Möglichkeit bzw. die Notwendigkeit ergeben, die konstitutiv-distinktiven Momente des Ngo-Nke anzumerken und herauszustellen. Wenn wir im folgenden auf Sprachtypen greifen, die wir erst nachher zu besprechen haben, so ist dies insofern berechtigt, als wir jene Typen leicht und klar als solche erkennen werden und der Unterschied jedesmal schon jetzt deutlich genug gezeigt werden kann. Daß wir aber das Ngo-Nke an dritter Stelle (als den dritten afrikanischen Sprachtypus) aufführen, hat darin seinen vollen Grund, daß diese Sprachvölker ihrem afrikanischen Alter nach auf die Wule folgen.

Drei Typen sind es, mit denen die Ngo-Nke-Sprachen zunächst zusammengestellt werden könnten, das Pulah, das Manfu und das Bantu. Was das Pulah anlangt, könnte ein Vergleich um so versprechender erscheinen, als die nominalen Klassenwörter des Ngo-Nke gewöhnlich suffikaler Art sind. Indes muß allein der Umstand, daß im Ngo-Nke weder ein System der Klassenwörter selber, noch die syntaktische Konkordanz ausgebildet worden ist, von einer eintypischen Zusammenfassung abhalten. Der Anlautwechsel im Pulah (wie er am stärksten im Ful ausgeprägt ist) bedingt einen neuen typischen Unterschied von durchaus wesentlicher Bedeutung. Daß zudem die im Ngo-Nke vorhandenen Präfixe nur mangelhaft mit den nominalen Klassenwörtern des Pulah übereinstimmen, sei nebenher noch erwähnt. Wenn wir gleich jetzt bemerken, daß die Ngo-Nke-Sprachen mit dem Pulah einerseits und dem Manfu andererseits als Typus relativ am nächsten kommen, dann ist für uns eigentlich auch die Frage nach einer innertypischen Verwandtschaft des Ngo-Nke mit dem Bantu erledigt; in der Tat wird kaum jemand eine solche Verwandtschaft zu behaupten wagen. Zwar lassen sich wohl etliche Parallelen von Ngo-Nke und Bantu angeben — wir erinnern nur an die präfigale Nominalwurzel *mo* (Person)¹; allein für den

¹ Wiewohl auch hier keine eindeutige Parallele vorliegt und das präfigale *mo* geradezu als dem Ngo-Nke-Typus ursprünglich fremd erscheint, was vollauf noch dadurch bestätigt wird, daß dieses Präfix gar nicht einmal allgemein im Ngo-Nke-Typus daheim ist. Es darf hier nicht

Nachweis einer innertypischen Verwandtschaft sind jene Parallelen schlechterdings unzureichend. Auch ein Vergleich mit den Bantoiden versagt hier, eben zufolge ihrer engeren bantuischen Zugehörigkeit (Ansätze zum System und zur Prosequenz bzw. Konkordanz der Präfixe). Auf den Umstand, daß die Ngo-Nke-Sprachen ein näheres Verhältnis zu den bantoiden als zu den Bantu-Sprachen zeigen, werden wir an dortiger Stelle zurückkommen.

Wir gehen zum Vergleiche mit dem Manfu über; hier nun scheinen in der Tat engere Zusammenhänge vorzuliegen, zumal wenn man das beiderseitige Vokabular berücksichtigt. Indessen bleiben die Unterschiede immer wesentlich und derart stark, daß sie eine innertypische Verbindung beider ausgeschlossen erscheinen lassen. Zunächst kommt zu beachten, daß die Verwandtschaft von Ngo-Nke und Manfu am deutlichsten im Gebiete der Mande-Sprachen liegt; gerade dieses Gebiet weist eine Kreuzung beider Typen auf, d. h. dieses Gebiet ist eine Art Diaspora für das Ngo-Nke wie für das Manfu; beiderseits bedingt das allerdings eine verhältnismäßige Annäherung der verstreuten Idiome. Diese gelegentlichen Mehrparallelen beweisen ebensowenig eine typische Gemeinsamkeit als etwa das Bantu und Pulah in ihren ineinandergreifenden Grenzen, wie sie in den Bantoiden von Westafrika (z. B. dem Temne) oder in dem fulboiden Tem gegeben sind. Drei Unterschiede (die wir beispielsweise nennen) müssen hinlänglich dartun, daß keinerlei anderweitige Kongruenzen, so stark sie immer sein mögen, die zwischentypische Kluft von Ngo-Nke und Manfu überschlagen können.

Der erste Unterschied liegt in dem gänzlichen Mangel der sogenannten vokalischen Präfixe, wie sie das Manfu-Nomen durchgehends und jedenfalls in sehr weitem Umfange besitzt. Überhaupt muß hier, mit größerem Nachdrucke wiederholt werden, daß die Ngo-Nke-Sprachen vornehmlich suffikal gerichtet sind. Der zweite Unterschied betrifft den lautlichen Charakter der beiden Sprachtypen: im Ngo-Nke nämlich treten die für das Manfu wichtigen Lautverbindungen *kp* und *gb* nicht auf; der vokalische Anlaut des Manfu findet sich im Ngo-Nke nicht, während hingegen der vokalische Auslaut das Ngo-Nke von den Manfu-Sprachen unterscheidet. Im Soninkhe tritt der vokalische Auslaut mit dem Wesen eines hartnäckig sich haltenden Elementes auf — beinahe als ob jene Sprachmenschen bewußten Wert auf die schließende Vokale legten¹. Ein dritter Unterschied wird durch die musikalischen Töne bedingt, die dem Manfu eignen. Zwar wissen wir, daß auch im Ngo-Nke musikalische Töne vorkommen; allein sie sind verhältnismäßig spärlich, von geringerer sprachlogischer Tragweite und bisweilen noch deutlich sekundärer Natur². So haben wir im Bambara *kogon* („faim“) mit normaler Betonung, aber *kôn* mit einer Art höherem Dauertone. M. TRAVÉLÉ gibt die bezüglichen Verhältnisse im Bambara (das vielleicht noch am ehesten als eine Art Tonsprache bezeichnet

übersehen werden, daß eine nicht unsystematische Tendenz in der nominalen Affigierung des Ngo-Nke-Typus zu bestehen scheint, die eben suffikal ist.

¹ Die Endung *-(i)n*, wie sie z. B. im Mandingo (Malinke) angetroffen wird, hat die schließende Vokale (*o*) vernachlässigt.

² Auch sind die Töne hier nicht allgemein.

werden könnte) folgendermaßen an: „Certains mots, bien qu'ayant une orthographe identique, n'ont pas la même signification: l'accent seul en distingue le sens. Nous marquerons: 1° Par un accent circonflexe les voyelles dont il convient de prolonger le son (par exemple *mâ*, être humain, 'personne' et *ma*, lamantin); 2° par un trait horizontal les voyelles qu'il convient de prononcer sur un ton bas et grave (par exemple *bāla*, 'porcepic' et *bala*, 'bala-fon')“ (DB. 15).

Ein weiterer allgemeiner Unterschied liegt in dem schlechterdings anderen Aufbau der Sprachen, also in der Grammatik. Vor allem tritt bereits der Wurzelcharakter im Manfu gegen die Ngo-Nke-Sprachen hervor¹. In der äußeren Gestalt unterscheidet sich in der Tat das Ngo-Nke von andern Typen wie Pulah oder Bantu nicht wesentlich, soweit eben vornehmlich das Vokabular in Betracht kommt. Es kommt in den Ngo-Nke-Sprachen relativ selten vor, daß einsilbige Wertwurzeln, die ursprünglich zu sein scheinen, keine vokabularische Verbindung eingegangen hätten, mit anderen Worten: einsilbige Worte, die ursprünglich solche gewesen sein dürften, finden wir im Ngo-Nke ungleich weniger als im Manfu. Das Bambara mag uns an etlichen Beispielen veranschaulichen, wie oft wir gerade in diesen Sprachen an eine lautliche bzw. silbische Verschleifung denken müssen:

<i>tô</i> < <i>ton</i> nuque	<i>kā</i> < <i>kān</i> arbre
<i>mê</i> < <i>mele</i> quoi?	<i>kê</i> < <i>kele(n)</i> un, seul
<i>pā</i> < <i>paki</i> Interj. marquant l'approbation: c'est bien fait	<i>kô</i> < <i>koŋo</i> blanchir, laver, baigner
<i>bô</i> < <i>bon</i> verser, jeter, faire couler un liquide	<i>bakô</i> < <i>bakoro</i> tante maternelle plus âgée que la mère
<i>tā</i> < <i>taga</i> partir, aller	<i>sô</i> < <i>soke</i> cheval (male)
<i>wā</i> < <i>waga</i> ouvrir en écartant	<i>yê</i> < <i>yere</i> même, en personne, absolument

Als Unterscheidungen aus der Grammatik führen wir das Personalpronomen und ein paar Zahlwortwurzeln an; dabei bemerken wir, daß die beiden Sprachtypen sporadisch ineinandergreifen und es darum nicht befremden darf, wenn sich z. B. im Manfu ein Dialekt fände, der vielleicht nach dem Personalpronomen um einen Grad dem Ngo-Nke näherkäme als die von uns zum Vergleiche herangezogenen Idiome. Das Soso nimmt eine gewisse Mittelstellung zwischen beiden Typen ein; das finden wir im Pronomen und Numerales bestätigt.

	Ngo-Nke:	Soso:	Manfu:
5	√ <i>kwor</i>	<i>suli</i>	√ <i>is</i> ; -t-
10	√ <i>tan</i>	<i>fu</i>	√ <i>wo</i>
100	√ <i>kem</i>	<i>keme</i>	√ <i>aija</i> ; <i>afa</i>

Hinsichtlich der übrigen Zahlwörter herrscht in den Sprachen des Manfu-Typus eine bemerkenswerte Vielgestaltigkeit und auch stärkste Abweichung. Auf die Erklärung dieser Tatsache werden wir bald zurückkommen; zunächst möge noch die Gegenüberstellung der Personalpronomina folgen.

¹ Wobei freilich des Näheren zu untersuchen wäre, inwieweit der Wurzelcharakter als Rückbildung und insofern als degenerative Phase zu verstehen ist.

Soninkhe:	Bambara:	Mandingo:	Soso:
<i>nke</i>	<i>nte</i>	<i>nte</i>	<i>n</i>
<i>anke</i>	<i>i</i>	<i>ite</i>	<i>i</i>
<i>ake</i>	<i>a</i>	<i>ate</i>	<i>a</i>
<i>oku</i>	<i>ntelu</i>	<i>ntolu</i>	<i>won, mukhu</i>
<i>akhaku</i>	<i>ilu</i>	<i>altolu, altelu</i>	<i>wo</i>
<i>ikhunga</i>	<i>(nimbe)</i>	<i>itolu</i>	<i>e</i>
Ewe:	Yoruba:	Ibo:	Twi:
<i>me; ñe</i>	<i>emi</i>	<i>me; m-</i>	<i>mt</i>
<i>wo</i>	<i>two</i>	<i>ni, gi; t</i>	<i>wo</i>
<i>e, ye; wò¹</i>	<i>ō</i>	<i>ya; o</i>	<i>(o)no</i>
<i>mi(e)</i>	<i>awa</i>	<i>ayi</i>	<i>yen</i>
<i>mi</i>	<i>ēyi</i>	<i>anu</i>	<i>mu</i>
<i>wò</i>	<i>awō</i>	<i>hā</i>	<i>von</i>

Nachdem wir diese Unterschiede festgestellt haben, überbleibt uns nur noch die Frage, inwieweit das Ngo-Nke mit jenen Sprachtypen zusammenfallen könnte, die wir bisher nicht in einen Vergleich gebracht haben und insoweit einen solchen Vergleich empfehlen möchten, als sie z. B. nominale Affixe von klassifikativer Art kennen, aber nicht ihre systematisch-grammatische Auswirkung; es kämen da vor allem das Haussa, das Bornu und eventuell noch das Nuba zu beachten. Wir lassen uns jedoch auf die Frage schon deshalb nicht ein, weil die letzteren zwei Sprachen im Verb einen entscheidenden Unterschied gegen die Ngo-Nke-Sprachen beweisen. Was endlich das Haussa betrifft, so müßte dasselbe allein aus dem Personalpronomen und wieder aus dem Numerale, gänzlich aber wiederum aus dem Verbum einer Hypothese, der typischen Einheit von Ngo-Nke und Haussa alle Wahrscheinlichkeit nehmen. So bleibt denn das Manfu, — wenn wir von den Bantoiden hier noch absehen —, der mit dem Ngo-Nke nächstverwandte Sprachtyp². Über diese Nächstverwandtschaft wollen wir abschließend eine Bemerkung anfügen, die vielleicht geeignet sein kann, die sogenannte sudanische Sprachenfrage etwas zu verständigen und auch ethnologische Lösungen vorzubereiten.

Die Manfu-Sprachen, deren Skizzierung wir im nächsten Paragraphen folgen lassen, enthalten zwei älteste Schichten (Elemente), die teilweise miteinander kämpfen, teilweise auch wieder ineinanderfließen oder nebeneinander greifen: wir meinen das Wule und das Ngo-Nke. Letztere Sprachen sind allem Anscheine nach von Osten herübergewandert und haben sich mehrfach mit den Sprachen der früheren (autochthonen) Wule vermengt, um so mehr, als jene Autochthonen vor dem Einbrechen der mehr totemistisch gerichteten Ngo-Nke-Völker bereits schon ein Stück in das westliche Afrika hineingereicht haben mögen; wie denn ja der sprachliche Einfluß (Untergrund) des Wule im Ngo-Nke bis nahezu mitten in die Mande-Sprachen hinein evident wird.

¹ *Wò* wird für Personen und Tiere gerne gebraucht, was eine gewisse Analogie zum Bantu, aber auch wieder eine Disharmonie mit dem Bantu besagt, insoweit in diesem Typus Mensch und Pflanze (Baum) näher zusammengehalten werden.

² Daß diese Nächstverwandtschaft nicht eine Mehrverwandtschaft des Pulah in einzelnen sehr bedeutsamen Belangen ausschließt, ist klar, wir betonen es hier aber besonders.

In jenen Gebieten, in denen die Wule beim westlichen Zuge der (totemistischen) Ngo-Nke-Völker nicht eigentlich wohnten, scheint die Ngo-Nke-Sprache reiner zur Ausprägung gekommen zu sein. Diese Gebiete sind die Oberläufe des Senegal und Niger sowie weite Strecken und sporadische Plätze von der Sierra Leone bis gegen den Tsad-See hin. Allerdings waren dann gerade diese Sprachgebiete und ihre Völker dem Einflusse von später, oder vielleicht schon bald, von Norden und Nordosten herangebrochenen Menschenwellen ausgesetzt. Diese Völker, die wir noch kennenlernen werden und die überwiegend mutterrechtlich angelegt waren, also den Ackerbau suchten, bilden in Afrika wohl das relativ stärkste Ferment; ihre Expansion hat dem bantuischen Sprachentypus die merkwürdige Herrschaft auch über andere Völker und Sprachen gegeben, die wie z. B. die Khoiñ und Wule, zum Teil auch die Ngo-Nke, jenes Land innehatten, das heute bantoide oder Bantu-Sprachen beherbergt. Diese späteren Sprachvölker nun haben dem Manfu eine dritte Komponente abgegeben; sie ist die jüngste und letzte und hat die Sprachen nicht unwesentlich beeinflusst. Welches Element besonders im Manfu aus dieser jüngsten und letzten Quelle stammt, werden wir gleich unten sehen. Vorher müssen wir noch die Frage nach der innertypischen Gliederung des Ngo-Nke etwas erörtern.

Zunächst unterscheiden wir zwei Hauptzweige dieses Sprachastes, das nördlich liegende und beinahe südöstlich verlaufende Soninkhe und das südlich liegende, nordwestlich verlaufende Mandingo. Mehr in der Mitte erscheint das Bambara gelagert, das man auch als Teilgruppe etwa des Soninkhe fassen könnte, das wir jedoch seiner Eigenheiten halber und vielleicht auch wegen seiner bisweilen deutlichen Mehrbeziehung zu der typischen Zwischengruppe des Mande als eigene, und zwar die dritte Gruppe des Ngo-Nke betrachten wollen.

Das Soninkhe gliedert sich seinerseits wieder dreifach: in das Kassonke, das Somono und das Bozo. Das Bambara gliedert sich in das Bamana und das Malinke. Das Mandingo weist als besondere Zweige das Quassulunke, das Sankaranke und das Kong (nördlich und westlich von den Kong-Mountains) auf. Andere Sprachen, die unter dem Namen der Mandingo-Sprachen sonst noch begriffen worden sind, fallen für uns entweder unter eine der genannten Teilgruppen oder gehören bereits dem Zwischengebiet von Ngo-Nke und Manfu an; oder endlich sie müssen zu dem sekundären Typ der Bantoiden gerechnet werden.

Wenn wir abschließend den morphologischen Befund des Ngo-Nke ins Auge fassen, dann können wir ein Dreifaches als auffällig bezeichnen. Einmal ist es der vokalische Schluß der Wörter; wo dieser fehlt, haben wir für gewöhnlich einen Entfall, also eine lautliche Verschlechterung (Verschleifung) anzunehmen. Zweitens sind es die nominalen bzw. nominalbildenden Suffixe, die in diesen Sprachen mehr weniger als konstante Eigentümlichkeit auftreten und worin am ehesten eine Meistverwandtschaft mit dem Pulah begründet sein könnte. Die dritte Besonderheit ist die in diesem Gebiete hin und hin auftretende Veränderung der Anlautkonsonanz, wie sie z. B. noch in dem typisch sonst näher zum Manfu weisenden Mende scharf hervortritt. Es ist

nun nicht von geringer Bedeutung, daß namentlich das Ful diese drei Merkmale mit dem Ngo-Nke teilt, zwei derselben sogar systematisch und voll entwickelt hat, — den Anlautwechsel und die Suffixklassen. Die Tatsache veranlaßt uns zu einer Bemerkung über den gemischten Entstehungscharakter des Ngo-Nke.

Es ist zweifellos, daß zwischen dem Pulah und dem Ngo-Nke starke und ursprüngliche Berührungspunkte bestehen. Allein ebenso stark war jene Schicht, die auch im Manfu mitbildend gewirkt hat, die im Bantu eigentlich das herrschende Element ist, die Schicht der mutterrechtlichen Sprachvölker. Wenn wir im Ngo-Nke zumeist die Genetiv-Voranstellung treffen, so besagt das ein Unterscheidendes gegen das Pulah bzw. dessen Hauptsprache, das Ful. Die Genetiv-Voranstellung ist eben, wie wir bereits sagten, eines jener Momente, das von einer Sprachschicht herrührt, die von der mit dem Ful gemeinsamen Unterschicht durchaus verschieden ist. Das Gebiet der Ngo-Nke-Völker war stark und jedenfalls lange von Völkern heimgesucht, die in Afrika sich am mächtigsten erwiesen haben, die mit dem Bornu anderseits zusammenhängen und ihre außerafrikanischen Verwandten in den alten Sumerern und weiterhin in nordindischen Subhimalaya-Völkern (z. B. Rong) haben.

So könnte man also das Ngo-Nke als einen Mischtypus ansehen. In der Tat ist der Ngo-Nke-Sprachtypus kein ganz reiner und eindeutig gewordener; und das wollen wir ja auch nicht behaupten¹. Allein, was der Wahrheit entsprechen dürfte und was wir behaupten wollen, das ist die relative typische Reinheit des Ngo-Nke. Dafür bürgen uns u. a. auch die genannten, mit dem Ful gemeinsamen morphologischen Eigentümlichkeiten. Das Ful selber bzw. das Pulah ist freilich von anderer Seite, jedenfalls auch von später eingewanderten Elementen beeinflusst worden. Solche Elemente waren die Hamiten (nicht Prähamiten oder Protohamiten) und vielleicht auch Indonesier. Aber noch ein ganz anderer Grund ist es, der uns im Pulah einen Mischtypus erkennen läßt.

Das Pulah enthält mehrfache und nicht unbedeutende bantuische Verwandtschaftselemente; es ist dem Bantu mehrfach näherkommend als das Ngo-Nke. Das deutet zum wenigsten darauf hin, daß hier eine stärkere Mischung mit jenem Faktor stattgehabt hat, der jener älteren gemeinsamen Schicht von Ngo-Nke und Pulah fremd ist. Freilich ist zu berücksichtigen, daß eben das Bantu selber auch der aufnehmende Teil gewesen ist; indes müßte das wenigstens Elemente betreffen, die dem Pulah und Ngo-Nke gemeinsam sind, wenn unser voriger Gedankengang ungültig sein sollte.

Demgegenüber ist festzuhalten, daß das Ngo-Nke ein ziemlich einheitlicher Sprachtypus ist, der relativ am meisten von seiner älteren und hauptsächlichsten Entstehungsschicht enthalten dürfte, wie den auch in seinen Geltungsbereich noch die relativ deutlichsten Träger des (älteren) Totemismus fallen. Nehmen wir dazu, daß alle grenzhafte verwandten Typen, das Pulah, das Manfu und die Bantoiden ungleich mehr Mischcharakter zeigen, dann steht unsere

¹ Eine ungefähre typische Reinheit im strengen Sinne kommt innerhalb Afrika wohl nur dem Khoi zu, wie wir bereits früher andeuten konnten.

primäre Statuierung eines Sprachtypus Ngo-Nke hinlänglich fest. Diese Tatsache wird auch nicht durch den sonst gewiß beachtenswerten Umstand erschüttert, daß im Pulah urtümliche Spracheigenheiten (Anlautwechsel, Nominal-suffixe) in einer außergewöhnlichen und darum typisch markantesten Weise herausgebildet worden sind.

Die Frage nach den indonesischen Einflüssen ist insoferne eine heikle und schwierige, als im Ngo-Nke und Pulah eine gemeinsame Sprachschicht vorliegt, die ihrerseits eben auch eine ältere Mischungsschicht des Indonesischen selber bereits berührt¹. Darnach werden die im § 7 zu berührenden bezüglichen Parallelerscheinungen zu beurteilen sein.

In unmittelbarer Nähe des Ngo-Nke liegen die Quellenbereiche bantuischer und pulahischer Sprachbildung. Im Bantu ist das Klassenpräfix herrschend geworden, das einem dem Ngo-Nke fremden Faktor angehörte; im Pulah ist das Suffix zum eigentypischen Kennzeichen geworden, es hat so also ein Element eigenartig und gewissermaßen exzessiv weitergebildet, daß im Ngo-Nke wie im Pulah, d. h. in ihrer gemeinsamen älteren Schicht, vorhanden war. Das Ngo-Nke ist also weder von der bantuisierenden Schicht typisch stark verändert worden, noch hat es starke Eigenheiten angenommen, noch erscheint es endlich von einer dritten sprachtypischen Quelle nennenswert beeinflußt worden zu sein, wie das für das Manfu hinsichtlich des Wule gilt. Darum können wir sagen, daß im Ngo-Nke ein relativ ursprünglicher, reiner und eindeutiger Sprachtypus zu erkennen ist.

Für die relative Ursprünglichkeit und Reinheit des Ngo-Nke-Typus spricht auch sein Mangel an innerer Gleichförmigkeit, wie sie innerhalb Afrikas am meisten das Bantu zeigt. Diesen Punkt müssen wir noch etwas erklären, weil weitergehende Schlüsse und Tatsachen daran hängen.

Die sprachliche Zerklüftung zeigt sich nirgendwo in Afrika so sehr wie auf der größten Breitenlinie, d. h. auf dem zentralafrikanischen (sudanischen) Gürtel; es ist wohl nicht zusammenhanglos, daß gerade diese Linie den Weg der Totemisten oder doch ihrer Hauptmasse kennzeichnet. Der Totemismus, der relativ deutlich und herrschend im Ngo-Nke-Gebiete, in Teilen des weiteren Nilquellenbereiches und am Kongo auftritt, besagt wesentlich einen Separatismus, und dieses Moment scheint sich auch in der Sprache zu äußern. Wenn wir in der Tat fragen, woher das Vielgestaltige an Sprachen in den bezeichneten Gebieten Afrikas kommt, dann kann die Antwort nur die von uns gegebene sein. Denn überall, wo mutterrechtliche Völker in größerer Masse auftreten, haben sie eine weitgehende sprachliche Einheit geschaffen. Das gilt von den Bantu im Süden wie von den Bornu im Norden und den Nuba im Osten. Es kann für die Erklärung der sprachlichen Vielgestaltigkeit und Zerklüftung eines Gebietes oder Typus auch nicht der Einfluß der Hirtenvölker angerufen werden, weil eben auch diese ausnahmslos der sprachlichen Uniformierung in weitem Umfange zuneigen. So blieben denn neben den totemistischen Sprachmenschen nur noch die urkulturlichen Völker als Erklärungs-

¹ Vgl. hier wohl den Wechsel in der Anlautkonsonanz, der sehr alt sein dürfte.

grund für die sprachlich divergenzreichen Zonen in Afrika übrig. Diese letzte Möglichkeit muß darum noch besonders beachtet werden.

Die urkulturellen Völker zeigen in Wirklichkeit eine gewisse innere Individualisierung. Allein es ist für unseren Fall ein Zweifaches zu beachten: Erstens zeigen die Sprachen der Khoiń (und Wule) eine immerhin beachtenswerte innere Nahverwandtschaft; man denke an die San-Dialekte oder wieder an die Schnalzlautsprachen des zentralen bzw. östlichen Afrika, die doch eine bemerkenswerte oder geradezu unerwartete typische Nähe mit dem Damara verraten. Zweitens ist nicht weniger zu beachten, daß die Sprachen der Urkulturvölker in Afrika nur an einer Stelle eigentlich breiteren Einfluß gewonnen, d. h. in weiterer Basis sich einigermaßen behauptet haben, im zentralen Afrika. Man möchte nun zunächst denken: daß ist ja unser Gebiet der fraglichen Sprachdivergenzen; allein das wäre oberflächlich. In Wahrheit nämlich rührt die sprachliche Einförmigkeit, soweit in der zentralsudanischen Querlinie von einer solchen gesprochen werden kann, gerade von der uniformierenden Kraft des Wule, oder doch auch davon; denn in der Einflußzone des Bantu haben wir auch mit dieser Quelle sprachlicher Gleichformung zu rechnen.

So bleibt denn eigentlich die totemistische Wanderungsquelle von Sprachmenschen allein noch als ganzer und hinreichender Erklärungsgrund der in Rede stehenden Erscheinung übrig; und es wäre unwissenschaftlich, diesen Erklärungsgrund auch nur zu übersehen. Bleibt aber diese Erwägung zu Recht bestehen, dann deutet die innertypische Vielgestaltigkeit des Ngo-Nke seine Ursprünglichkeit an. Das ist auch um so mehr zu beachten, als später durch asiatische (frei-vaterrechtliche, indonesische Einwanderer) oder wieder hamitische Eindringlinge größere Völkereinheiten in politischen Verbänden geschaffen worden waren, die eine sprachliche Nivellierung der zusammengefaßten Stämme zur natürlichen Folge hatten. Man muß hier vor allem das Mandingo-Reich als das vielleicht stärkste derartige Beispiel im Auge behalten.

Welches ist nun die Arbeit, die hinsichtlich der Klarlegung des Ngo-Nke-Sprachtypus zu leisten ist? Wir meinen, die Erledigung der folgenden drei Behauptungen: 1. Die von uns unter dem Typusnamen Ngo-Nke zusammengefaßten Sprachen bieten materiell und formell eine relative Einheit, d. h. sie gehören nach Laut, Wort und Form enger zusammen; 2. das Pulah verrät gerade in wichtigsten Belangen eine relative Nahverwandtschaft mit dem Ngo-Nke und ist darum in seiner älteren Komponente mit dem Ngo-Nke als frühere genetische Einheit zu fassen; 3. die Ngo-Nke-Sprachen weisen zufolge unbestreitlicher Verwandtheiten mit den Čol-Sprachen¹ unmittelbar und in ziemlich gerader Linie nach dem Osten, genauer wohl nach dem Osthorn als der Einwanderungspforte. Von diesen Fragen werden wir nur die zweite von einer Beweisseite her etwas beleuchten; wir werden die mehrerwähnten nominalen Suffixe, wenigstens die hauptsächlichsten, mit Pulah-Suffixen in Parallele setzen. So ergibt sich das folgende unvollständige Schema:

¹ Wobei wir nicht übersehen dürfen, daß die Verwandtheiten des Ngo-Nke in Ostafrika sich nicht ausschließlich auf die Čol-Sprachen erstrecken; auf ein bezüglich bestätigendes Beispiel (die totemistisch stark unterschichteten Warega) werden wir an späterer Stelle aufmerksam machen können.

Ngo-Nke:		Pulah:
<i>ke; ka (ko)</i>	Mann, männlich (Person)	<i>kq</i>
<i>ngo, n</i>	Tiere; Konkretes; Örtliches	<i>nge, ngo, ngu</i>
<i>ko</i>	Pflanzen und Pflanzliches	<i>ko (kq), ho (hq)</i>
<i>mo, (ma)</i>	Mann, Mensch, Beruf usw.	<i>o, oo, owo</i>
<i>d'a</i>	Qualifikativa	<i>do</i>
<i>rē, ro, ru; to</i>	Individualis	<i>re, ro, ru; 'dq</i>
<i>ba</i>	Großes	<i>ba, (wa)</i>
<i>kala, kēla</i>	Kleines	<i>ngel</i>
<i>ya, ŋa</i>	Abstrakta (Qualifikativa)	<i>nga, (da)</i>
<i>ni¹, nde</i>	öfter Abstrakta	<i>ndi, di</i>
<i>ku, (ka)</i>	Verbalsubstantiva; Infinitive	<i>go</i>
<i>la</i>	Deverbalia	<i>ol, (lo)²</i>

§ 4. Die Manfu-Sprachen.

Quellen und Literatur.

- BRUNTON E., A Grammar and vocabulary of the Susoo-Language. Edinburgh 1802.
 CHALLOU, P. du, Voyages et découvertes dans l'Afrique Equatoriale. Paris 1863.
 CHRISTALLER J. G., Sprachproben aus dem Sudan. ZaS. III (1899). Berlin.
 — Die Volta-Sprachen-Gruppe. ZaS. I (1887). Berlin.
 — Grammar of the Asante and Fante Language called Tschil. Basel 1882.
 CORY J., Observations upon the windward coast of Africa, with vocabulary. London 1807.
 DELAFOSSE M., Vocabulaires comparatifs de plus de 60 langues ou dialectes parlés a la cote d'ivoire et dans les regions limitrophes. Paris 1904.
 ELLIS A. B., The Yoruba-speaking peoples of the Slave-coast of West-Africa. London 1894.
 FORBES F. E., Discovery and vocabularies of the Vahie and Dahoman languages. London 1851.
 HANSON A. W., On the Vei and Mendi dialects. Philol. Soc. Proceed. IV. London 1848—1850.
 JOHNSON H. and CHRISTALLER J. G., Vocabularies of the Niger and Gold-Coast. London 1886.
 MIGEOD F. W. H., The Mende Language. London 1908.
 — The Languages of West-Africa. Vol. I. London 1911.
 MÜLLER FR., Die Sprachen Basa, Grebo und Kru im westlichen Afrika. Wien 1877.
 NORRIS E., Outline of a few of the principal languages of Western and central Africa. London 1841.
 RAIMBAULT J.-B., Dictionnaire français-soso et soso-français. Rio-Pongo 1885.
 RASK R., Vejledning til Akra-Sproget på kysten Ginea. Kiöbenhavn 1828.
 STEINTHAL A., Die Mande-Neger-Sprachen. Berlin 1867. (Vergleichend mit Malinké.)
 THOMANN G., Essai de manuel de la langue néouolé (Côte d'Ivoire). Paris 1904.
 THOMAS N. W., Anthropological report on the Ibo-speaking peoples. London 1913.
 — Anthropological report on the Edo-speaking peoples. London 1910.
 USERA y ALGARCON G., Ensayo grammatical del Idioma de la raza africana de Nano. Madrid 1845.
 WILSON J. L., Comp. Vocabularies of some of the princ. Negro dial. of Africa. New-Haven 1849.
 — Comparison between the Mandingo, Grebo and Mpongwe dialects. New-York 1847.

Der Name Man-fu ist eine Zusammensetzung aus einem vorzüglich präfigal und einem suffikal figurierenden Personen-Plural; der Name ist also ein pleonastischer Ausdruck für die Bedeutung Volk, ein Äquivalent mit dem Namen Bantu, bzw. eine Analogie zu diesem.

Die Manfu-Sprachen setzen sich aus einem dreifachen Elemente zusammen, das wir oben bezeichnet haben; das muß vor allem festgehalten werden. Innerhalb des Manfu sind nun drei große Zonen gleichsam zu unterscheiden, die erste und mittlere zeigt den stärksten Einfluß des Wule; wir nennen sie

¹ Cf. *né* im Bambara als Formans d. part. praes.

² Cf. z. B. *hāyā-lq*, das Gähnen.

die Egba-Gruppe; sie verfällt in die Ažanti-Idiome, die Volta-Idiome, die Yoruba-Idiome und die Ibo-Idiome. Die zweite Zone ist die östliche; wir bezeichnen sie als die Adamauye-Gruppe; sie zerfällt in die Baya-Idiome, die Runga-Idiome und die Banda-Idiome. Die Baya-Idiome reichen bis zur Durchbrechung des Manfu durch die Einflußzone des Pulah (Yolof). Die dritte Zone wird von der Mande-Gruppe gebildet; sie zerfällt ebenfalls in einige Untergruppen, und zwar in die Soso-Vai-Idiome, die Gora-Idiome, die Kru-Idiome und die umfangreichen Bete-Idiome.

Wie unterscheiden sich nun diese drei Zonen von einander? Vor allem haben wir bereits von der westlichen Gruppe erwähnt, daß sie beinahe eine Mittelstellung zwischen Ngo-Nke und Manfu einnimmt, was am deutlichsten freilich wieder in den Soso-Vai-Idiomen hervortritt. Die mittlere Zone kennzeichnet sich durchaus als mächtige Einflußsphäre des Wule; das will jedoch nicht etwa sagen, daß nur in dieser Zone die Wule-Schicht vorhanden wäre, auch nicht, daß dieselbe innerhalb dieser Zone selber überall gleich stark vorhanden wäre; wir merken sogar innerhalb der Egba-Gruppe eine stetige Abnahme des Wule-Elementes nach dem Westen und Norden zu. Die dritte (östliche) Zone zeigt mehr ein Einfließen nördlicher und nordwestlicher Sprachen, des Pulah, des Hausa, des Bornu; daneben hat sich auch der Einfluß des Wule noch früher und zum Teil sehr stark geltend gemacht. Eigentlich müßten wir sagen: Die älteste Konstituente dieser Manfu-Gruppe, das Wule, ist ziemlich mächtig, im Banda z. B. geradezu vorwiegend. Darin stimmt die Adamauye-Gruppe mit der Egba-Gruppe am meisten überein. Im übrigen bleibt das beachtenswerteste Charakteristikum der Adamauye-Gruppe die vielfache und ungleiche Durcheinanderwürflung der sprachgeschichtlichen Komponenten. Wenn wir dazu noch erwägen, wie dieses Gebiet bantuischer Angrenzer ist und daß dasselbe ehemals den randlichen Expansionswellen und Expansionswirkungen des Bantu ausgesetzt gewesen war, dann darf uns das Bunte und wieder das Verwickelte dieser dritten manfuischen Sprachzone nicht wundernehmen.

Menschen und Völker dreier großer geschichtlicher Kreise haben hier nacheinander und nebeneinander sich durchzuringen und zu behaupten gesucht, bald sich vermengend, bald gebend und empfangend, bald sich verdrängend und verdrängen lassend. So ist es gekommen, daß wir im Manfu zwar überall auf die drei bezeichneten Schichten stoßen, daß sich dieselben aber nicht überall in derselben gleichmäßigen Struktur vorfinden; dabei haben wir noch ganz abgesehen von sekundären Beeinflussungen und Zersetzungen, wie sie von Typen und Sprachen ausgegangen sind, die erst auf afrikanischem Boden sich als eine jedesmalige sprachliche Einheit ausgeprägt haben (Bantu, Pulah, Hausa). Wir haben es demnach im ganzen Manfu mit denselben primären Grundelementen zu tun; aber ebenso auch mit ihrer ungleichen Mächtigkeit hier und hier, mit ihrer geschichtlich ungleichwertigen, d. i. ungleichartigen Ineinanderwachsung, wozu letzten Endes sekundäre Elemente von bloß lokaler und einzeln beschränkter Geltung kommen. Dieser sprachlichen Zusammensetzung und Genesis entspricht es völlig, wenn die Manfu-Völker nicht nur in sich einer streng einheitlichen Kultur entbehren, sondern in ihren verschiedenen Teilen auch öfters nach außen und weniger nach innen weisen.

Immerhin ist es für uns bemerkenswert, daß wir von einer gewissen einheitlichen Mischkultur Westafrikas (soweit namentlich die Gebiete unseres Manfu-Typus in Rücksicht kommen) reden können; sie ist, im ganzen genommen, totemistisch stark nuanciert, wenn auch, zumal in der mittleren und westlichen Gruppe, wesentlich mutterrechtlich, und zeigt so denn auch viel Verwandtes mit dem Bantu-Gebiet, am meisten eben mit jenen bantuischen Sprachvölkern, die ähnlich wie das Manfu untergeschichtete Elemente des Wule aufweisen (Kamerun und die sich südlich an der Küste und südöstlich zum Kongo anschließenden Gebiete). Die Bantoiden zunächst, wenigstens die westlichen und mittleren; dann auch das Bantu, setzen sich ähnlich zusammen wie das Manfu, wobei freilich sehr ins Gewicht fällt, daß hier einerseits die auf das Wule zurückgehenden Elemente durchaus schwächer vertreten sind und daß andererseits gerade in den Bantusprachen bzw. in den Bantuvölkern eine Tendenz (linguistisch das Klassenpräfix, ethnologisch das Mutterrecht bzw. wirtschaftlich der Ackerbau) sich systematischer herauskristallisiert hat, wiewohl auch im Bantu der auffallenden sprachlichen Einförmigkeit keine ebensolche ethnologische (soziale, wirtschaftliche) entspricht. Linguistisch interessiert uns vor allem die engere Zusammengehörigkeit des Manfu und des Bantu, an sich schon ein Beweis für die Bewegungsrichtung der bantuischen Völkerwelle, wenigstens einer bantuischen Völkerwanderung. Diese Beweisfrage gewinnt neues Licht aus der Klarstellung des Sprachproblems der Bantoiden.

§ 5. Die Bantoiden.

Quellen und Literatur.

- CZEKANOWSKY J., Wissenschaftliche Ergebnisse der Deutschen Zentralafrika-Expedition 1907—1908. Unter Führung Adolf Friedrich, Herzogs von Mecklenburg. Bd. VII, 1917, Leipzig.
- GOLDIE H., Principles of Efik Grammar. Old Calabar 1857.
- NYLÄNDER G. R., Grammar of the Bullom Language. London 1814.
- ROSCOE, The Northern Bantu. London.
- SCHLENKER C. F., Grammar of the Temne Language. London 1864.
- An English-Temne Dictionary. London 1880.
- SCHWEINFURTH G., Im Herzen von Afrika. Reisen und Entdeckungen im zentralen Äquatorialafrika. Leipzig 1878.
- STARR F., Ethnographic Notes from the Congo Free State: an african Miscellany. Proc. of the Davenport Akad. of Scienc. Vol. XII (1909), 96—222.
- THOMAS N. W., Semi-Bantu. Man XXI, January 1921.
- Specimens of Languages from Sierra Leone. London 1916.
- Anthropological Report on Sierra Leone. 3 parts. London 1916.
- WINTZ ED., Dictionnaire Français-Dyola et Dyola-Français (Préface de Ch. Sacleur). Casamance-Paris 1909.

Es ist ein lehrreiches Verhängnis für die Entwicklung der Afrikanistik geworden, daß man so selten und unsicher an der Frage der bantoiden Sprachen gerührt hat; daß diese Frage nie nachdrücklich verfolgt worden ist, hat eine bessere Klärung der afrikanischen Verhältnisse von Sprachen und Völkern nicht wenig gehindert. Wohl haben einige daran gedacht, daß aus den Bantoiden manche Dunkel einer allgemeineren Afrikanistik aufgehellt werden könnten; aber sie sind nicht zu einer Ausführung ihrer bezüglichen Gedanken gekommen.

BLEEK äußert sich einmal: „In the course of the second section of this part, it will be our business to ascertain (by analysis of the different forms of concord belonging to each class) the original form of each derivative prefix, as indicated by the various pronominal elements which must once have been identical with it. It is necessary thus to elucidate the most ancient forms of the prefixes, if we desire to extend this comparison to those members of the Bantu family which are found out of South Africa (as Timéne, Bullom, &c.), and still more to other Prefix-pronominal languages (such as the Gôr family, &c.). Those comparisons which already offer themselves will, therefore, be deferred until the end of this part of our Grammar“ (CG. I, 286sq.).

BLEEK hatte hier lediglich die Auswertung der Bantoiden für die Verständigung der innerbantuischen (Präfix-) Formen beabsichtigt. Unsere Aufgabe wird es sein, die Stellung der Bantoiden nicht nur zum Bantu, sondern innerhalb der afrikanischen Sprachen überhaupt anzugeben.

Die erste Frage, die wir uns hinsichtlich der Bantoiden vorlegen müssen, lautet: Welches sind die bantoiden Sprachen? Im unmittelbaren Anschlusse an die Beantwortung dieser Frage, wie sie durch eine mehr weniger vollkommene Aufzählung der Bantoiden geschehen kann, werden die Arten des bantoiden Aftertypus anzugeben sein. Als dritte Frage ergibt sich die sprachgeschichtliche bzw. dann auch die völkergeschichtliche Bedeutung der Bantoiden.

Die mächtigste Bantoiden-Gruppe treffen wir im Sierra-Leone-Gebiet; sie ist durch die drei Hauptsprachen Temne, Dyola und Serer gegeben. Alle anderen bantoiden Sprachen dieser Gruppe, wie das Landoma, Limba, Bullom, Nalu usw. fallen zu einer jener drei Hauptsprachen. Durch das Manfu-Gebiet hin treffen wir öfters Bantoide an, deren wichtigste wir auf der allgemeinen Übersichtskarte angemerkt haben. Es sind das Lefana im Togo-Bezirk, das Alege (KOELLE's), das Efik, die Banend-Gruppe südöstlich der nördlichen Kamerun-Berge, im mittleren Nigergebiet die Kumuku-Sprachen, südlich des Beninflusses und bis in das Gebiet des Mbanflusses hinein die Wute-Idiome (mit dem Mfut an erster Stelle und dem westlichsten Penin KOELLE's). Am mittleren Kongo und bis an die kleineren Seen hinüber finden wir ebenfalls eine Reihe von bantoiden Sprachen, von denen wir anführen: Kibira, Lihuku, Kuamba, Manala, Ilingi, Upoto; (Bomani, Abüda, Abaluki). Endlich leben im Zwischengebiet von Col und Nuba noch eine Anzahl bantoider Völkerreste; so nennen wir als Beispiele besonders das Yermo (Tagoy), das Ari (Talodi) und das Sumale (Tumale).

Die zweite Frage ist für uns die: Sind alle diese bantoiden Sprachen von derselben Art? oder falls dies nicht zutrifft: Welche Arten von Bantoiden unterscheidet man? Wir beginnen mit der Beantwortung der letzteren Frage und unterscheiden ein doppeltes Genus der Bantoiden: ein ansteigendes (Proto-Bantu) und ein absteigendes (degeneratives). Mit anderen Worten: wir können eine Sprache bantoid nennen, weil sie eine frühere Entwicklungsphase des grammatikalen Bantusystemes darstellt; oder es kann eine Sprache insoweit bantoid sein, als sie ihr früheres (voll) bantuisches Gepräge eingebüßt hat. Diesen beiden Arten von bantoider Sprache kann der theoretischen Vollständigkeit halber noch eine dritte hinzugefügt werden, Idiome nämlich, die bantuisches Gepräge im Präfix-Nomen zeigen, die aber nicht als bantuverwandt gelten können; hieher könnten in einem gewissen Sinne jene Sprachen gerechnet werden, die ursprünglich dem Bantu ferner stehen und nur später

mehr weniger bantuisches Gepräge angenommen haben (wie etwa das Fañg, obwohl da auch schon mit einer Vermengung mit Bantu-Leuten zu rechnen ist). Von diesen Arten scheint uns die zweitgenannte am seltensten vorhanden. Sprachgeschichtlich die bedeutsamsten sind die Proto-Bantu, also die Bantoiden der ersten Art. Diese nun treffen wir von der Westküste bei Casamance durch das ganze Westafrika herüber, gleichsam als zeichneten sie den Weg, den die Bantu bei ihrer Wanderung von Asien (Sumer) her eingeschlagen hatten.

In der Tat bilden die Sprachen ganz im Westen, wie das Timne, das Dyola usw. die besten Bantoiden, was durch die Zahl und mannigfache Art ihrer nominalen Präfixe und nicht minder z. B. durch die verbal-temporalen Formwörter zum Ausdruck kommt. Sollen diese Sprachen hinausgeschobene Posten einer ehemaligen bantuischen Expansion sein? Wir vermögen uns nicht einer solchen Meinung anzuschließen; sie müßte davon ausgehen, daß die Bantu von Süden und Osten gekommen sind. Für uns sind drei Umstände entscheidend: erstens geben sich die westlichsten Bantoiden als prototyp zum Bantu; sie zeigen eine Annäherung in der Form und im Logos namentlich des präfigalen Klassennomens durch den Westen herüber bis ins Kamerun-Gebiet; über das Kameruner Gebiet in südöstlicher Richtung hinaus finden wir die reinsten (typischsten) Bantu-Sprachen. Dabei ist besonders zu beachten, daß z. B. das Timne in seinem Gesamtbestande mehr bantuisch ist als die Zwischen-Bantoiden bis zum Kameruner Gebiet und bis zu den Wule-Sprachen hin; diese Zwischen-Bantoiden sind zugleich im Sinne des Manfu-Typus mehr oder weniger ausgebildet worden, haben also jedenfalls unter Einflüssen gestanden, die durch den Hauptstock des östlichen Wule gegeben waren.

Ein zweiter Grund für unsere behauptete westliche Herwanderung der Bantu liegt in dem Umstande, daß die Bantoiden (namentlich der Timne-Dyola-Serer-Gruppe) eine Grenzverwandte des Ngo-Nke und Pulah bilden. Im westlichsten Afrika liegt der Herd, d. i. die ursprüngliche Stelle der in umfangreichsten afrikanischen Sprachen so charakteristischen nominalen Klassenwörter als eines Systems. Hier scheinen zwei Sprachvölker zusammengestoßen zu sein: die von Osten her gewanderten (mehr totemistischen) Völker, wie sie sich im oberen Senegal-Gebiete niedergelassen hatten; und die später in ihrer Wanderung von Sumer und jedenfalls von Nordafrika der Westküste entlang kommenden (mehr mütterrechtlichen) Völker. Beide Sprachen dürften vor ihrem wechselseitigen Aufeinandertreffen bereits substantivische Klassenaffixe gehabt haben, jede allerdings in geringerer Art und Zahl und ohne System. Die ersteren Sprachvölker (in ihren Resten von uns als natürlich nicht mehr reintypische Ngo-Nke bezeichnet) hatten mehr das suffikale Element, die letzteren (von Sumer kommend, das überwiegende Charakteristikum und Ferment im späteren Bantu bildend) zeigten Ansätze der nominalen Präfixbildung, auch der vokalischen. Wie ein Vergleich der Ngo-Nke-Sprachen z. B. mit den westlichsten Bantoiden zeigt, haben jene, d. h. ihre älteren Formen die verhältnismäßig größere Anzahl von Klassenwörtern besessen. Durch die bezügliche Unterscheidung von Person¹ und Sache (von Lebendem und Dinglichem) und

¹ Zumal des Männlichen, dessen sprachliche Präsignierung gerade hier sehr weit zurückgehen mag.

eine noch engere Heraushebung des Tieres war in den quer vom Osten Afrikas gezogenen Sprachvölkern bereits der Anfang eines nominalen Klassensystems gegeben, wie ein ähnliches übrigens in den Wortpaaren *mu*, *giš* (Mensch) und *mu*, *giš* (Baum-Pflanze) des Sumerischen feststeht. Die Bantoiden enthalten nun neben den Klassenpräfixen (Klassenwörter und Präfixvokale) auch Anzeichen von analogen bzw. äquivalenten suffikalen Elementen. Damit sind aber hier gleichsam als ein früheres Stadium die drei Sprachtypen des Bantu, Manfu und Pulah vorgebildet. Das Ngo-Nke von heute hat durchaus verschliffene Formen; in seinen nominalen Klassenwörtern scheint es kein System ausgebildet zu haben; wir haben in ihm eben noch die Reste jener Sprachen, die sich aus dem Klassenaffixe nicht zu einem Klassensysteme fortentwickelt, sich also nicht zu einem anderen Sprachtypus umgewandelt haben. Ein solches System haben ja schließlich auch die Manfu-Sprachen nicht ausgebildet oder sie sind vielmehr auf dem Wege dazu stehen geblieben; in diesem Sinne möchten wir die Manfu-Sprachen geradezu bantoid nennen. Insoweit diese Sprachen aber kein System ausgebildet haben, sind sie eben, wie wir früher schon andeuten konnten, dem Ngo-Nke nächstverwandt (womit nicht gesagt sein soll, daß z. B. das Ful oder Wolof [Pulah] in einer anderen Rücksicht nicht ebenso nahe bzw. noch näher verwandt sein könne).

Noch scheint sich uns hier die Frage besonders aufzudrängen, wie die verschiedenen Gruppen der vorbeschriebenen Bantoiden hinsichtlich des Bantu, auf welches sie doch irgend wesentlich hingeordnet sind, zu charakterisieren sind, wie sie sprachgeschichtlich und, wir möchten auch sagen, sprachgeographisch einzuwerten kommen, welche stammesgeschichtlichen Fixierungspunkte etwa in jener linguistischen Verhältniskomplize niedergelegt sein mögen. Wir werden jetzt nicht auf diese Fragen eingehen, deren Lösung soll aber andeutungsweise im nächsten Paragraphen versucht werden; nur vorweg sei darauf aufmerksam gemacht, daß zumeist das Verhältnis der nordwestlichsten und der nordöstlichen und nordöstlichsten Bantoiden interessieren muß; denn sie flankieren mögliche Völkerstraßen.

§ 6. Die Bantu-Sprachen.

Quellen und Literatur.

- BLEEK W. H. J., A comparative Grammar of South-African Languages. London 1862, 1869.
 — The Languages of Mosambique. London 1856.
 BÜTTNER C. G., Contributions to a Comparative Dictionary of the Bantu Languages. Trans. Phil. Soc. 1879/80. Part III. Capetown.
 FINCK F. N., Die Verwandtschaftsverhältnisse der Bantu-Sprachen. Göttingen 1908.
 HEEPE M., Probleme der Bantu-Sprachforschung. Leipzig 1920. Sonderabdruck aus ZDMG. LXXIV (1920).
 HOMBURGER L., Etude sur la Phonétique historique du Bantou. Paris 1914.
 JACOTTET E., Etudes sur les langues du Haut-Zambèze. Paris 1896—1899.
 KRAPP J. L., Vocabulary of six East-African Languages. Tübingen 1850.
 MEINHOF C., Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantu-Sprachen. Berlin 1906.
 — Grundriß einer Lautlehre der Bantu-Sprachen. Leipzig 1899. 2. Aufl. Berlin 1910.
 — Einige Bantu-Wortstämme. MSoS. VII, 111, 127—149. Berlin 1904.
 — Ostafrikanische Studien. MSoS. VII/IX. Berlin 1904—1906.
 — Die Sprachverhältnisse in Kamerun. ZaoS. I, 138—163.
 MENSE C., Linguistische Beobachtungen am unteren und mittleren Kongo, Kassel 1895,

COORDT, VAN, The Origin of the Bantu. Capetown 1907.

STAPLETON W. H., Comparative Handbook of Congo Languages. Yakusu 1903.

TORREND I., A Comparative Grammar of the South-African Bantu Languages. London 1891.

Dieser Sprachast ist der einzige in Afrika, der als großer und in sich relativ geschlossener Typus schon lange erkannt wurde; denn selbst die hamitischen Sprachen sind erst später als eine Einheit und als ein typischer Eigenbestand bloßgelegt worden, hat ja noch REINISCH an der genauen Erweisung des hamitischen Sprachastes als einer sprachgeschichtlichen Eigengröße seinen ausgiebigen und zumal ergänzenden Anteil genommen.

Man könnte nun meinen, daß das Bantu in Entsprechung dieser Tatsache auch innertypisch und namentlich in betreff seiner Untergliederung der besterkannte afrikanische Sprachtyp sei. Dem ist aber nicht so; das wird uns bereits ein flüchtiger Blick auf die Geschichte der innerbantuischen Sprachforschung lehren; diese historische Orientierung wird uns für die nachfolgenden thetischen Bemerkungen notwendig sein. Wir haben demnach an erster Stelle die historische Problemlage zu kennzeichnen, um alsdann Hinweise auf eine wahrscheinlichere Lösungsrichtung zu geben; in dritter Distanz wird es sich endlich darum handeln, daß die außerbantuischen Beziehungen, soweit sie vielleicht auch völkergeschichtliche Standpunkte gewähren oder kulturhistorische Daten auffinden oder wieder rechtfertigen helfen, namhaft gemacht werden.

Es wäre höchst instruktiv, die Wege nachzugehen, die von den bedeutendsten Bantu-Sprachforschern zur Erkennung der innerbantuischen Gliederungen eingeschlagen worden sind; indessen würde uns eine solche Erörterung über den Rahmen dieser allgemeinen und einleitenden Skizze hinausführen; es dünkt uns aber zugleich, als dürfe eine Auseinandersetzung der geschichtlichen Gliederungsversuche schon darum vermieden werden, weil diese Versuche tatsächlich bereits mehrfach erörtert worden sind; wir verweisen lediglich auf FINCK (Die Verwandtschaftsverhältnisse der Bantu-Sprachen) und HEEPE (Probleme der Bantu-Sprachforschung in geschichtlichem Überblick). Es wird füglich also genügen, den Sinn und die methodische Richtung der einzelnen Untersuchungen zu beleuchten, um hieran eine methodologische Bemerkung kritikhaft anzuschließen; diese kritische Bemerkung wird zu unseren eigenen und positiven Gedanken überführen können.

Drei Namen sind mit der Gliederungsfrage der Bantu-Idiome verknüpft: W. H. J. BLEEK (Comparative Grammar of South African Languages), J. TORREND (A Comparative Grammar of South African Bantu Languages) und F. N. FINCK (o. c.). In zweiter Linie kämen die klassifikatorischen Versuche von FR. MÜLLER (Grundriß der Sprachwissenschaft I), R. N. CUST (A Sketch of the modern Languages of Africa) und E. JACOTTET (Etudes sur les langues du Haut-Zambèze) zu beachten. Diese zweite Reihe von Klassifizierungen werden wir jedoch nicht weiter besprechen. Was nämlich JACOTTET anlangt, so ist derselbe im wesentlichen BLEEK gefolgt, auch methodisch, so daß er in seinem Ergebnisse denn auch diesem zunächst kommt¹. CUST hat sich vornehmlich

¹ JACOTTET's eigene Klassifikation stimmt im wesentlichen mit der schon von BLEEK versuchten Anordnung überein, wenn auch das Bild infolge der inzwischen so bedeutend erweiterten Kenntnis in Einzelheiten hier und da ein etwas anderes Ansehen gewinnt. JACOTTET

an geographische Rücksichten gehalten und müßte sein Resultat im Falle seiner Bestätigung immer noch als ein zufällig richtiges gelten; übrigens werden wir uns mit dem CUST'schen Einteilungsentwurfe noch in einem späteren speziellen Teile unseres Werkes zu befassen haben. MÜLLER ist in seiner Gesamtleistung zu bewundern; in seiner Detailarbeit vermissen wir namentlich in der hier-bezüglichen Frage die Gründlichkeit und wiederum die Zuverlässigkeit.

So überbleibt uns also eine Skizzierung der BLEEK'schen, TORREND'schen und FINCK'schen Gliederungsgedanken; wir geben sie hier mit einem vergleichenden Schema wieder, um dann auf die Methode dieser einzelnen Forscher etwas einzugehen.

BLEEK	TORREND	FINCK
A. Mittlere Gruppe:	A. Main Group:	A. Äußere Abteilung:
1. Westl. nördl. <i>a)</i> Kongo Genus, westl. südl. <i>b)</i> Bunda Genus.	1. Östliche Hälfte <i>a)</i> Kafir-Gr., <i>b)</i> Karanga-Gr., <i>c)</i> Toŋga-Gr., <i>d)</i> Sena-Gr., <i>e)</i> Viti-Gr., <i>f)</i> Gaŋgi-Gr., <i>g)</i> Uŋgu-Gr., <i>h)</i> Sagara-Gr., <i>i)</i> Namwezi-Gr., <i>j)</i> Rega, <i>k)</i> Ganda-Gr., <i>l)</i> Taita-Gr., <i>m)</i> Nika-Gr., <i>n)</i> Pokomo, <i>o)</i> Kamba, <i>p)</i> Swaheli-Gr., <i>q)</i> Šambala-Gr., <i>r)</i> Ibo-Gr., <i>s)</i> Zaramo, <i>t)</i> Konde (Küstenkonde), <i>u)</i> Yao.	1. Südöstliche Unterabteilung <i>a)</i> Kafir-Gr., <i>b)</i> Toŋga-Gr., <i>c)</i> Venda, <i>d)</i> Tšwana-Gr., <i>e)</i> Leŋge, <i>f)</i> Makua-Gr.
2. Östl. nördl. <i>c)</i> Zangian Genus, östl. südl. <i>d)</i> Mosambi-que Genus.		2. Nordwestliche Unterabteilung <i>a)</i> Bubi, <i>b)</i> Kamerun-Gr., <i>c)</i> Fäñ, <i>d)</i> Poŋgwe, <i>e)</i> Mittel-kongo-Gr.
3. Mittl. <i>e)</i> Languages of the Interior.		
B. Nordwestliche Gruppe:		B. Mittlere Abteilung:
<i>a)</i> Dikele, <i>β)</i> Beŋga, <i>γ)</i> Dualla, <i>δ)</i> Isubu, <i>ε)</i> Fernando-Po-Dialekt.	2. Westliche Hälfte <i>a)</i> Herero-Gr., <i>b)</i> Beŋgala-Gr., <i>c)</i> Kwaŋgo (Mbunda), <i>d)</i> Rotse-Gr., <i>e)</i> Boko-Gr., <i>f)</i> Aŋgola-Gr., <i>g)</i> Kongo, <i>h)</i> Lunda, <i>i)</i> Guha-Gr., <i>j)</i> Nwema-Gr., <i>k)</i> Rua, <i>l)</i> Luba, <i>m)</i> Yansi-Gr.	1. Östliche Unterabteilung <i>a)</i> Nŋoro-Gr., <i>b)</i> Ganda-Gr., <i>c)</i> Kamba, <i>d)</i> Rega, <i>e)</i> Taita-Gr., <i>f)</i> Pokomo, <i>g)</i> Nika-Gr., <i>h)</i> Džaga-Gr., <i>i)</i> Namwezi-Gr., <i>j)</i> Rundi-Gr., <i>k)</i> Nwema-Gr., <i>l)</i> Guha-Gr., <i>m)</i> Šambala-Gr., <i>n)</i> Swaheli-Gr., <i>o)</i> Sagara-Gr., <i>p)</i> Kiŋga, <i>q)</i> Gaŋgi-Gr., <i>r)</i> Uŋgu-Gr., <i>s)</i> Küsten-Konde, <i>t)</i> Njassa-Konde, <i>u)</i> Komoro-Gr., <i>v)</i> Paŋgwa, <i>w)</i> Yao, <i>x)</i> Sena-Gr., <i>y)</i> Seŋga-Gr., <i>z)</i> Karanga-Gr.
C. Südöstliche Gruppe:	C. Fernandian Group.	2. Westliche Unterabteilung <i>a)</i> Herero-Gr., <i>b)</i> Toŋga-Gr., <i>c)</i> Süd-Mbumbe, <i>d)</i> Kwaŋgo, <i>e)</i> Rotse-Gr., <i>f)</i> Aŋgola-Gr., <i>g)</i> Loango (Fiote), <i>h)</i> Buma, <i>i)</i> Lunda, <i>j)</i> Luba-Gr.
<i>a)</i> Kafir	B. Kua Group:	
<i>a)</i> Xosa, <i>β)</i> Zulu;	1. Östliche Hälfte <i>a)</i> Tšwana-Gr., <i>b)</i> Nambane-Gr., <i>c)</i> Mosambik-Gr., <i>d)</i> Tšaga-Gr., <i>e)</i> Komoro-Gr.	
<i>b)</i> Setshwana	2. Westliche Hälfte <i>a)</i> Buma, <i>b)</i> Poŋgwe-Gr., <i>c)</i> Duala-Gr., <i>d)</i> Fäñ.	
<i>a)</i> Seroloŋ, <i>β)</i> Sex'lapi, <i>γ)</i> Sesuto;		
<i>c)</i> Tekeza (dessen Hauptvertreter das Roŋga ist).		

Was allen eben skizzierten Gliederungsversuchen gemeinsam ist, kann als ein Vorwiegen des phonetischen Erweismomentes angegeben werden, wobei FINCK in einem umfassenden und vermittelnden Sinne BLEEK'sche und TORREND'sche Argumente und Wege verwendet hat. Um die Art der diese

darf sich aber das Verdienst zuschreiben, die von BLEEK in allzu zerstreuten Bemerkungen und Andeutungen vorgebrachte Begründung in einer ausführlichen und klaren Darstellung versucht zu haben (FINCK o. c. 18).

Einteilungen motivierenden Erscheinungen zu verstehen, muß eine doppelte Lautbewegung unterschieden werden; die eine betrifft den Lautwandel und die Lautveränderungen, wie sie bei Vergleichung mehrerer Sprachen untereinander mehr weniger als Lautgesetze erkannt werden können. Je nachdem dann von zwei sich entsprechenden Lauten, z. B. *o* und *u*, der eine als älter angesehen wird, ergibt sich das relative Alter der durch diesen älteren Laut charakteristischen Sprachen. Auf diesem Wege ist BLEEK zur Behauptung einer größeren Ursprünglichkeit des Kaffrischen gekommen, die er wesentlich festhält:

„... Kafir or Zulu, which languages have in general best preserved the ancient forms. But as they have not done so in every regard, and as there are many instances in which the kindred languages are more original, it follows that alony on the basis of a comprehensive comparison, any sound and satisfactory etymology of the South African Bantu languages can be instituted“ (o. c. § 388).

Die andere Lautbewegung betrifft die einzelne Sprache, insoferne in derselben beim Entstehen und bei der Entwicklung der grammatischen Formen, allgemein also bei der Berührung der Laute untereinander Veränderungen hervorgerufen werden; hierhin fallen nach BLEEK vor allem die Assimilation und die Harmonie der Vokale, dann die Erscheinungen der Nasalition und der Palatalisation. Namentlich diese zweite Art von Lautbewegung war für BLEEK ausschlaggebend. In diesem Sinne bestimmt er z. B. den Unterschied des südöstlichen Astes vom westlichen Zweige der mittleren Gruppe. Gelegentlich hat jedoch BLEEK auch zu einer mehr allgemeinen phonetischen Charakterisierung bzw. Distinguierung gegriffen; man vgl. z. B. o. c. § 21, Abs. 1:

„The Middle branch languages are, as a whole, distinguished by a greater sooftness of pronunciation, and by a tendency to mollification, which shows itself most strongly in the Western portion, and particularly in the Southwestern or Bunda Genus.“

Auch die Unterabteilungen gewinnt BLEEK aus phonetischen Erwägungen, zumal aus der Beachtung spezifischer Lautverschiebungen. BLEEK's Verfahren ist also durchaus phonetisch; dabei kümmert er sich eigentlich nicht um das genealogische Verhältnis der Bantusprachen, um das innerbantuische Abstammungsproblem; er beschreibt und analysiert die einzelnen Sprachen und stellt die durch eine Mehrheit von Merkmalen übereinstimmenden in einer Abteilung zusammen, so daß die Merkmale einer einzelnen Abteilung allen zugehörigen Sprachen eigentümlich sind (bzw. sein sollten); eine bezügliche Mangelhaftigkeit in den Merkmalen stellt die Zugehörigkeit zur Abteilung in Frage.

TORREND verliert sich nicht weniger als BLEEK in phonetische Erwägungen, weshalb es nicht recht verständlich wird, wenn neuerlich seine Arbeit als ganz verschieden von der BLEEK's und als wesentlich minderwertiger als diese ausgegeben wird (vgl. JACOTTET und HEEPE). Die Kritik, wie sie an TORREND's Beweisen geübt worden ist, läßt sich nicht minder an denen BLEEK's rechtfertigen. Wenn TORREND „sich im Gegensatz zu BLEEK von vornherein nur an die Gesetze der Lautverschiebung gehalten und dabei wiederum nur auf einige wenige Erscheinungen geachtet“ hat, „nämlich auf die Erhaltung und Veränderung der Grundlaute *k* und *t*, sowie der alten Nasalverbindungen, und auf das Auftreten von *l* oder *z* in bestimmten Fällen“, so kann darin doch

kaum ein schlechthiniges Negativ für die Einschätzung von TORREND's Leistung gelegen sein. Wenn TORREND's so gefundene bzw. bestätigte Gliederung der Bantu-Sprachen nicht angenommen wird, so bildet sie immerhin eine in wichtigen Belangen gültige Entkräftung des BLEEK'schen Gliederungsschemas. Wenn man TORREND auch zum Vorwurf gemacht hat, daß für seine „Anordnung im wesentlichen wieder geographische Gesichtspunkte maßgebend“ waren (HEEPE, o. c. 5), so ist das eine bedauerliche Entgleisung in der Kritik; das geht aus TORREND's eigenen Worten hervor:

„CUST . . . follows a geographical method throughout. Hence his classification necessarily has its defects, but less than any other that I have know of; and I think it may be adopted until more is known of some languages, principally of those of the Congo basin. Only it should be so modified as to pay regard to the existence of the Chwana-Mozambique-Mpongwe group, and the certain obvious affinities between various languages“ (Introd. p. XVIII, No. 23).

FINCK hat der Methode und dem Ergebnisse TORREND's mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen; er bemerkt gegen JACOTTET:

Einer von seinen „Einwänden ist auch in der Tat durchaus stichhältig. Mit Recht tadelt er nämlich, daß TORREND unleugbar eng zusammenhängende Sprachen verschiedenen Klassen zuzähle. Ganz unberechtigt ist dagegen der Einwand, daß TORREND Sprachen, die sehr verschieden von einander seien, zu einer Gruppe vereinige. Denn bei einer genealogischen Klassifikation, die TORREND doch sicherlich erstrebt, ist eben ganz entschieden damit zu rechnen, daß sich Sprachen im Laufe der Zeiten beträchtlich geändert haben können“ (o. c. 17).

Damit haben wir nun in unserer geschichtlichen Betrachtung bereits zu FINCK selber übergeleitet, denn sein „Ziel . . . ist eine Klarlegung der genealogischen Verhältnisse der Bantu-Sprachen, nicht . . . eine Gruppierung nach der Eigenart einer jeden“ (ibidem 23). Dabei verfolgt allerdings auch FINCK gänzlich den phonetischen Untersuchungsweg, indem er zugleich Betrachtungen von BLEEK und TORREND verwertet bzw. erneuert. Bei FINCK steht somit die Altersfrage der einzelnen Sprachen im Vordergrund; über seine engere methodische Eigenheit mag uns ein Beispiel belehren. „Eine an sich nicht gerade besonders auffällige, aber für einen Teil des von ihr betroffenen Gebietes, wie sich zeigen wird, charakteristische Neuerung ist eine in der Mehrzahl der Bantu-Sprachen vorgenommene Reduktion von vier Vokalen der Grundsprache auf zwei. Wo beispielsweise im Peli (in Transvaal) ein *i* oder geschlossenes *e* erscheint, wird in der Mehrzahl der Bantu-Sprachen, z. B. im Njassa-Konde, unterschiedslos *i* gesprochen (abgesehen von einigen wenigen Fällen, in denen ein geschlossenes *e* des Peli auf ein älteres offenes zurückzugehen scheint), und entsprechend steht dem *u* und geschlossenen *o* des Peli im Njassa-Konde nur ein Laut, *u*, gegenüber“ (a. a. O. 25). FINCK hat das Postulat eines ursprünglichen oder idealen (musterhaften) Bantu-Idioms urgirt, was uns weiter unten auf MEINHOF weisen wird. Zuvor mag ein kritisches Wort HEEPE's über die drei eben besprochenen Klassifikatoren hergesetzt sein.

„Es muß also zum Abschluß unserer methodisch-theoretischen Betrachtung gesagt werden, daß weder TORREND noch FINCK es bisher zu einer einwandfreien Einteilung gebracht haben, weil sie beide einem im wesentlichen genealogischen Einteilungsprinzip huldigen, das zwar ihrer vorgefaßten Meinung über die Entstehung der Verschiedenheiten der einzelnen Bantu-Sprachen, also ihrer Abstammungstheorie entspricht, sich aber an dem im einzelnen festzustellenden Tat-

bestand in Wirklichkeit nicht bewahrheitet. Während aber TORREND in der Durchführung seines Prinzips folgerichtig verfuhr (abgesehen von den Fällen, in denen er nur geringe Übereinstimmung mit dem Kua fand), hat FINCK sich in dem Bestreben, BLEEK'sche und TORREND'sche Prinzipien zu vereinen, in unlösbare Widersprüche verwickelt. Sachlich sind wir also über den von BLEEK erreichten Erkenntnisstand noch nicht hinaus" (a. a. O. 15).

Wenn auch BLEEK's Weg und Resultat abzuweisen sind — und für uns kann hierüber kein Zweifel bestehen —, dann müssen HEEPE's Worte einfach hin abgelehnt werden. Als Irrgänge sind ja die Arbeiten von TORREND und FINCK der weiteren Bantu-Sprachforschung gleich wertlos oder wieder auch gleich wertvoll wie die Leistung BLEEK's.

So fällt denn auch die strenge Forderung nach einer exklusiven Anknüpfung an BLEEK; ja wir haben allen Grund, vor derlei Forderungen zu warnen. MEINHOF, auf dessen „Urbantu“ wir gleich unten zurückkommen werden, hatte in der Tat, ohne irgend organischen Anschluß an einen dieser Forscher, selber eine Gliederung der Bantu-Sprachen versucht. „...unter Zuhilfenahme der Nominalpräfixe würde ich im Anschluß an diese Lautgesetze ein Schema zur Klassifizierung der Bantu-Sprachen für nicht unpraktisch halten.“ Es ergeben sich demnach vier Haupteinteilungen:

- I. *ki*-Sprachen, die das *ki*-Präfix unverändert erhalten.
- II. *chi*-Sprachen, die das *k*-Präfix in *chi*, *tji*, *shi* umlauten.
- III. *si*-Sprachen, in denen ein *s* statt des *k* eintritt.
- IV. *e*-Sprachen, die das *k* ganz verschwinden lassen.

Die Unterabteilung ergibt dann:

1. *t*-Sprachen, 2. *l*-Sprachen, 3. *h*-Sprachen, oder nach den *p*-Lauten: a) *p*-Sprachen, b) *w*-Sprachen, c) *v*-Sprachen, d) *bf*-Sprachen, e) *h*-Sprachen, f) *b*-Sprachen.

Zur weiteren Unterscheidung würden andere Lautverschiebungen zu berücksichtigen sein (ZaoS. I [1895], 273). Auf diese Einteilung ist MEINHOF später nicht mehr zurückgekommen, wie er überhaupt in dem Punkte sehr zurückhaltend geworden war.

„Es hat an Versuchen“, schreibt er, „nicht gefehlt, die Bantu-Sprachen zu gruppieren, man hat auch an sprachvergleichenden Arbeiten einiges Brauchbare und viel Unbrauchbares geleistet. Aber große Bedeutung haben diese Versuche zumeist weder für die Wissenschaft noch für die Praxis gehabt. Ich sehe den Fehler dieser systematischen Arbeit im Bantu darin, daß man sich bei Aufstellung unzureichender Gesetze begnügte oder gar, daß man sich für jeden einzelnen Fall ein Gesetz zurechtmachte. Ich bin der Ansicht, daß die Bantu-Sprachen so streng die in ihnen liegenden Gesetze befolgen, daß man sich nicht eher beruhigen darf, als bis das ganze Sprachgebäude klar erkannt ist“ (GLB's Vorwort).

Seither hat sich MEINHOF auf das Theorem seines Urbantu festgelegt, wie es scheinen will, um die Bantu-Sprachprobleme darin versinken zu lassen, sich selbst zur relativen Unfruchtbarkeit verdammend.

Unsere kritischen Zusätze zu all diesen Einteilungsversuchen können wir kurz fassen. Das *πρωτον ψευδος* in all den Bemühungen um eine Gliederung der Bantu-Sprachen liegt in der einseitigen Betonung der Phonesis; wir müssen demgegenüber auf die Wortvergleiche und auf die vergleichende Grammatik verweisen; letztere muß nach unserem Dafürhalten eine hauptsächliche und ausgedehnte Berücksichtigung finden. Ein zweiter folgenschwerer Irrtum ist es, wenn nicht darauf geachtet worden ist, daß der bantuische Sprachkomplex

vielleicht gar nicht einmal einheitlich zu verständigen ist; es spielten doch wohl in der Ausbildung und Auswirkung dessen, was nun als die große Sprachenzusammengehörigkeit des Bantu ausmacht, zum Teil ganz disparate Faktoren mit. Schon darum müssen wir es glatt abweisen, wenn z. B. MEINHOF bei seiner Statuierung des Urbantu irgendwie voraussetzen scheint, daß alles phonetische Gut des Bantu aus einer Quelle zu datieren bzw. zu erklären wäre. Endlich ist gerade im bantuischen Bereiche mit freiwilligen und gewaltsamen Völkerverschiebungen zu rechnen. Daß etwa Bantu-Stämme später gelegentlich wieder nach Norden zurückstauten, um sich vielleicht abermals nach Süden zu wenden und dort sich zu zersplittern und zu verlieren, ist mehr als eine bloße Möglichkeit. Daß nicht unbedeutende Teile der bantuischen Völkermasse als eigentlich bantuisiert zu betrachten ist, werden wir in der Sonderuntersuchung über das Bantu dazutun reichlich Gelegenheit nehmen.

Eine der Wahrheit entsprechende Einteilung der Bantu-Sprachen muß vor allem mit zwei Erwägungen rechnen. Einmal scheint sich das Bantu als eine Resultante hauptsächlich zweier Sprachvölkerwellen zu geben. Wir vermochten die beiden Komponenten als die Ngo-Nke(-Verwandten) und die Bornu(-Verwandten) zu erkennen, d. h. im Bantu finden wir ein sumerisches Element und ein wohl noch früheres, eigentlich nigritisches, das im Ngo-Nke zum Ful noch einigermaßen vorliegt und jedenfalls über seinen am Osthorn zu verfolgenden, vielleicht mehr südindisch weisenden ersten Wanderweg noch ungefähr zu verständigen ist. Damit würde sich übrigens auch das anthropophysisch in den Bantu durchscheinende und durchwirkende Doppelement, ein nigritisches und ein helleres, nahezu kaukasisch anmutendes, mediterranes, sumerisches, erklären. Ethnologisch ist lange schon dargetan worden, daß totemistische und mütterrechtliche Völkerbestände und Völkerbewegungen am Werden der nun zumal sprachlich als kompakte und umfassende Einheit geltend gewordenen Bantuvölker wesentlich und stark beteiligt waren. Allerdings vermögen wir ja nicht mehr zu behaupten, daß etwa die beiden Komponenten im genauen Bornu und im genauen Ngo-Nke heute noch rein vorhanden wären; daß aber diese beiden Gruppen relativ deutlich die beiden nach rückwärts bantuisch konvergierenden Entstehungskomponenten versinnbildeln können, ist uns genug.

Ein Zweites, das für die Gliederung der afrikanischen Sprachen zu beachten kommt, ist das Vorhandensein einer vor den bezeichneten beiden Komponenten liegenden Urschicht; wir nennen sie (relativ) autochthon und verstehen darunter die Pygmäen und Pygmoiden (bzw. etwa noch die mit ihnen genetisch zusammenhängenden Wule-Völker¹).

Wenn wir nun wissen und aus verlässlichen Indizien annehmen können, daß die afrikanische Urschicht vom Süden nach dem Osthorn schief über den Kontinent verläuft, dann ist es von vorneherein wahrscheinlich, daß die südwestlichen Bantu-Sprachen mit den Idiomen des nordöstlichen Bantu-Gebietes einige Mehrverwandtschaft aufweisen; sie haben in verhältnismäßig demselben Maße eine engverwandte sprachliche Unterschicht.

¹ Soweit sich diese ehemals auf einem heute bantuischen Terrain ausgebreitet und sesshaft gemacht hatten. Jedenfalls bilden sie in unserer Frage keinen starken Faktor.

Wenn wir zweitens beachten, daß eine starke Bantu-Welle von Nordwesten nach Südosten gezogen ist, dann werden wir von vornherein annehmen können, daß im Südosten des Bantugebietes stärkere Verwandtheiten nach dem Nordosten weisen; vom Zulu ist das schon öfters und in mehrfacher Hinsicht angemerkt worden. Wenn wir ferner in Rücksicht bringen, daß in einem Teile des nordwestlichen Bantu-Gebietes Angehörige der Wule-Gruppe den Bantu unterlagern, während Sprachen wie das Sotho und seine Glieder, zumal das Zulu, durchaus einer noch älteren Khoinschicht übergelagert sind, dann wird es ebenso klar, daß die südöstlichen und nordwestlichen Idiome doch wieder, trotz einer weitgehenden Zusammengehörigkeit sich deutlich gegeneinander unterscheiden¹.

Nehmen wir endlich dazu, daß vor dem Eintreffen und Überströmen der Bantu auf dem Expansionsterrain, also auf der südlichen Hälfte des Kontinentes, bereits eine bantuische Völker- und Sprachkomponente in ungleicher Weise und Verteilung ansässig war, dann werden sich die Auswirkungen hievon in den heutigen Bantu-Sprachvölkern dieses Gebietes zeigen. Daher dürfte es kommen, daß sich in Teilen der mehr mittleren und östlichen Bantu-Gruppe (Konde) eine relative Reintypigkeit entwickeln konnte. Dieses Gebiet nämlich dürfte der Vollentwicklung eines mäßigen und also relativ normalen Bantu-Typus insoferne günstig gewesen sein, als verhältnismäßige Ruhe und ebene Auswirkung der allerdings auch da in verschiedener Stärke vorhandenen sprachlichen Konstituenten zusammentrafen und zusammenhalfen.

Beachten wir nun diese vielfachen Umstände und Bildungsingredienzen, dann gelangen wir zu einer mehr verlässlichen Basis in der Frage nach der innerbantuischen Sprachgliederung. Es wird uns dann wahrscheinlich, daß eine Vierteilung der Bantu-Sprachen in unserem Sinne den Vorbedingungen der bantuischen Sprachgliederung in weitgehendem Maße entspricht. Der einzige dunkle Punkt, der etwa noch bestehen bliebe, wäre das Fehlen des nordöstlichen Gliedes, das wir in Entsprechung des südwestlichen genannt haben. Allein auch da hat uns eine entscheidende Überlegung geleitet: die südwestlich-nordöstlich verlaufende bantuische Verwandtschaftslinie ist nirgends ganz oder mächtig unterbrochen; anderseits sind die engeren Beziehungen der besseren und größeren Nordost-Bantu-Sprachen zur Konde-Gruppe derartige, daß sie als das eine bzw. als ein Unterglied der Konde-Gruppe gefaßt werden können. Da auch die Linie der nordwest-südöstlichen Verwandtschaft konstant ihre Spuren aufweist, so hat die Miteinbeziehung der nordöstlichen Idiome in die Konde-Gruppe noch mehr Berechtigung. Das alles werden wir im speziellen Teile über die Bantu-Sprachen systematisch und abschließend ausführen.

Hier muß uns noch in letzter Linie die erste Entstehung und die früheste Wegrichtung des bantuischen Sprachtypus und Sprachvolkes interessieren. Die Frage führt uns auf das ethnologische Gebiet. Seit ANKERMANN besonders war man immer mehr der Ansicht nähergekommen, daß das ältere Mutterrecht nicht als solches in Afrika eingedrungen sei; es fände sich demnach Erbteil

¹ In welchem Sinne und in welcher Einschränkung wir die Wule-Sprachen gegenüber dem Khoi als jünger fassen, ist an anderer Stelle andeutungsweise beantwortet worden.

von jenem älteren Mutterrecht bloß, insoweit es noch im späteren freien oder gemischten Mutterrecht erhalten geblieben wäre. Im Zusammenhange damit hatte ja auch die alte Hypothese von der maritimen Wegerichtung der vornehmlich ackerbauliebenden Bantu gestanden; denn das freie Mutterrecht kannte und übte ja die Schifffahrt. Der Weg der Bantu wäre somit vom südlichen Indien bzw. von Indonesien her über Madagaskar zur südöstlichen Küste Afrikas und von dort im Hauptstoße nach dem Nordwesten gegangen. Wir vermögen nicht an den schweren Bedenken dieser ganzen Auffassung vorbeizukommen. Unsere bezüglichen Gedanken ergeben sich aus den bisherigen Einsichten in dem afrikasprachlichen Gliederungsprobleme. Wir formulieren sie so.

Zunächst sind die linguistische und die ethnologische Frage reinlich auseinanderzuhalten. Wir wollen zuerst über die linguistische Sachlage Klarheit zu gewinnen suchen.

Die Bantu-Sprachen treten uns als ein so einheitlicher und wiederum so eigentümlicher Typus entgegen, daß man wohl kaum wird behaupten wollen, sie hätten nicht bloß ein Entstehungsgebiet. Haben aber die Bantu-Sprachen nur ein Quellgebiet ihres Typus, dann entsteht unmittelbar die andere Frage: wo ist das bantu-sprachliche Entstehungsgebiet? Vor allem muß da wohl gesagt werden, daß der Bantu-Sprachtypus seine eigentliche und letzte Ausgestaltung in Afrika erfahren hat. Wir werden gleich unten aber auch zeigen können, daß z. B. die Klassenpräfixe des bantuischen Substantivs eine teilweise, aber doch deutliche außerafrikanische Verwandtschaft haben, eben eine genetische und historische.

Wo liegt nun innerhalb Afrikas das bantu-sprachliche Entstehungsgebiet? Wir meinen, daß entscheidende Gründe nach dem westlichen und westlichsten Afrika weisen. Einmal finden wir im westlichsten Afrika die klarsten und stärksten Bantoiden, die Proto-Bantu sind; wir konnten auf diesen Punkt schon hinweisen. Alsdann ist es aus der Vergleichung des Bantu mit den nördlichen Sprachen des Haussa, des Bornu und des Nuba hinreichend erkennbar, daß hier ursprüngliche und wichtige Verwandtheiten vorliegen, die genetisch und historisch verstanden werden müssen. Ist aber dies der Fall, dann kann die Folgerung nicht länger von der Hand gewiesen werden, daß die Bantu-Sprachvölker aus derselben Richtung zu verständigen sind, wenigstens eben nach der einen großen Entstehungskomponente. Es ist das für unsere ganze Frage um so bedeutsamer, als die andere Entstehungskomponente des Bantu, die zum Ngo-Nke und Pulah zeigt, sicher nördlich anzusetzen, d. h. nordafrikanisch oder mittelafrikanisch gekommen ist. Endlich fehlt uns sprachlich jegliches Indiz für eine südöstliche maritime Zuwanderung der jetzigen Bantu-Sprachvölker; weder im südöstlichen Afrika noch im austro-asiatischen Inselgebiet, noch endlich auf Madagaskar treffen wir protobantuische Spuren an. Die Bantu-Bestände auf Madagaskar sind nachweislich afrikanischen Datums. Darauf werden wir noch in einem späteren Paragraphen besonders zurückkommen. Einen letzten, eigentlich an sich entscheidenden Grund für unsere Annahme erkennen wir in den außerafrikanischen Beziehungen des bantuischen Sprachtypus. Wir meinen die Zusammenhänge mit dem tibeto-verwandten Rong, die eine Miteinbeziehung des Sumerischen verlangen.

Nunmehr können wir an das ethnologische Problem des Bantu bzw. der Bantu rühren. Zunächst muß da nun festgehalten werden, daß eine zweifache (ältere und jüngere) Einwanderung mutterrechtlicher Völker in Afrika dem oben gekennzeichneten linguistischen Ergebnisse nicht durchaus entgegensteht. Hier drängt sich lediglich die Frage auf, welcher der beiden mutterrechtlichen Völkerwellen die bantutypische Sprachbildung zugeschrieben werden muß. Wird diese Bildung den älteren Mutterrechtlern (die wir einstweilen hypothetisch annehmen) zugewiesen, dann bliebe zu erklären, inwiefern sich die Sprache der jüngeren Mutterrechtler in Afrika wiederfindet bzw. inwiefern diese Sprache auch verloren gegangen sein könnte. Eine geringere Schwierigkeit bestände im Falle der Annahme, daß die jüngeren Mutterrechtler das eigentlich und ganz Typische der Bantu-Sprachen ausgebildet haben. Beachten wir zunächst noch den ethnologischen Befund.

Daß sich das jüngere (freie) Mutterrecht in Afrika vorfindet, ist in keiner Weise zweifelhaft. Aber es scheinen auch hin und hin deutliche Spuren des älteren (exogamen) Mutterrechtes auf. Solche Spuren finden wir in Ägypten (Hellmond und Dunkelmond), in Ostafrika bei den Kunama, Barea, Suk usw., zum Teil auch bei den südwestafrikanischen Herero (Anklänge an früheres Zweiklassensystem, strenge Mutterfolge, Geltung des Mutterbruders), am Zambezi (Rindenboot, Panpfeife, Baumhaus), in Ostafrika allgemein verfolgbare die Schlagkeule, in Westafrika und, wenn auch weniger stark, in Ostafrika z. B. im Gebiete der Konde, Yao, Kua die Masken und Geheimbünde. Auch die gelegentlichen Erinnerungen an herrschende Frauen in Volkssagen, worauf uns in freundlicher Weise P. SCHEBESTA aufmerksam machte, lassen mit einiger Wahrscheinlichkeit auf stärkeres, d. i. älteres Mutterrecht deuten. Wie immer solche Indizien gedeutet werden mögen, so gewinnen sie jedenfalls noch aus der gewissermaßen aprioristischen Erwägung einige Mehrbedeutung, daß eine Einwanderung des älteren Mutterrechtes wohl in Australien und Amerika, ja auch in Europa (z. B. Basken), nicht aber in Afrika stattgehabt haben sollte. Dazu kommt zu allerletzt der Mangel freimutterrechtlicher Typika, wenigstens einiger, im mutterrechtlichen Osten, Norden (und Südwesten) Afrikas.

So sehr nun auch alle diese Gründe für die Annahme auch des älteren Mutterrechtes in Afrika zu sprechen scheinen, so muß doch nach dem gegenwärtigen Stande der Forschung noch die andere Möglichkeit, daß nämlich erst das freie Mutterrecht, nicht schon das ältere, in Afrika eingewandert ist, beachtenswert bleiben. Denn angenommen z. B., wie es übrigens sehr wahrscheinlich ist, daß die Urheimat des älteren Mutterrechtes Hinterindien sei, dann könnte doch das Fehlen einer afrikanischen Abwanderung einige Wahrscheinlichkeit behaupten; Fragen wie die nach der Art des baskischen Mutterrechtes müßten alsdann als seltenere Reminiszenzen, Überbleibsel des älteren Mutterrechtes im neueren gedeutet werden. Dies ist der ethnologische Befund, wie er für unsere Frage in Rücksicht kommt. Vielleicht wird es durch neuere spätere Erkenntnisse möglich sein, eine bessere Sicherheit in der Frage der afrikanischen Einwanderung des Mutterrechtes zu gewinnen. Das linguistische Resultat würde dadurch nicht zwar geändert, wohl aber könnte seine Erklärung in einigen Punkten an Deutlichkeit und Sicherheit gewinnen.

Eine Frage scheint uns einer kleinen Erörterung noch besonders wert. Sprachlich steht nämlich fest, daß gerade jene Völker, die klares und stärkeres freies Mutterrecht aufweisen, auch einige Gemeinsamkeit in den Eigentümlichkeiten ihrer Idiome verraten. Es sind das die Idiome des Manfu-Typus, weit bis in das Wule hinein reichende Sprachbestände, endlich die sich an der Küste und südlich anschließenden Bantu-Sprachen. Es wäre nun mit der Möglichkeit zu rechnen, daß diese Sprachen ihre Verwandtheiten aus der freimutterrechtlichen Sprachvölkergemeinschaft besitzen. Dann entstände nur die Frage, ob die Bantu-Sprachen aus derselben Gemeinsamkeit heraus ihre typischen Eigentümlichkeiten geschöpft bzw. entwickelt haben, ob also die Manfu-Sprachen in der Tat in diesem Sinne semi-bantuisch genannt werden dürfen. Wäre dies der Fall, dann fielen die Bantu-Sprachvölker mit dem freien Mutterrecht zusammen. Aber noch etwas anderes wäre dann nicht minder wichtig zu bemerken. Wenn die Manfu-Sprachen und die Bantu-Sprachen auf eine Gemeinsamkeit, nämlich die freimutterrechtlichen Völker, zurückweisen würden, dann wäre eine Zuwanderung dieser Völker über Madagaskar aus einem neuen Grunde unverständlich: die Manfu-Sprachen haben keinerlei Sprachbildungsspuren auf dem durch Madagaskar gegebenen Wanderungswege. Dieses Resultat genügt uns hier; und zwar gilt es, gleichviel ob das ältere Mutterrecht für Afrika angenommen oder angezweifelt wird.

Noch kann die Frage aufgeworfen werden, ob nicht ein bantuisches Einfallstor in der Fortsetzung des Nilbeckens, also im nördöstlichen Grenzbezirke des heutigen Bantu angenommen werden müsse. FINCK z. B. hatte ja in der Tat mit zwei Bantu-Wellen ursprünglicher Art gerechnet, deren eine eben nordost-südwestlich verlaufen wäre. Wir geben nun zunächst zu, daß ein Einströmen mutterrechtlicher, später bantuisch gewordener Völker sehr wohl vom Nilbecken her und zwischen den Seen stattgehabt haben mag. Was wir aber nicht anzunehmen vermögen, ist ein doppeltes Quellgebiet der typisch bantuischen Sprachbildung; eine solche Annahme wäre für uns noch ungleich unwahrscheinlicher als die andere z. B. von einem mehrfachen Quellgebiete des zweiten oder freien Mutterrechtes. Immerhin ist es möglich, daß wenigstens absplitternde Teilwellen der mutterrechtlichen Völker nordöstlich in das heute aufscheinende Bantu-Gebiet eingeströmt sind, die freilich in der Folge um so leichter den bantuischen Sprachgestaltungsprozeß eingingen, als sie, ebenso wie ihre westlicher gezogenen und schließlich nordwesther eingebrochenen Verwandten, die Potenzen und die allgemeine Disposition für die batutypische Sprachbildung schon besaßen. Im Nordosten treffen wir denn auch nur degenerierte und spärliche Bantoiden, die keinesfalls wie die westlichsten Bantoiden eine Erklärung für das Vollbantu abgeben können. Wohl finden wir im Zwischenbereich des Nuba und Čol Reste bantoider Sprachen eingestreut, die etwa noch ungefähr als embryonale Protobantu-Phasen angesehen werden könnten. Allein sie beweisen uns höchstens eine deutliche Disposition zur später bantuischen Sprachbildung und können ja außerdem ebensowohl eine untere westliche Welle der einströmenden Völkermasse kennzeichnen. Aber es ist noch mehr zu betonen, daß die sowohl für das Bantu wie für das Ful (Pulah) charakteristische grammatische Konkordanz, auch nach den bezüg-

lichen Anfangsbildungen und gerade nach diesen, den nominal klassifizierenden Idiomen des westlichen und westlichsten Afrika, in keinem ähnlichen Grade aber etwa auch den Ostbantoiden angehört.

Weisen aber die Klassenpräfixe des Bantu-Typus über Afrika hinaus? Wir bejahen es. Mit dieser Frage haben wir an das bantuische Ursprünglichkeitsproblem im weiteren und letzten Sinne gerührt. Was wir in der Frage sagen können, gewährt uns einen Ausblick von überraschenden Erkenntnismöglichkeiten und weitestreichenden Wahrscheinlichkeiten der Zusammenhänge und Verwandtschaften.

Eine Vergleichung zentralafrikanischer Sprachen mit dem klassischen und keilschriftlichen Sumerisch hat uns unabweisliche Parallelerscheinungen beider Vergleichungsglieder dargetan. Wohin weist das Sumer in rückwärtiger Richtung? Diese Frage wird um so berechtigter auch für das Bantu, je klarer die Zusammenhänge des Bantu einerseits zum Bornu hin, anderseits und gelegentlich sogar in eigener Weise aber sogar zum Sumer hin selber zutage treten. Wir skizzieren unsere hierbezüglich gewonnenen Einsichten im folgenden und sparen das genauere Beweismaterial für die Detailarbeiten.

Durch das Elamitische, dessen sprachliches Material allerdings noch sehr spärlich bloßgelegt ist, hängt das isolierte nordwestdravidische Brahui mit dem Sumer zusammen, allerdings, was wir hier schon bemerken wollen, nur teilweise. Deutlicher weist das Brahui jedenfalls in kaukasischer Richtung. Wohl aber stehen Zweige des westlichen Astes der indo-chinesischen Sprachfamilie klar in der subhymalaischen und südhyimalaischen Verwandtschaftsrichtung zum Sumer hin. Wie das Sumer so hat auch das Rong (mit anderen tibetanischen Sprachverwandten) nominale Klassenwörter, die präfigal gebraucht werden. Wir erkennen aber noch mehr: das Rong hat mehr Klassenpräfixe als das Sumerische und darunter gerade solche, die für das Bantu charakteristisch sind. Allerdings wissen wir, daß unsere lexikographische Erkenntnis des Sumerischen eine beschränkte ist.

Was das Rong vor allem kennzeichnet ist sein Wortbau: Konsonant + Vokal, — der aus dem Sumer und Bantu geläufigen Silbenformel entsprechend. Eine andere lautliche Eigenschaft des Rong ist der konsonantische Wortschluß (zumal durch Liquida und Nasale); das Sumerische kennt die nämlichen Finalen, während die Bantu-Sprachen unter dem Einflusse ganz anders gearteter Sprachen, teils auch aus grammatisch-funktionalen Gründen, regelmäßig eine Vokale angenommen hat, bzw. — bei einer umgekehrten Auffassung des Verhältnisses — die ursprüngliche Vokale nicht verloren hat. Die Sprachen, die hier für das Bantu als vokal-gebend bzw. vokal-erhaltend in Betracht kommen, sind eben jene andere Entstehungskomponente, die wir oben als die totemistischen Sprachvölker bezeichnet haben. Eine dritte und sehr markante Eigentümlichkeit des Rong besteht in dem substantivierenden Vorsatz-Vokal, der sich in genauer phonetischer und logischer Entsprechung im Sumerischen wiederfindet. Das Bantu hat hier allerdings bei seiner systematischen und syntaktisch-konkordalen Ausbildung der nominalen Klassenpräfixe die ursprünglich jedenfalls wirksam gewesenen Vorsatz-Vokale — man denke an die bezüglichen Bildungen des Manfu — eingebüßt bzw. darangegeben.

Wichtiger als diese phonetischen Momente sind für uns aber die Präfixe; hier stellen wir gegeneinander:

Bantu:		Rong:	Bantu:		Rong:
<i>mu</i> (-n-)	Person	<i>mu(n)</i>	<i>ki</i>	Konkrete	<i>kă</i>
<i>mu</i>	Pflanze	<i>mă</i>	<i>bu</i>	Abstrakta	<i>bu(n)</i>
<i>li</i>	Konkrete	<i>lă</i>	<i>ku</i>	Konkrete; Abstrakta	<i>ku(n)</i>
<i>ru</i>	Flüsse	<i>ru(n)</i>	<i>tu, ti</i>	(Kollektiv)	<i>tă</i>

Eine ähnlich wertvolle Parallele wird vermutlich nirgendwoher zum Bantu konstruiert bzw. aufgefunden werden können. Der hauptsächlichste Unterschied fängt erst bei der Pluralbildung an, indem das Rong eben für den Plural nicht beim System der Klassenpräfixe geblieben ist, sondern, durch keine Konkordanz noch dazu gezwungen, die gewöhnliche Suffigierung seiner Pluralzeichen wählte. Diese Pluralzeichen sind *pa(n)* für Sachen und *sa(n)* für Personen, wobei zu beachten kommt, daß *pa(n)* auch als 3a pl. pron. pers. fungiert.

An grammatischen Parallelen mit dem Sumer setzen wir her:

	Rong:	Sumer:
Gen.	<i>(-ka)</i>	<i>-ka, -gê</i>
	<i>-nun</i>	<i>ni</i> (bant.)
Dat.	<i>-la, (-ra)</i>	<i>ra</i> ¹
		<i>(-e)-la</i> (bant.)
Loc.	<i>-ka</i>	<i>-ka</i>
Plur.	<i>-pa(n)</i>	<i>-bi (-ba)</i>
	<i>-sa(n)</i>	<i>eš</i>
Num. ord.	<i>-ka</i>	<i>-ka(m/n)</i>
Adverb	<i>-ra (-la)</i>	<i>-ra</i>
Adhort.	<i>-ka</i>	<i>-ga</i>
Neg.	<i>na, ne; nam</i>	<i>na, nu; nam</i>
Num. card. 1	<i>til</i> allein, nur	<i>til</i> eins, einzig
	<i>go</i> „firsth, beginning“	<i>gê</i>
	2 <i>ni</i>	<i>m-in</i>
	3 <i>sa-m</i>	<i>eš</i>
	4 <i>li</i>	<i>lim-ma/u</i> ²
	5 <i>no</i>	<i>u</i> in <i>u-min</i> (= 5 + 2), 7

Diese Andeutungen mögen genügen, um einen ursprünglichen Zusammenhang des Rong mit dem Sumer bzw. mit dem Bantu zu erweisen. Der Beweis aus dem Pronomen, zumal aus dem Personalpronomen würde uns zu weit führen, so instruktiv er ja sonst auch wäre. Es ist nämlich durchaus möglich, daß jene Sprachvölker, die mit dem Rong zusammenzustellen sind, nicht ganz und nicht alle den Weg nach Afrika über das heutige bzw. für uns historische Sumergebiet genommen haben. Die Vergleichung der personalpronominalen Formen des Rong, des Sumer und des Bantu scheinen sogar für diese Annahme einige Mehrwahrscheinlichkeit zu ergeben. Die lexikographische Zusammengehörigkeit des Rong mit dem Sumer ist allerdings über allen Zweifel erhaben und sogar relativ nahe, wobei noch ins Gewicht fällt, daß die Parallelen öfters und namentlich bei wichtigsten Vergleichungswörtern im Bornu ihre Ergänzung und Bestätigung haben.

¹ Dativisch kommt noch *-să* vor, das sumerisch *-šu, -eš* des Dativ entspricht.

² Zu bemerken ist, daß auch in tibeto-birmanischen Idiomen der Zusatz *mu* (*mă*) belegt ist.

Ein paar Wortparallelen mögen hier genannt werden, die, wenn sie nicht widerlegt werden, an sich schon eine Zugehörigkeit des Rong und des Sumer zu einer historisch näheren Ursprache genug verbürgen.

Sumer:

ri zeugen; *ari* Samentropfen
ab(a) Vater
umu Mutter
du Kind; *tu(d)* zeugen, gebären
pa Keim, Sproß
tin „lord, master, a noble, a chief“
šar sehr groß, sehr viel
gen klein, wenig

bar halb
túg anlegen (scl. Kleidung)
dig bedrängen, Drangsäl
til Ende
ê-lim, a-lim mächtig
še Getreide
a-gar Feld
sur regnen, sich ergießen
gun Pachtzins
√tul Joch. Daher jedenfalls *u-tul* Herr (wie
 lat. dominus: domare) gehörig
sáki-ma Überlegung, Einsicht

buru Frucht

zu „body“

ši Auge
šir Licht, Helle; Leuchten

Rong:

ri Geschlecht, Abstammung
abo Vater
umu Mutter
dó sperma genitale
p'o „a male“; cf. born. *-bu* Kind, Abkömmling
ten Herr
yar viel; cf. born. *soro* sehr, überaus
kam, kām klein, wenig; cf. born. *gāla* klein,
 gering
bar halb; cf. tib. *√phar* halbieren
tūk bedecken, hüllen
dūk schwierig, bedrängt
a-tel Ende
lin „abundant, superfluous“
zo Korn; cf. chin. *tsi* Getreide
gar Feld
šor „(to rain) in torrents“
kóm Geld; cf. born. *kun-kuna* Geld (allg.)
 tib. *√tul, thul* zähmen

sak „the disposition or state of mind“: *sak-*
čín denken, überlegen, sinnern
bor blühen, wachsen, gedeihen; cf. born.
wurratu wachsen
u-zu „als Determinativ vor den einzelnen als
 Opfer darzubringenden Teilen des Opfer-
 tieres“
čán Auge; cf. ir. ders. Bed. noch born. *džim*
čir „to sparkle, to radiate, to shine“

Diese Parallelen und die Frage von der älteren und rückwärtigen, also asiatischen Verwandtschaft des Sumerischen durften wir hier nicht nur darum etwas ausführen, weil sie an sich wertvoll genug sind, daß sie erwähnt werden, wo man sie findet, sondern die bantusprachliche Ursprungsfrage, der wir nachgehen wollten, verlangte es. Es handelt sich ja darum, ein Doppeltes hier festzustellen: einmal daß die nominalen Klassenwörter in Afrika nicht etwa bloß von den sonst gewiß zur gegenständlichen Klassifizierung neigenden totemistischen Sprachvölkern ausgegangen sind; und zweitens, daß die Wegspuren der Bantu-Sprachvölker nicht auf jener Linie liegen, die man bislang anzunehmen geneigt war (Indonesien, Madagaskar), sondern vielmehr nur auf der über Sumer oder näher gegen Sumer zeigenden Richtung. Diese Erkenntnis allein bedingt freilich für die Afrikanistik eine Revolution.

(Schluß folgt.)

¹ Hier wohl auch zu vergleichen sum. *su* (= born. *surro*) Fleisch, Leib: rong. *zu* Lebewesen, Person. Sum. *s*: rong. *z* ist öfters; cf. z. B. noch sum. *sa* ankommen: rong. *zá* „afterwards, the future“.

Légendes des Tay, Annam.

Par le P. J.-B. DEGEORGE, missionnaire apostolique des Missions Etrangères de Paris,
Yên Khú'ng, province de Thanh-Hoá, Annam.

(Suite.)

XIII° *Kàu phũ bạo kăp kàu phũ sáo.*

Mở jam mi phũ bạo nững dĩ thuận. Kàu phũ sáo mắ mắ. Kàu phũ bạo hén jóng năn dày bừong, jək khà siá phũ bạo năn. Kàu phũ bạo chuôn mắ páy áu sen. Phũ bạo páy, áu tồ má páy dom, chuốp chưa sen nững. Chưa năn khàn kộ mắ luống nững. Kàu phũ bạo bọk mắ khàn. Mắ khàn hốt pái chưa sen leỏ khàn nắng ting pái kộ mắ luống.

Kàu phũ bạo bọk mắ tắ pái chưa sen. Phũ bạo năn chă hăi sớt sừ bọk jóng lơ sỏ fắng jóng năn, áu mắ tắ sít si. Chưa sen sálu lông. Phũ bạo jək lông, thừk kộ mắ tộp kái, lông bọ dày. Leỏ kàu phũ bạo bang tám tẻ mắ hợc jư ting pái kộ mắ, mừ siá tá. Tồ má kộ mừ. Kàu phũ sáo bọ hén phũ bạo thám tồ má vắ: «Chău thau jư tì lơ? páy pa tú páy du.»

Tồ má pa páy. Hốt tì chuốp phũ bạo nắng tì pái kộ mắ sẹp tống há tá. Phũ bạo vắ: «Sừ ết jóng lơ chọi kẩn dom. Bọ sỏ kẩn tá siá tá sừ.»

Kàu phũ sáo mừ áu mốt kẩn kàu phũ hong áu páy pu lóp kók

XIII° Les neuf jeunes gens et les neuf jeunes filles¹.

Autrefois il y avait un jeune homme très beau. Neuf jeunes filles l'aiment. Neuf jeunes garçons voyont cela le jalourent, veulent tuer ce jeune homme. Les neuf jeunes gens l'engagent à aller prendre une liane *sen*. Le jeune homme va, prend son chien avec lui, rencontre une liane *sen*². Cette liane grimpe à un grand arbre. Les neuf jeunes gens lui disent de grimper. Il monte jusqu'à l'extrémité de la liane *sen*, passe s'asseoir au sommet du grand arbre.

Les neuf jeunes gens lui disent de couper l'extrémité de la liane *sen*. Ce jeune homme niais, naïf fait ce qu'on lui dit, prend son couteau, coupe aussitôt. La liane *sen* glisse en bas. Le jeune homme veut descendre, ne peut descendre, car l'arbre est trop gros. Alors les neuf jeunes gens l'abandonnent, le laissent au sommet de l'arbre, s'en retournant. Le chien revient aussi. Les neuf jeunes filles ne voient pas le jeune homme, interrogent le chien, disent: «Où est ton maître? Conduis-nous pour aller voir.»

Le chien les conduit. Arrivées à l'endroit, elles trouvent le jeune homme assis au sommet de l'arbre, affamé, près de mourir. Le jeune homme dit: «Sauvez-moi de quelque façon. Sinon je meurs.»

Les neuf jeunes filles reviennent, prennent chacune neuf couvertures,

¹ Cette légende a été transcrite d'un manuscrit de *Bà Hiên*, de *Bàn Hăng*.

² Les Tay mâchent l'écorce de cette liane avec le bétel.

kó mây. Phù bạo năn chẳng jôk
lông dầy.

Kầu phù bạo bắt khứt neo un,
chuôn phù bạo năn páy áu kũng.
Mi bộ nưng mi lái tô kũng, mi hú
kuông lưk thuôn. Kầu phù bạo bọk
măn khàu. Măn khàu leõ, sũm bạo
áu hĩn ting sợ pọk hú; jàk ọk, ọk
bọ dầy.

Leõ sũm bạo páy siá tá. Tô má
lên mưa huon.

Kầu phù sáo thám và: «Châu
thau de! pa tú páy du.»

Tô má pa páy. Hốt tì kầu phù
sáo jem khàu hén phù bạo. Phù bạo
hén kầu phù sáo, bọk và: «Sũ ét
jóng lơ áu siá kòn hĩn hờ kẩn ọk
dầy. Bọ, kẩn tái siá tá sũ. Khẩn
và sũ bọ áu dầy, sũ mưa áu mốt
kũn kầu kó nên kầu ẹp khàu áu ma
hờ kẩn.»

Sũm sáo jàk áu siá kòn hĩn áu
bọ lon, chẳng mưa áu mốt kũn kầu
kó nên káp kầu ẹp khàu áu ma hờ
măn. Phù bạo dầy khàu dầy nên
leõ kư páy hoai, bọ hũ chắk tang
nghĩn tang khũn lơ.

Măn kĩn kũng, tô kũng kọ kĩn
măn. Sáy hốt tì nưng chuộp hú
nưng, măn hen kho khàn hén hũng.
Măn khàn chuộp tũng na nưng mi
thieng hảy; khàu thieng hảy năn
non phăng ken. Tô ká hén khềng
khà ngăm và kũn tái ma tọt lau.

vont les étendre entasser vers le tronc
de l'arbre. Le jeune homme peut
alors sauter en bas.

Les neuf jeunes gens imaginent
autre chose, engagent ce jeune homme
à aller prendre des crevettes. Il y a
une source où il y a beaucoup de
crevettes, qui a un trou très profond.
Les neuf jeunes gens lui disent
d'entrer. Quand il est entré, les jeunes
gens posent une pierre à l'ouverture
du trou, il veut sortir, il ne peut
sortir.

Les jeunes gens s'en retournent.
Le chien revient à la maison.

Les neuf jeunes filles l'interrogent,
disent: «Et ton maître! Conduis-nous
voir.»

Le chien les conduit. Arrivées à
l'endroit, les neuf jeunes filles voient
par une fente le jeune homme. Le
jeune homme voit les neuf jeunes
filles, leur dit: «De quelque façon
enlevez la pierre pour que je puisse
sortir. Sinon je meurs. Si vous ne
pouvez l'enlever, retournez prendre
chacune neuf chandelles et neuf boîtes
de riz¹, apportez-les moi.»

Les jeunes filles veulent enlever
la pierre, ne peuvent arriver à l'en-
lever, reviennent alors prendre cha-
cune neuf chandelles et neuf boîtes
de riz, apportent au jeune homme.
Le jeune homme ayant du riz et des
chandelles marche toujours, ne sait
quand c'est jour ou nuit.

Il mange des crevettes, et les
crevettes le mangent. Arrivé à un
endroit il voit un trou, il passe la
tête, il voit clair. Il monte, voit une
vallée où il y a un mirador de mon-
tagne, il entre dans ce mirador de
montagne, se couche, se repose. Un

¹ Ces boîtes à riz ẹp sont rondes, en fines lamelles de bambou tressées. On y met le riz cuit prêt à être mangé. Pendant le repas on y prend le riz de la main gauche, tandis que la main droite saisit les autres aliments à l'aide des bâtonnets.

Măn hằng áu khêng tô ká và: «*ét lơ thau du ngái kẩn pán năn? Kẩn khà, kẩn bộ sa.*»

«O só ban, nha khá, sa hờ kẩn, kẩn hờ kòn hỉn kòn hỉn năn mi chết liêm. Mi liêm chết pển kẩn đi. Mi liêm chết pển kẩn hăi. Chết pển jóng lơ kọ mi.»

Phù bạo và: «Mi tẻ jóng năn kú sa hờ.»

Phù năn dày kòn hũu, áu chết sợ tĩn sợ mu sợ khêng sợ khá, mi hoi tở kẩn kẩn ỉ lơ hòm mét pển kẩn đi thuôn.

Hưon Pô Thén mi sớng lūk sáo páy jám na, khàu tsiêng na, chuộp măn. Nồng sáo hén kẩn đi jóng năn mắk. Mĩ lơ mĩ lơ kử khàu áu khàu áu chịn ma hờ măn. Hứng hứng jự năn măn bộ nhăng mưa hưon.

Pi ỉroi mưa và to Pô viêk jóng năn jóng mơ jóng nơ jóng na. Pô Thén bọk hiêk măn ma. Măn bắt áu kòn hũu chết mọ, pển, kẩn hăi. Pô Thén thám: «Kók pái jóng lơ?»

Măn và mét. Leō Pô Thén hờ măn jự kang hưon pển jóng tay hưon. Jự dày kỉ mĩ, măn áu kòn hỉn chết mọ pển kẩn dọn đi sũm lūk sáo Pô Thén phơ hén măn kọ mắk, ma hằng khén hằng mu. Lūk sáo kang ma hằng chóm khoăn. Pô Thén hén jóng năn và: «Lūk sáo

corbeau voit ses jambes, pense que c'est un homme mort, vient le becqueter. Il saisit les pattes du corbeau, dit: «Pourquoi me méprises tu de pareille façon? Je te tue, je ne te pardonne pas.»

(Le corbeau dit:) «Oh je demande pardon, ne me tue pas, pardonne moi, je te donnerais une pierre, cette pierre a sept faces. En frottant avec une face, on devient un homme joli. En frottant avec une (autre) face, on devient un homme vilain. En frottant, on devient de telle ou telle façon.»

Le jeune homme dit: «S'il en est ainsi, je te pardonne.»

Cet homme à la pierre, la prend, frotte ses pieds, ses mains, ses jambes, ses cuisses, les traces des crevettes qui l'ont grignotté, se guérissent toutes, il devient un homme très beau.

Dans la maison de Pô Thén, il y a deux jeunes filles qui vont visiter les champs, entrent dans le mirador, le voient. La cadette voit cet homme si beau, l'aime. Tous les jours elle entre, lui apporte du riz, de la viande. De temps en temps elle reste avec lui, ne revient pas à la maison.

L'aînée revient dire à son père la chose comme ceci comme cela. Pô Thén le fait appeler. Il se frotte de nouveau avec la pierre, devient un homme laid. Pô Thén l'interroge: «Quel est le commencement, la fin de cette affaire?»

Il dit tout. Puis Pô Thén le fait rester à la maison comme un homme de la maison. Étant resté quelques jours, il prend la pierre, se frotte de nouveau, devient un homme blanc, beau. Toutes les filles de Pô Thén qui le voient, l'aiment, lui prennent le bras, lui prennent la main. La

káng hăng dày khodn sò mên mia
măn té.»

Chặng hồ lūk sáo hồ măn. Phũa
mia jāk só Pô Thén lông jām hươn.
Pô Thén kọ hồ lông, bắt hồ mội
kong khăm káp ụ ngon. Pô Thén
sặng vả: «Sủ nằng khàu kuong ụ
ngon, vầy kủ chặng jon sai lông
chơ lo sủ lông hốt hươn, sủ chặng
tỉ kong khần, kủ chặng tât sái.»

Kháu só ết jóng khoam Pô Thén
bọk. Lông hốt đũ phù bạo tỉ kong.
Ting fã nhữn kong mo tât sái khạt
pit. Sóng kũn dày jôn mội kong
khăm káp ụ ngon ết hươn ết jao
pén hăng mi.

XIV^o Y.ười káp Y.ót.

Ke mĩng mở jam páy phũa na
kàu, tang phũa, dày kàu tô kộ;
hók tang phũa dày hók tô jố. Ma
mữ lằng nữ măn áu muong² páy
sợ, mên muong kũn lô. Măn páy
kàu tang phũa kọ dày kàu tô kộ;
hók tang phũa dày kók tô jố. Kờ
dái mi tô tô kộ diêu tô jố diêu
tai vả muong lô; măn sợ khàu, lai
tộc ọk.

deuxième fille lui prend le sommet
de la tête. Pô Thén voit cela, dit:
«La deuxième fille lui a pris la tête,
c'est sa femme.»

Et il lui donne sa fille. Mari et
femme veulent demander à Pô Thén
de descendre visiter leur maison. Pô
Thén permet de descendre et leur
donne un tam-tam d'or et un ber-
ceau d'argent. Pô Thén commande,
dit: «Asseyez-vous dans le berceau
d'argent, laissez-moi lâcher la corde
en bas. Quand vous serez descendus
jusqu'à la maison, frappez le tam-
tam, je couperai alors la corde.»

Ils demande à suivre l'ordre de
Pô Thén. Descendu, arrivé à la terre,
le jeune homme frappe le tam-tam.
Au ciel on entend le son du tam-
tam, on coupe la corde complètement.
Les deux personnes ont un tam-tam
d'or et un berceau d'argent, se font
une maison, deviennent riches.

XIV^o Y.ười et Y.ót¹.

Jadis un homme va herser ses
champs, il herse neuf rangées et
trouve neuf grenouilles grises; il
herse six rangées et trouve six gre-
nouilles rouges. La veille il a pris
un panier² pour les mettre, c'est un
panier au fond percé. Il herse neuf
rangées, il trouve neuf grenouilles
grises; il herse six rangées, il trouve
six grenouilles rouges. Mais il n'y a
qu'une grenouille grise, et une gre-
nouille rouge à cause du panier percé;
il les mettait dedans, elles tombaient
dehors.

¹ Légende transcrite d'un manuscrit de Ke Liễn, de Bàn Chiềng Dếng. — Y.ười, Y.ót:
«La fillette ười, la fillette ót — ười signifie l'aînée.»

² Muong panier rond, tressé en bambou, d'environ 0.15 m de diamètre, et de 0.25 m
de hauteur, que les Tay, hommes et femmes, prennent d'ordinaire avec eux quand ils vont
dans les champs ou à la pêche. Ils y mettent les grenouilles, poissons et autres bêtes comestibles
qu'ils trouvent. Ce panier est attaché à la ceinture, et maintenue sur les reins. Le couvercle est
en forme d'entonnoir, aussi les bêtes qu'on y glissent facilement n'en peuvent sortir.

Măn áu hò Y.ót áu mua hò,
mĩa măn ét kàu jưong sen jong hò.
Mĩa măn hén mĩ to tồ kộp diêu,
tồ jồ nụng, sớ pỉng, hò Y.ười húa
măn, Y.ót sớ hò kùn, mễ măn sớ
lot pét híp.

Chơ khừoi páy phứa ua mua,
sớ thám mĩa măn và: «Kú hò Y.ót
áu muong kộp mựa bọk và ét kàu
jưong sen jóng hò kù, sớ jự tỉ lơ?»

Mĩa và jóng nĩ: «Hén to tồ kộp
tồ jồ diêu, sớ khòì áu pỉng, hò
Y.ót ngừon kùn, Y.ười ngừon húa,
khòì sớ lot pét híp.»

Khừoi nhĩn và jóng năn sớ sệt
qua. Kĩn ngai leõ măn áu mặk lua
ọk chán, chặng lắp. Lắk sáo măn
hén lắp lua jóng năn, sớ thám và:
«Ai oi, lắp ét lơ?»

Ai măn và: «Lắp lua phệ húa
ma¹.»

Chơ măn lắp lua leõ, măn ét
tók kòn hĩn lắp lông, leõ bọk mĩa
măn lông, áu hò. Mĩa măn lông
kũm kếp kòn hĩn lắp, măn se lua
lông pổng thừk húa mĩa tek ọk.

Mĩa măn lèn khàu pạ, bọ tằm
mựa hươn nưạ. Chơ năn mĩ phí
Já Hang ma já hò, chặng hom. Phí
áu măn páy dom.

Lắng ma ke năn jặk hũ sớng tồ
lắk, tồ lơ phen ị du pỏ hơ, chặng
bọk sớng tồ lắk và: «Kú jặk lông
Muong kéo khai hang, sữ hang.
Chăm hững chặng mựa hốt hươn.

Il donne à Y.ót pour qu'elle
l'emporte à la maison et que sa
femme prépare neuf sortes 10.000
espèces (de plats). Sa femme ne voit
qu'une grenouille grise et une gre-
nouille rouge, les grille, donne la
tête à Y.ười, l'arrière-train à Y.ót, et
pour elle la mère le reste du corps.

Quand le mari revient de herger
les champs, il interroge sa femme,
dit: «J'ai donné à Y.ót un panier
de grenouilles grises à rapporter pour
me faire neuf sortes 10.000 espèces,
où est-ce?»

La femme parle ainsi: «Je n'ai
vu qu'une grenouille grise et une
grenouille rouge, je les ai grillés et
donné à Y.ót l'extrémité de l'arrière
train, à Y.ười l'extrémité de la tête,
et moi le reste du corps.»

Le mari entend parler ainsi, est
très furieux. Après le repas du matin,
il porte sa bêche sur la véranda
pour l'aiguiser. Sa fille le voit aiguiser
ainsi sa bêche, l'interroge, dit: «O
père, pourquoi aiguisés-tu?»

Son père dit: «J'aiguisse la bêche
pour fendre la tête de la mère¹.»

Quand il l'a aiguisée il fait tomber
en bas la pierre à aiguiser, puis dit à
sa femme de descendre la lui prendre.
Sa femme descend, se penche, ramasse
la pierre à aiguiser, il projette sa
bêche en bas sur la tête de sa femme
qui est brisée.

Sa femme s'enfuit dans les bois,
n'ose pas revenir à la maison. Alors
Phí Jahang vient la soigner, elle
guérit. Le Phí l'emmène avec lui.

Plus tard cet homme veut savoir
de ses deux filles laquelle aime mieux
leur père, dit alors à ses deux filles:
«Je veux descendre au pays d'An-
nam, vendre des marchandises, acheter

¹ En répondant à sa fille, il intervertit deux voyelles pour qu'elle ne comprenne pas.
Au lieu de dire: *phạ húa mẹ* «fendre tête mère», il dit: *phệ húa ma*.

Sủ jư hươn thà kủ. Y. lơ ị du kẩn
sờ hày ọk dày pop năm tá lơ, kọ
vầy mét, moi du y. lơ phen ị du
kẩn hơn. Sủ sỏk dày chịn, dày pá
sờ áu năm tá năn ét sủm hồ kủ
chơ lơ kủ mưa sỏ hồ kủ kẩn.»

Leõ mẩn lông khái hang. Y. uoi
hển pỏ páy vãng, bộ pu ôn bộ ọk
dày pop năm tá lơ. Mẩn hển tô
khoai nhiên tì lơ sỏ áu hòng kẩn
áu. Hển ngu kẩn kiệt tì lơ sỏ pát
áu ét sủm vầy thà pỏ mẩn.

Những Y.ót hày ọk dày ạng.
năm tá nưng. Páy sỏn dày pá ét
sủm vầy thà pỏ. Chơ pỏ lủk lông
ma, Y. uoi ko nống páy sỏk ăn nĩ
ăn ưn siá. Leõ jư hươn pịen áu sủm
ki nống.

Leõ pỏ ma hốt hươn, mẩn chặng
tẻng chiền năm pỏ vớ: «Y.ót bộ
ịdu pỏ pán lơ, mẩn bộ hày khit lơ.
Mẩn hển tô khoai nhiên tì lơ, sỏ
áu bông kẩn áu. Leõ pát tô ngu
ét sủm vầy thà pỏ. Những kẩn dày
hày ọk dày ạng năm tá nưng, leõ
sỏn tô pá ét sủm vầy thà pỏ.»

Pỏ nhĩn vớ jóng năn sỏ áu mầy
mưa sỏn sỏng. Y.ót mưa hển pỏ
sỏn sỏng, thám vớ: «Ai ời, sỏn
sỏng ét lơ?»

Pỏ mẩn vớ: «Sỏn sỏng áu phỏk
mủ luóng, hau páy kỏi.»

des marchandises. Probablement je
ne reviendrai à la maison que long-
temps après. Restez à la maison
m'attendre. La fillette qui m'aime et
pleurera, gardera toutes ses larmes,
savoir quelle est la fillette qui m'aime
le plus. Cherchez de la viande, du
poisson pour mettre avec ces larmes,
faire de la saumure pour moi, que
je mangerai à mon retour.»

Puis il descend vendre ces mar-
chandises. Y. uoi voit son père ab-
sent, n'est pas triste, ne verse pas une
larme. Quand elle voit un buffle
uriner, elle prend un tube, le tend.
Quand elle voit un serpent manger
une grenouille, elle le prend pour
faire de la saumure, la garde, attend
son père.

Quant à Y.ót, elle pleure une
petite terrine de larmes. Quand elle
va pêcher des poissons au filet, elle
fait de la saumure, attend son père.
Quand le père revient d'en bas, Y. uoi
engage sa cadette à aller chercher
ceci cela. Puis elle reste à la maison
échange la saumure de sa cadette.

Puis quand le père arrive à la
maison, elle parle alors à son père,
dit: «Y.ót n'aime pas beaucoup son
père, elle n'a pas pleuré un brins.
Quand elle voyait un buffle uriner,
elle tendait un tube. Puis prenait des
serpents pour faire de la saumure, la
gardait attendant son père. Quant à
moi, j'ai pleuré une terrine, puis pêché
du poisson pour faire de la saumure
que je gardais attendant mon père.»

Le père entend parler ainsi, prend
du bois pour tresser une cage. Y.ót
revient, voit son père tresser une cage,
interroge, dit: «O père, pourquoi
tresses-tu une cage?»

Le père dit: «Je tresse une cage
pour enfermer un gros cochon que
nous irons vendre.»

Chơ pỏ măn sán leỏ sỏ bọk Y.ười,
khâu. Kỏ dai Y.ười tọp, sỏng ma
lắk, sỏ măn khâu bọ lỏt. Pỏ măn
chặng bọk Y.ớt khâu. Y.ớt chớ chấ
sử, mẹp tồ khâu. Pỏ măn sắng vầy.
Leỏ pỏ lắk khâu páy kẩn ngai. Y.ớt
sỏ bọ hờ kẩn.

Kẩn leỏ, pỏ măn bọk Y.ười vả:
«Jự hươn.»

Leỏ măn bang sỏng Y.ớt páy.
Hỏt tỉ nựng, pỏ măn thám, vả:
«Lắk oi, Ni khâu mệ dày ma ầu
juỏk ầu tống bọ?»

Y.ớt vả: «Dày.»

Hỏt tỉ ựn ai măn thám vả: «Lắk
oi, khâu mệ dày ma ầu lua đỉn pỉ
bọ?»

Y.ớt vả: «Dày.»

Hỏt tỉ nỏ, di măn thám vả: «Nị
khâu mệ dày ma ầu juỏk ầu tống
bỏ, lắk oi?»

Y.ớt vả: «ừ.»

Ai măn chặng ết tụp sáu dieu
hờ măn. Leỏ ầu bong năm nựng
long khô sía, leỏ bọk Y.ớt vả:
«Lắk páy tắk năm mua hờ pỏ kẩn.»

Y.ớt páy tắk năm hửng, bọ tếm
sắk từa. Chơ nắn mỉ tồ ká nựng
bọk măn jóng nỉ: «Ká hắk, ká hắk,
ỏt jà say bong năm, kùn lỏ đỉn
dẻng đẻk.»

Măn nhĩn jóng nắn ầu jà say
ma ỏt, ầu đỉn dóng ma khan, chặng
tắk dày năm mua hờ pỏ măn. Măn
mua hỏt hươn tồ lạng, sỏ hiẻk vả:
«Ai oi!»

Quand le père a tressé, il dit à
Y.ười d'entrer. Mais Y.ười est grande
puis elle est intelligente, elle ne peut
entrer. Son père dit alors à Y.ớt
d'entrer. Y.ớt a le cœur simple, s'in-
troduit dedans. Son père ferme. Puis
père et fille entrent (à la maison),
vont manger. A Y.ớt on ne donne
pas à manger.

Après avoir mangé, le père dit à
Y.ười: «Reste à la maison.»

Puis il emporte la cage de Y.ớt.
Arrivé à un endroit, son père l'in-
terroge, dit: «O ma fille, toi et ta
mère êtes-vous venues ici prendre
des bananiers sauvages, des feuilles
de bananier?»

Y.ớt dit: «Oui.»

Arrivé à un autre endroit, son
père interroge, dit: «O ma fille, toi et
ta mère êtes-vous venues ici prendre
du bois de chauffage?»

Y.ớt dit: «Oui.»

Arrivé à un autre endroit, son
père interroge, dit: «Toi et ta mère
êtes-vous venues prendre des bana-
niers sauvages, des feuilles de bana-
niers, ô ma fille?»

Y.ớt dit: «Non.»

Son père lui fait une cabane à
une seule colonne. Puis prend un
tube au nœud percé, puis dit à Y.ớt:
«Va puiser de l'eau pour que ton
père boire.»

Y.ớt va puiser de l'eau longtemps,
(le tube) n'est jamais plein. Alors
un corbeau l'avertit ainsi: «Ka hắk,
ka hắk, bouche le tube avec de l'herbe
say, enduis le fond percé de terre
rouge.»

Elle entend cela, prend de l'herbe
say pour boucher, prend de la terre
rouge pour enduire, peut alors puiser
de l'eau pour remporter à son père.
Elle revient sous la cabane, appelle,
dit: «O Père!»

Ai măn jư ting hươn khản và:
«Hoi!»

Măn áu năm khản hươn, bộ hển
pồ. Măn bắt òn và: «Pồ oi!»

Nhĩm khản tờ lạng và: «Hoi!»

Măn lông tờ lạng, kờ dai bộ
hển ai măn. Măn òn mai, kọ bộ
nhĩn ai măn khản. Măn jư kùu dieu
bộ hũ tang mưa hươn, sớng ma i
tưng ai măn, nằng jư, hày hống, kọ
sẹp tống de. Chơ năn hển ke jà
nặng ma và: «Lán jư ừ lơ ma nĩ,
hày jống lơ?»

Măn và: «Ai khòì bọk khòì páy
tắc năm hồ sieu kẩn, kờ dài khòì
tắc năm mưa, bộ nhắng hển măn.
Khòì bộ hũ tang mưa hươn, sẹp
tống de, khòì chặng hày. Sớ jà hồ
khòì jư năm jà.»

Jà năn và: «Jư ét lơ?»

Măn và: «Sớ liềng mú liềng
mã hồ jà.»

Jà và: «Kẩn liềng mú liềng má
jà kọ nú.»

Măn và: «Sớ liềng pết liềng kạ
hồ jà.»

Jà và: «Kẩn liềng pết liềng kạ
jà kọ nú.»

Măn bắt và: «Sớ jư let háu káu
min hồ jà.»

Jà và: «Kọ dí, kọ dí.»

Măn chặng phi háu hồ jà, dày
tồ ngu án hồ jà. Jà kọ kẻo kẩn, le
và: «Dí.»

Dóy tồ khếp, jà kọ và: «Dí.»

Lăng ma phi hốt ten húa, măn
hển hoi vạt măn chặng láy năm tá

Son père qui est sur la cabane
répond: «Hoi!»

Elle monte l'eau sur la cabane,
ne voit pas son père. Elle appelle
de nouveau, dit: «O Père!»

Elle entend répondre en bas:
«Hoi!»

Elle descend en bas, mais ne voit
pas son père. Elle appelle longtemps,
n'entend pas son père lui répondre.
Elle est seule, ne sait pas le chemin
pour revenir à la maison, de plus
regrette son père, s'assoit, pleure,
crie, et elle a faim. Alors elle voit
venir une vieille lui dire: «D'où vient
ma nièce, pourquoi pleures tu?»

Elle dit: «Mon père m'a dit d'aller
puiser de l'eau à boire, mais en reve-
nant de puiser de l'eau, je ne l'ai plus
vu. J'ignore le chemin pour revenir à
la maison, j'ai faim, alors je pleure.
Je te demande de rester avec toi.»

La vieille dit: «Rester à faire quoi?»

Elle dit: «Je demande à soigner
tes cochons, soigner tes chiens.»

La vieille dit: «J'ai des gens pour
soigner les cochons, soigner les
chiens.»

Elle dit: «Je demande à soigner
tes canards, soigner tes poules.»

La vieille dit: «J'ai des gens pour
soigner les canards, soigner les
poules.»

Elle dit encore: «Je demande à
rester pour chercher tes poux de tête,
gratter tes poux d'habits.»

La vieille dit: «C'est bien, c'est
bien.»

Alors elle gratte les poux de tête
de la vieille, trouve un serpent, le
donne à la vieille. La vieille le mâche
et dit: «C'est bon.»

Elle trouve un scolopendre, la
vieille dit encore: «C'est bon.»

Ensuite elle gratte le sommet de
la tête, voit une cicatrice, alors elle

ok. Jà thám và: «Lán oi! Lán kln iả hũ kln lán?»

Măn và: «Bọ. Lán hén hoi vạt ting húa jà, sò chự hốt hoi vạt ting húa mẹ ai tâm lua lau. Leõ mẹ lên khâu pà, bọ nhăng hén ma mưa. Chặng và lán hén hoi vạt, sò tưng ệ.»

Chơ năn jà năn nhĩn và jóng năn, sò ùm áu y. năn chặng và: «Ha mẹ lūk, ha mẹ lūk.»

Chặng nhĩn áu y. năn mền và lūk tở. Y.ót kọ nhĩn jà năn mền mẹ măn. Jà năn kọ áu ngoi hồ kln mưa. Khăm ma Y.ót nhĩn ting phá mi kũn chuek kạ, sò và năm mẹ và: «ệ oi! Kãn jạk páy moi bàn khâu jụ tl ơ.»

Mẹ măn và: «Lūk oi! nha páy. Choi dày mẹ, khâu áu siá lūk. Choi dày lūk, khâu áu siá mẹ.»

Leõ mẹ măn phẩn hồ măn kó khõn tũ nụng, le bọk và: «Khăm ma, nha páy tl ơ. Jụ tl nĩ, non jụ thõi. Khăm ma lūk áu kó khõn nĩ chi lũng đĩn. Chi tang kók sò tái. Chi tang pái sò pến bàn pến muong.»

Leõ mẹ măn pái. Khăm ma Y.ót făng khoan mẹ áu kó khõn chi tang pái lũng đĩn, sò hén pến bàn pến Muong quàng mi lải hũn, mi lải say tở de, bọ nhăng sieu ần ơ. Y.ót dày ết pà jóng năn, mi lải say tở kó dai tưng pỏ măn lăm, jạk hén na pỏ, bọ hũ tang mưa.

pleure. La vieille interroge, dit: «O nièce! La nièce mange la vieille ou la vieille mange la nièce?»

Elle dit: «Non. Je vois une cicatrice sur ta tête, je me rappelle la cicatrice sur la tête de ma mère que mon père a frappée d'une bêche. Puis ma mère s'est enfuie dans les bois, je ne l'ai plus vue. Alors je vois cette cicatrice et je regrette ma mère.»

Alors cette vieille entendant parler ainsi, embrasse cette fillette, et dit: «Nous mère et fille, nous mère et fille.»

Elle reconnaît cette fillette pour sa fille. Y.ót reconnaît cette vieille pour sa mère. Cette vieille lui apporte un repas à manger. Le soir venu Y.ót entend sur la montagne de pierre des gens appeler les poules, elle dit à sa mère: «O mère! je veux aller voir où est ce village.»

Sa mère dit: «O ma fille, ne va pas. Tu as sauvé la mère, on prendra la fille. J'ai sauvé la fille on prendra la mère.»

Puis sa mère lui coupe un bâton, et dit: «Le soir venu, ne va nulle part. Reste ici, reste couchée. Le soir venu, prends ce bâton et pique la terre. En piquant avec la tête (du bâton), tu meurs. En piquant de l'extrémité, un village apparaîtra, un *muong* apparaîtra.»

Puis sa mère s'en va. Le soir venu, Y.ót écoute sa mère, prend le bâton, pique la terre de son extrémité, voit apparaître un village, apparaître un *muong* vaste qui a beaucoup de maisons, beaucoup de serviteurs, il n'y manque rien. Y.ót devient ainsi pà¹, a beaucoup de serviteurs, mais regrette beaucoup son père, veut voir le visage de son père, ne sait pas le chemin pour revenir.

¹ Pà, appellatif d'une femme d'un certain âge, et des femmes mariées de haute lignée. Apparemment, Y.ót devient la femme du *Taõ Muong*, comme on le constate dans la suite du récit.

Mũ nưng hén say tò ét keng
mak klòk nãm, măn âu kên nưng
puk sò sâng ki fay, le sò và: «Sò
hò kên nĩ ngòk khàn ét chưa páy
hò hươn hò jao pò khòl jũ, khàu
tàng mò tàng bieng ét kên sò kiêu
phật nha hò ét kên nũa.»

Lăng ma chua mak klòk nãm
jao leõ dày jóng chò măn sò, lam
mũa hốt hươn pò măn, kiêu mết
chủ jóng chũơng kên, khàu tàng mò
tàng bieng bộ nhăng dày ét lơ. Mũ
nưng pò măn bọk Y.ùoi và: «Lũk
oi, thau tâm khàn sãn hò kên páy
moi du Y.ót măn tái, măn ét kên
hò hau jóng lơ!»

Lũk măn tâm dày khàu leõ, măn,
âu hang hé ét sòng sĩa, leõ páy
sáp chua mak klòk nãm nãn. Hốt
th. bản nưng, hén mak klòk nãm
khàu puk ting hươn, sò bộ tâm
khàu. Măn khàu lok và hươn nãn.
Khãm ma tô và mũa bộ tâm khàu.
Tô lơ ma khòl họ và một khap leõ
lên. Say tò hén jóng nãn sò páy
moi hén kũn nưng nưng sòng sĩa
hang hé, sò mũa chieng pà và:
«Pà oi!» lok và hau mi kũn jũ kũơng
nãn nưng sòng sĩa hang hé.»

Pà nhĩn jóng nãn chặng và.
«Kãn páy moi du.»

Pà páy họ hén kũn nưng mên
pò măn nôt chặng và nãm say tò
và: «Mên pò kũ.»

Un jour elle voit ses serviteurs
faire un regoût de fruit *klòk nãm*¹,
elle prend une graine, la plante sur
le côté du foyer et demande, dit:
«Je demande que cette graine pousse,
monte en liane, aille jusqu'à la
maison où est mon père, entre et
s'enroule autour des marmites où
l'an cuit, les soulève et ne laisse plus
faire à manger.»

Ensuite la liane *klòk nãm* de-
vient longue, puis, comme son cœur
a demandé, s'étend jusqu'à la maison
de son père, s'enroule autour de
tous les aliments, entre dans et sou-
lève les marmites, on ne peut plus
rien faire². Un jour son père avertit
Y.ùoi dit: «O ma fille, décortique-
moi du riz pour que j'aie voir si
Y.ót est morte, elle nous agace de
telle façon!»

Quand sa fille a décortiqué le
riz, il se fait des habits d'un épervier,
puis va, suit cette liane du fruit *klòk
nãm*. Arrivé à un village, il voit qu'on
a planté le fruit *klòk nãm* dans une
maison, n'ose pas entrer. Il entre dans
l'écurie à chèvres de cette maison.
Le soir venu, les chèvres reviennent,
n'osent pas entrer. Celles qui s'ap-
prochent crient và une fois, puis s'en-
fuient. Les serviteurs voient cela, vont
regarder, voient un homme vêtu
d'habits faits d'un épervier, revien-
nent avertir la dame, disent: «O dame!
Dans notre écurie à chèvres, il y a
un homme vêtu d'habits faits d'un
épervier.»

La dame entend cela, dit alors:
«Je vais voir.»

La dame voit aussi un homme
qui est son père assurément, alors
dit à ses serviteurs: «C'est mon père.»

¹ *Klòk nãm*, sorte de cucurbitacée.

² On ne peut plus rien faire, c'est-à-dire on ne peut plus cuire les aliments tranquillement.

Leõ bọk pỏ ọk, bọk say tở ầu
sống sừa dĩ hồ nũng. Chờ mưa
huon, y. năn vả: «Huon kho huon
hải¹, ầu ăn lơ hồ ai kủ khản nỏ?»

Pỏ măn vả: «Khản dầy mầy dầy
tok thỏi, hau kho hải.»

Y. năn² chặng bọk say tở ầu
dầy ngon dầy khảm ma hồ khản
huon. Khẫu hốt huon y. năn bắt vả:
»Chắc ầu ăn lơ hồ ai kủ nũng nỏ?»

Ai măn vả: «Nặng fāk nặng tất
kọ po.»

Y. năn bọk say tở ầu chong ngon
khảm ma ầu pỏk ầu phả ma pủ sỏ
hồ nặng. Leõ bắt vả: «Chắc ầu ăn
lơ hồ ai kủ kỉnh?»

Ai măn vả: «Kỉn ăn iỏ kái pủa
siá thỏi nỏ.»

Măn bọk say tở khả ngua khả
khoai ết ngại hồ kỉnh. Leõ mữ ai
jạk mưa, măn bắt vả: «Chắc ầu ăn
lơ hồ ai kủ mưa?»

Ai măn vả jóng nỉ: «Chờ ma kọ
ma dầy, chờ mưa kọ mưa dầy, bọ
thả ầu ăn lơ mưa.»

Măn bọk say tở hang tở mã hồ
pỏ măn khủ. Ai măn mưa, lơ hốt
huon, sỏ y. uỏi lủk măn bọ moi dĩ,
hể kủn khủi mã, sỏ ma jạk ngan,
chặng thám vả: «Taỏ on lỏng, ở³!»

Puis elle dit à son père de sortir,
dit aux serviteurs de lui apporter de
beaux habits à revêtir. En revenant
à la maison, cette fillette dit: «Ma
maison est pauvre, que prendre pour
que mon père y monte?»

Son père dit: «Je monterai par
une échelle de bois, je suis pauvre.»

Cette fillette ordonne aux servi-
teurs d'apporter une échelle d'argent,
une échelle d'or pour monter à la
maison. Entrée dans la maison, cette
fillette dit encore: «Que prendre pour
faire asseoir mon père?»

Son père dit: «Je m'asseois sur
une natte, sur le plancher, cela suffit.»

Cette fillette ordonne aux servi-
teurs d'apporter un lit d'argent et
d'or d'étendre de la soie, des étoffes
pour s'asseoir. Puis elle dit encore:
«Que donner à manger à mon père?»

Son père dit: «Je ne mange pas
plus que le repas (ordinaire).»

Elle dit aux serviteurs de tuer
boeufs, tuer bufles pour lui faire
un repas. Puis le jour où son père
veut repartir, elle dit encore: «Que
donner à mon père qui repart?»

Son père parle ainsi: «Quand je
suis venu, j'ai pu venir, pour repartir,
je peux repartir, il n'est pas nécessaire
de prendre quelque chose.»

Elle dit aux serviteurs de seller
un cheval, pour que son père monte.
Son père revient, arrive près de la
maison, sa fille Yuỏi ne regarde
pas bien, elle voit un homme montant
un cheval, elle vient, veut falâtrer,
alors elle interroge, dit: «Le jeune
Taỏ descend⁴.»

¹ Huon kho, huon hải: «maison pauvre, maison laide» = maison pauvre. Expression parallélique.

² Y. năn: «cette fillette». Dans la narration, on l'appelle encore fillette, quoiqu'elle soit mariée et devenue pỏ «dame».

³ O. Exctomatien qui suit d'ordinaire les salutations de rencontre.

⁴ Yuỏi voyant un homme à cheval, ne reconnaît pas d'abord son père. Elle croit que c'est un jeune Taỏ, et veut badiner avec lui.

Ai măn vâ: «Má heo! Kăn dó
lạ. Chăk taõ oi¹ lo!»

Y. măn chăng pây sấp tìn má,
tưng pây tung teng chien nãm ai
vâ: «Y.ót măn tái môm hủ lư; măn
ét kên hò ha jóng năn.»

Ai măn vâ: «Măn tai tì lo. Cho
nĩ măn pên pà, hăng mi di, dày
pây tì lo kọ mi say tọ pây hau,
mi kũn chõ, bọ sien ăn lo.»

Y.ười vâ: «Kăn kọ jạk pây jám.»

Ai măn vâ: «Jạk pây sọ pay.»

Măn tằm dày khâu sán, leõ áu
hong hé ét sira, pây sấp hoi tồ má
ai măn khuy mưa. Hốt hươn Y.ót
jư, bọ tám khâu, chăng khâu lok vè
jóng ai măn. Khăm ma say tọ lạy
vè khâu lok, tồ lo ma khò pạk kọn
kọ hống, bọ tám khâu. Cho năn say
tọ ma moi sò hén kũn nụng nụng
sira hang hé, sọ mưa chieng pà vâ:
«Pà oi, mi phơ ma khàn lot vè, tồ
vè jàn bọ khâu dày.»

Pà vâ: «Kăn pây moi du.»

Pây kọ hén jóng năn tề. Kũn
năn mên òi-pà nôt. Pà chăng vâ:
«òì kũ.»

Chăng bọk say tọ áu sira di hò
nụng. Leõ vâ: «Chăk hò òi kũ khàn
ăn lo?»

Son père dit: «Chien de cimetière!
Ce n'est que moi. Il n'y a pas de jeune
Taõ.»

Sa fille suit les pieds du cheval,
tout en allant, cause à son père, dit:
«Y.ót est elle morte ou non; elle
nous agace pareillement.»

Son père dit: «Elle est morte
quelque part. Maintenant elle est de-
venue dame, riche, belle; où qu'elle
va, des serviteurs vont l'assister, elle
a des gens pour la servir, ne manque
de rien.»

Y.ười dit: «Je veux aussi aller la
visiter.»

Son père dit: «Tu veux aller,
alors va.»

Elle décortique du riz, puis se
fait un habit d'un épervier, va, suit
les traces du cheval que son père
montait, en revenant. Arrivée à la
maison où est elle, y.ót n'ose entrer,
entre alors dans l'écurie des chèvres
comme son père. Le soir venu, les
serviteurs font rentrer les chèvres à
l'écurie, celles qui arrivent près de
la porte, crient, n'osent entrer. Alors
les serviteurs viennent regarder, voient
une personne vêtue d'un épervier,
reviennent avertir la dame, disent:
«O damel quelqu'un est entré dans
l'écurie des chèvres, les chèvres ont
peur, ne peuvent entrer.»

La dame dit: «Je vais voir.»

Elle va, voit qu'il en est ainsi.
Cette personne est sa sœur aînée
assurément. La dame dit alors: «Ma
sœur aînée.»

Elle dit alors aux serviteurs d'ap-
porter de beaux habits pour là vêtir.
Puis dit: «Que donner à ma sœur
aînée pour monter?»

¹ Imprécation.

² Taõ on, taõ oi: «taõ jeune, taõ?» Expression parallélisme dont le dernier mot n'a
aucun sens.

Y. năn vâ: «Ai kú khân ăn lơ, hờ kú khân ăn năn.»

Pà chăng bọk say tở ầu đân mẫy nãm ma sớ káng dấy hờ khân.

Leõ khân hốt hươn, bắt vâ: Chắk ầu ăn lơ hờ òi kú năn?»

Y. năn bắt vâ: «Ai kú năn ăn lơ kú kọ năn ăn năn.»

Pà bọk say tở ầu pôn, ần bòng mẫy ma hờ năn. Pà bắt vâ: «Chắk ầu ăn lơ hờ òi kú kìn?»

Y. năn bắt vâ: «Ai kú kìn ăn lơ, kú kọ kìn ăn năn.»

Pà bọk say tở ầu kay nôi kà pụng ma hờ kìn. Leõ mở y. năn jàk mưa pà bắt vâ: «Chắk ầu ăn lơ hờ òi kú mưa?»

Leõ bọk say tở ầu tở vè thừk nòn mủ, bọk tâm bua mak uot, bở hờ y. năn mưa Pà bọk vâ: «òì òì tở vè nĩ cho lơ măn tâng ju bọ páy, sớ ầu hăng may nĩ ta sớ hoi vạt măn sớ măn páy meng.»

Y. năn kọ făng jóng năn. Cho tở vè tâng ju, sớ ầu mak uot ma ta sớ. Tở vè sếp sớ pà páy khau pu khau pà húng húng chăng hốt tang.

Cho mưa hốt hươn, sớ kú jàk páy jám nông mai. Lãng ma quen páy quen ma, sớ mi cho jàk ét hăi hờ nông, chăng chính khừoi, Măn páy kháp lơ kọ vâ: «Ai hờ khau sớ ăn nĩ ăn nơ.»

Cette fille dit: «Je monterai par ce que mon père a monté.»

La dame dit alors aux serviteurs d'apporter un fagot de bois épineux et de la mettre sur l'échelle pour monter.

Puis montée à la maison, elle dit: «Que donner à ma sœur aînée pour qu'elle s'asseoie?»

Cette fille dit: «Je m'asserasi sur ce que ma père s'est assis.»

La dame dit à ses serviteurs d'apporter des treillis grossiers, des tubes et bambous pour qu'elle s'asseoie. La dame dit encore: «Que donner à manger à ma sœur aînée?»

Cette fille dit: «Je mangerai ce que mon père a mangé.»

La dame dit aux serviteurs d'apporter une petite poule trempée dans la boue, pour qu'elle mange. Puis quand cette fille est près de s'en retourner, la dame dit: «Que donner à ma sœur aînée pour son retour?»

Puis elle dit aux serviteurs d'amener un bouc qui a des vers¹, de piler un paquet de piment, et de les donner à cette fille. La dame dit: «O ma sœur aînée, quand ce bouc restera immobile sans marcher, prends ce médicament, frotte ses plaies, et il ira vite.»

Cette fille obéit. Lorsque le bouc reste immobile, elle le frotte de piment. Le bouc, sentant une douleur cuisante, la conduit dans la montagne dans la forêt, longtemps après arrivé à la ronde.

Arrivé à la maison, elle vent aller continuellement voir sa sœur cadette. Plus tard elle a l'habitude d'aller et de venir, elle veut nuire à sa sœur cadette, lui disputer son mari. Chaque fois qu'elle va, elle dit: «Mon père m'envoie demander ceci cela.»

¹ Un bouc qui à une blessure envahie par le vers. La dame donne ce bouc pour monture sa sœur.

Kháp nung măn khàu hốt hươn, sò bọk vâ: «Oì oì! ai jak kìn mək sũm mək bân.»

Y.ót hiək say to bọk páy ău. Y.uòi vâ: «Ai jak hò mùng khàn ău, măn chăng chấp.»

Y.ót făng khoam òi chăng khàn kô mảy khăm nưng, ău mək khăm hò, pò. Kô dai cho khàn hốt pái kô leõ, săng si pít sọ, Y.uòi jư tò chăng păm kô năn. Y.ót thăm vâ: «òì òì, ết lơ là.»

Qì măn vâ: «Kư viək, kẩn făn tô ták.»

Y.ót kư ăn mək khăm bọ moi lông dỉn. Hôi nôi nưng kô mảy hắc tập Y.ót tòi kọt pến nỏk vắk jư tì buòk năp tì hăn.

Qì măn hén jóng năn, sũm chớ, mưa hươn ău chương Y.ót nưng, kô dai Taõ khoé mên khười Y.ót bọ jak nhôn. Y.uòi vâ: «Kũn kọ kũn jóng kạu ết lơ faõ lạ pán nĩ?»

Măn kọ ờn sũm tô lưk Y.ót pến lưk kô dai khàu kọ lạ bọ ma nôt. Mũ nưng Taõ khoé jak hũ chắk sò bọk vâ: «ău bòng pá sũm ết ngai.»

Kô dai Y.uòi bọ hũ jư tì lơ, sò tung sỏk tung vâ: «Chũ mữ kẩn dáy ết leõ vắy tì nĩ. Phơ kếp ău páy tang lơ?»

Taõ khoé chăng hũ chắk vâ bọ mên mia tô, kô dai bọ mi kũn ết viək hươn hò, sò phắt chĩn jóng năn.

Une fois, arrivée à la maison, elle dit: «O.ót. Le père veut manger des fruits acides, des fruits doux.»

Y.ót appelle les serviteurs dit d'aller en prendre. Y.uòi dit: «Mon père veut que tu montes les prendre (sur l'arbre), ils seront meilleurs.»

Y.ót écoute sa sœur aînée, monte sur un tamarinier prendre des tamarins pour son père. Mais quand elle est arrivée au sommet de l'arbre, et qu'elle cueille (les fruits), Y.uòi restée en bas, coupe cet arbre. Y.ót interroge, dit: «O sœur aînée, que fais-tu?»

Sa sœur aînée dit: «Continue ton ouvrage, je tue des sangsues à coups de couteaux.»

Y.ót continue à prendre des tamarins, ne regarde pas à terre. Après un instant, l'arbre est brisé, frappe Y.ót qui meurt, devient une poule d'eau et reste dans une mare en cet endroit.

Sa sœur aînée voit cela, contente, revient à la maison, revêt les habits de Y.ót, mais Taõ khoé qui est le mari de Y.ót ne veut pas la reconnaître. Y.uòi dit: «Je suis la même personne qu'auparavant, pourquoi si vite me tenir pour une inconnue?»

Elle appelle les enfants de Y.ót comme s'ils étaient ses enfants, mais ils ne la connaissent, ne viennent pas. Un jour Taõ khoé¹ veut savoir (ce qu'il en est), lui dit: «Apporte le tube de poisson en saumure pour le repas.»

Mais Y.uòi ne sait où il est, tout en cherchant elle dit: «Tous les jours j'en ai fait, puis l'ai mis ici. Qui l'a pris et emporté ailleurs?»

Taõ khoé sait alors certainement que ce n'est pas sa femme, mais il n'a personne pour le travail de la maison, alors il supporte ainsi.

¹ Taõ khoé est le mari de Y.ót.

Mữ nưng Taõ khoé páy jám na, chuộc tò, nõk vắk nưng hống và: «Kú vắk vắk, kú vé vé, Taõ Quắk hày há mẽ, Taõ khoé hày há mia. Mi kún tậm hụk lái hò lủk mẩn bộ no? Mi kún Choi hỏk phủm bộ no? Mi kún chỏm lủk nỏi hò mẩn bộ no? Mi kún pan khàu sọ mư khóa hò, lủk mẩn bộ no? Mi kún ta pá sọ mư sãi hò lủk mẩn bộ no?»

Taõ khoé nhìn nõk vắk hống jóng năn, sò hủ và mền nua mẩn tái kọt pén nõk vắk năn, sò và jóng nữ: «Nhằng hắk nống hạp khàu bua ken. Nhằng hắk chai hạp khàu khèn sừa.»

Tò nõk vắk bển khàu khèn sừa Taõ khoé. Taõ khoé án mua hươn liếng vầy. Chơ lơ y, ừoi páy vắk, sò tò nõk vắk khàn khuya hỏk. Y.ừoi bộ hủ ét jóng lọ. Mữ nưng Taõ khoé páy vắk, Y.ừoi lắk khà siá, leỏ họ tóng mớk fay vầy kóng ki fáy. Mẻ jà mẽ mẩn hủ chặng ma só fay năm. Y.ừoi và jóng nữ: «Já áu kốn, nha áu kó nhằng vầy mớk họ năn.»

Já thám và: «Họ lơ?»

Mẩn và: «Họ nõk vắk.»

Ke já năn hủ chắk, lóng hỏt tò lặng ét mớk siá, leỏ bắt ma só. Y. năn bọk áu kốn nha áu kó. Ke já

Un jour Taõ khoé va visiter ses champs, rencontre une poule d'eau qui crie: «Kú vắk vắk, kú vé vé, Taõ quắk¹ pleure sa mère, Taõ khoé pleure sa femme. Quelqu'un tisse-t-il pour ses enfants? Quelqu'un remue-t-il leurs cheveux embrouillés? Quelqu'un caresse-t-il ses petits enfants? Quelqu'un met-il une boulette de riz dans la main droite de ses enfants? Quelqu'un dépose-t-il du poisson dans la main gauche de ses enfants?»

Taõ khoé entend la poule d'eau crier ainsi, sait que c'est sa femme qui morte est devenue cette poule d'eau, il parle ainsi: «Si tu aimes encore ton frère cadet², entre dans le tube de la flûte. Si tu aimes encore tes garçons, entre dans la manche de mon habit.»

La poule d'eau vole, entre dans la manche d'habit de Taõ khoé. Taõ khoé l'emporte à la maison pour l'élever. Quand Y.ừoi est absente, la poule d'eau monte gratter le métier à tisser. Y.ừoi ne sait que faire. Un jour taõ khoé est absent, Y.ừoi la tue en cachette, puis la plie dans une feuille de bananier, la fait cuire dans les cendres du foyer. La vieille sa mère le sait, vient lui demander du feu. Y.ừoi parle ainsi: «Prends un gros morceau de bois, ne prends pas le charbon, laisse-le pour cuire ce paquet.»

La vieille interroge, dit: «Quel paquet?»

Elle dit: «Le paquet de la poule d'eau.»

Cette vieille sait certainement (ce qu'il en est), descend en bas et éteint son feu, puis revient en demander.

¹ Taõ quắk est un des enfants de Y.ót.

² Si tu aimes encore ton frère cadet: tour affectueux pour dire si tu m'aimes encore.

đu lông lạng kọ dấp siá fay, bắt
ma só. Y. năn hén jóng năn sò hõn
khàn, và jóng nĩ: «Já sỏk áu kỏ
hỏ ngoi.»

Ke já và: «Lán já kỏ bọ pek
lán já mở lai. Lán nai kỏ bọ pek
lán nai mở lạng pán kỏn.»

Chờ năn Y.uỏi nhìn và jóng
năn, sỏ chẳg ke já năn, bọ nhẳg
jạk moi nũa. Ke já sỏk áu tẻ tầu tẻ
hỏ mỏk năn áu mua. Chẳg áu hỏ
năn chẻ sỏ nẳm muỏk, bắt kỏt pẻn
kủn dĩ jóng kạu, kỏ nhẳg pek Y.ỏt
mỏ jam. Ke já năn chẳg hỏ mẳn
jủ kuong suỏm mai, hỏ ẻt fẻl ẻt
phiẻng jủ kuong năn bọ hỏ ỏk.»

Huỏn ke já năn khỏ huỏn Taỏ
khoẻ. Song tỏ lữ Taỏ khoẻ kỏ ma
ỉn chỏ sạng jủ kỏng lạng năn. Y. ỏt
hẻn lủk ma ỉn, ạk hẻn na kỏu kỏ
nhẳg chử dày bọ, sỏ ẻt tỏk lỏt
mỏy lỏng, chẳg ỏn và: «Sủm Taỏ
ỏi, ma kẻp áu lỏt hỏ uỏn dom ẻẻ.»

Sủm bạ năn nhìn ỏn, sỏ sủm
nẳm kỏn và: «Siẻng up sỏ mẻn
siẻng mẻ ha na!»

Chỏ kỏu áu nuỏi lỏt hỏ sỏ kỏu
se khàn sả nỏi. Nang năn kỏ se
mủ lỏng vủk áu. Kỏ dẻi sỏng bạ
năn lủk sỏ ẻt tẳm lỏng, sỏ Nang năn
se mủ lỏng jao chẳg áu dày.

Cette fille lui dit de prendre un gros
bois, et non les charbons. La vieille
descend en bas, éteint son feu, re-
vient en demander. Cette fille voyant
cela, devient furieuse, parle ainsi:
«Tu veux des charbons, parce que
c'est plus facile.»

La vieille dit: «Ma nièce ne
ressemble pas à ma nièce d'autrefois.
Ma nièce ne ressemble pas ma nièce
d'aparavant.»

Alors Y.uỏi entend parler ainsi,
déteste la vieille, ne veut plus la
voir. La vieille cherche à prendre et
les cendres et le paquet qui y cuit
pour l'emporter. Elle prend alors le
paquet, le trempe dans de l'eau de
riz, (la poule d'eau) redevient une
personne jolie comme auparavant
semblable à Y.ỏt autrefois. Cette
vieille la fait rester dans sa chambre
à coucher, lui fait faire du coton là-
dedans, ne la laisse pas sortir.

La maison de cette vieille est près
de la maison de Taỏ khoẻ. Les deux
enfants de Taỏ khoẻ viennent s'a-
muser à la toupie dans cette maison.
Y.ỏt voit les enfants venir s'amuser,
veut voir leur visage, si elle les re-
connait, fait toucher en bas sa bo-
bine¹, et appelle, dit: «ỏ Taỏ, venez
ramasser ma bobine pour me la
donner.»

Ces enfants entendent appeler,
se disent à voix basse: «Cette voix
qui parle c'est la voix de notre mère.»

Lorsqu'ils ont pris la bobine, ils
l'élèvent un peu. La Nang allonge
la main en bas pour la prendre.
Mais ces deux enfants abaissent (la
bobine), alors cette Nang allonge la
main davantage pour pouvoir la
prendre.

¹ Elle fait tomber sa bobine à travers le plancher, et c'est également à travers le plancher
qu'elle passe la main pour la reprendre aux enfants.

Kháu chặng mưa teng chien năm
Taõ khoé vâ: «*Cha oi, hươn ke jâ*
năm mi kũn nụng pek, mẹ hau mở
jam vầy.»

Taõ khoé nhĩn vâ jóng năn, sò
ngăn hốt tồ nỏk vắk chặng thám
mia vâ: «*Tồ nỏk jũ tĩ lơ.*»

Y.ười vâ: «*Măn ma khuya hũk*
khòì áu suôi kẩn siá sò chắk thũk
tĩ lơ, măn tái siá kkoì chặng mớk
vầy thà tăn, kô dai ke jâ năn ma
só fay lắk tằm siá mòm.»

Taõ khoé nhĩn vâ jóng năn
chặng hũ chắk vâ kũn jũ hươn kè
jâ năn mên mia măn lok dày mòm,
sò jắk páy jám. Ke jâ năn hũ chắk
vâ ét lơ Taõ khoé ma in, chặng áu
nhu áu nằng kuôi ăn nĩ ăn ịn ma
vất sớ kẩn hươn, bộ nhắng mi tĩ
nằng mưa. Nhắng vầy tồ khò suòm
mieng nỏi nụng. Cho Taõ khoé ma,
ke jâ vâ: «*Hươn jâ kho hãì bộ mi*
tĩ nằng tĩ jũ nỏt; bộ hũ chắk lán
Taõ ma jám. Ja vâ hũ kọ pắk phèo
hờ dỉ.»

Taõ khoé vâ: «*Bộ dày phan non*
leõ.»

Leõ Taõ khoé ma nằng tĩ khò
hũ tú suòm. Y.ót áu siem sắk lau
Taõ khoé. Taõ khoé ngoắk nà ma
moi, kô dai bộ hển ăn lơ.

Cho năn ke jâ hũ chắk jóng
năn sò vâ: «*Lán Taõ hắk jâ chặng*
ma jám, kô dai hươn jâ hỏk hãì,
mi tồ nám tồ quắk.»

Ils reviennent causer au *Taõ khoé*,
 disent: «O père, dans la maison de
 cette vieille, il y a une personne qui
 ressemble à notre mère d'autrefois.»

Taõ khoé entend parler ainsi,
 pense à la poule d'eau, et interroge
 sa femme, dit: «Où est l'oiseau?»

Y.ười dit: «Il venait gratter mon
 métier et m'enlever ma navette, (je)
 ne sais comment il a été blessé, il
 est mort. Alors je l'ai cuit sous la
 cendre en l'attendant, mais cette
 vieille femme est venue demander
 du feu, l'a enlevé en cachette.»

Taõ khoé entend parler ainsi, sait
 alors que la personne qui est dans
 la maison de cette vieille, est sa
 femme ressuscitée, veut aller la voir.
 Cette vieille sait pourquoi *Taõ khoé*
 vient causer, prend alors de la paille,
 des écorces de bananiers ceci, cela,
 le jette dans la maison; il n'y a pas
 d'endroit où s'asseoir. Il ne reste
 qu'un petit endroit près de la chambre
 à coucher. Lorsque *Taõ khoé* vient,
 la vieille dit: «Ma maison est pauvre,
 il n'y a pas d'endroit pour s'asseoir.
 Je ne savais pas que mon neveu *Taõ*
 viendrait me voir, si je l'avais su,
 j'aurais bien balayé.»

Taõ khoé dit: «Je n'en suis pas
 fraissé.»

Puis *Taõ khoé* vient s'asseoir à
 un endroit près de la porte de la
 chambre à coucher. *Y.ót* prend une
 épingle, pique *Taõ khoé*, *Taõ khoé*
 tourne la tête, regarde, mais ne voit
 rien.

Alors la vieille qui sait cela, dit:
 «Mon neveu *Taõ* m'aime aussi, il
 vient me voir, mais ma maison est
 broussailleuse, il n'y a que des épines
 et des piquants.»

¹ *Tĩ nằng tĩ jũ*: «endroit (pour) s'asseoir, endroit (pour) rester.» Expression parallélisque.

² *Tồ nám tồ quắk*: «seulement des épines, seulement des piquants.» Expression parallélisque

Taõ khoe hũ chak chơ ke jà, le pō tō nhăng hāk sō mua, chặng hờ bần. Muong ma thām lūk sáo jà năn mua ết pō. Bần Muong ma thām sọ ke jà vả. «Lūk kũ sò chă hăi kô dai Taõ bọ chê, jāk áu, sò phai sōk pok, nhiên. Tang pây sò têng, mung pok, tồ pũ nhiều hốt hũ tũ hươn Taõ kũ chặng hờ lūk kũ.»

Bần Muong dày khoam năn chặng mua khỗp há taõ. Taõ kọ tám chơ jóng năn, chặng hờ kũn pây sũ pok nhiều. Dày leõ mua ết dóng, sò ke jà năn hờ hập. Taõ khoe chặng hờ bần Muong khà khoai, khà ngua khà mủ kũn dóng. Leõ viêk, sò bần Muong mua.

Chơ năn, Y.ười thām Y.ót vả. «Thau ết jóng lơ chặng kháo di pán năn?»

Y.ót vả: «Jà kăn yen, jà kăn luók. Jà kăn tòm. Jà kăn luók¹, kăn kháo.»

Y.ót bắt thām vả: «òì jāk kháo bọ?»

Y.ười vả? «Kũ kọ jāk kháo, kô dai chak ết jóng lơ chặng kháo?»

Y.ót vả: «Tchau áu mò chét mò pet tòm năn, khàn. Leõ non jũ káng lòng, kũ chặng ạp hờ.»

Y.ười nhĩn vả jóng năn, sò tám chơ chặng áu mò tòm năn, leõ khau nnnjũ kuong lòng. Y.ót hờ say tồ

Taõ khoe connaît l'intention de la vieille, et que sa femme l'aime encore, s'en retourne et fait demander par le muong la fille de cette vieille pour en faire sa femme. Le muong vient la demander, la vieille dit: «Ma fille est sottie mais le Taõ ne la dédaigne pas, la veut, il faut chercher de la soie à fleurs et du crêpon. Sur le chemin qui conduit à la maison du Taõ, on tendra de la soie à fleurs, et on étendra à terre le crêpon, alors seulement j'accorde ma fillé.»

Le muong reçoit cette parole, revient alors en référer au Taõ. Le Taõ est content de cette façon, fait acheter par des gens de la soie à fleurs et du crêpon. Quand on l'a, on fait la noce, et cette vieille permet d'emener la fille. Taõ khoe fait tuer buffles, tuer bœufs, tuer cochons pour le repas de nocès.

Quand c'est fini, le muong s'en va, alors Y.ười interroge Y.ót, dit: «Que fais tu pour être blanche et belle comme tu l'es?»

Y.ót dit: «La vieille m'aime, la vieille me fait cuire à l'eau. La vieille me fait cuire à l'eau, et je suis blanche.»

Y.ót de nouveau interroge dit: «Ma sœur aînée veut-elle être blanches?»

Y.ười dit: «Je veux être blanche, mais comment faire pour être blanche?»

Y.ót dit: «Apporte une marmite sept, une marmite huit², fais chauffer de l'eau. Puis couche toi dans l'auge à riz, je te laverai.»

Y.ười entend parler ainsi, est contente, apporte une marmite, chauffe de l'eau, puis se couche dans l'auge

¹ Jà kăn tòm, jà kăn luók: «la vieille me cuit à l'eau.» Expression parallétique. Le mot luók, emprunté à l'annamite, a absolument la même signification que tòm: «cuire à l'eau».

² Une marmite sept, une marmite huit. Le numéral indique la dimension de la marmite. Il y a des marmite un, des marmites cinq, des marmites six, sept, huit, dix, quinze etc. La marmite un a une contenance d'environ deux litres.

*hám mò năm phôt hĩa thầu sọ. Y.ười
hồn qua sò tái; kọt pên tô những,
bọ những khừn dày mĩa.*

XV° Sậy fã.

*Mỏ jam mi sổng nông pl kặm
pã. Chơ kọn hươn hằng mi, kớ dôi
mỏ tới pỏ mẽ khà lái ngua lái khoa
khái đĩn, khái na¹ sữ khàu sữ năm²
ết phi hồ pỏ mẽ, ết pua hồ bàn hồ
mường kẩn lằng ma hươn pên kho hải.*

*Mỹ nụng nông pl páy tí na áu
tỏ má lai páy dom. Chơ sảng si tí
na siếng tỏ má hau tĩ dón pạ kha.
Sổng kẩn lên ma moi hén nuội sậy
tọp pán hông hươn. Khẩu fão lên
mưa bọk Taõ. Taõ tí pỏ khàu bọk
mết chủ hươn kảng bàn páy lô mưa.
Hốt chơ khàu lô mưa bàn leõ, Taõ
vả: «Lô mưa hươn Taõ.»*

*Nuội sậy mẩn tiu, tay bàn lô
jóng lơ kọ bọ dày. Taõ vả: «Jóng
nầu mưa lô hươn cha hươn quan du.»*

*Kọ lô bọ dày. Jạk lô mưa hươn
lơ hươn lơ kọ bọ dày, kừ ka kạu.
Tay bàn vả: «Kháp nĩ kang lô mưa
hươn nông pl kặm pã, du.»*

¹ Légende transcrite d'un manuscrit de *Ke Liễn* de *Bòn Chiềng Vẻng*.

² *Khỏi đĩn khái na*: «vendre terre, vendre champs» = vendre des champs. Expression parallélisme.

³ *Sữ khàu, sữ năm*: «acheter riz, acheter eau.» Encore une curieuse expression parallélisme. Les deux frères achetèrent simplement du riz pour les banquets de funérailles, ils n'achetèrent pas d'eau. Le mot *năm* «eau» est seulement là pour faire contre-poids à *khàu*.

⁴ Ils tuèrent bœufs et buffles pour faire de grandes funérailles à leurs parents.

à riz. Y.ôt fait apporter par des serviteurs la marmite d'eau bouillante et verser dessus. Y.ười ébouillantée meurt, devient un moustique, ne peut plus redevenir (une personne).

XV° L'œuf du ciel¹.

Autrefois il y avait deux frères orphelins. Auparavant leur famille était riche, mais quand moururent leur père et mère, ils tuèrent bœufs, tuèrent buffles⁴, vendirent de la terre, vendirent des champs, pour acheter du riz pour les funérailles de leur père et mère, pour faire des banquets aux villages et au *mường*, ensuite leur famille devint pauvre.

Un jour les deux frères vont défricher des champs, emmènent un chien tacheté. Pendant qu'ils défrichent les champs, ils entendent le chien aboyer vers un fourré d'herbe. Les deux hommes accourent regarder, voient un œuf, gros comme une trovee de maison. Ils courent avertir le *Taõ*. Le *Taõ* frappe le *pỏ*, avertit toutes les maisons du village d'aller le rouler. Quand on l'a roulé jusqu'au village le *Taõ* dit: «Roulez-le vers ma maison.»

L'œuf est dur à pousser, de n'importe quelle façon les gens du village ne peuvent le rouler. Le *Taõ* dit: «Alors roulez-le vers la maison du *cha*, du *quan*, pour voir.»

On ne peut le rouler. On veut le rouler vers telle et telle maison, on ne peut, il reste comme auparavant. Les gens du village disent:

Và leõ, bắt, lỏ. Nuội sậy lẩn
páy lỏk kỏk lỏk kỏk. Lẩn khầu hươn
leõ, nõng pl vẫy kảng hươn. Nuội
sậy, kủ vẫy jóng nẩn. Nõng pl bắt
páy tí na. Khâm ma leõ, nõng pl
mua hươn, hén mi pon khầu khan
mỏin, nẳm nay lua đỉn nỏ mét chủ
neo. Tẻ sòng sừa khạt kọ tạp hờ.
Sóng kủn tưng lắk kua tưng muốn
kuong chỏ. Nõng pl ngẳm bọ hũ
chắk phỏ choi jóng nẩn. Nõng chai
bọk pl ài jóng nỉ: «Ko nỏ, vẫy hờ
kẩn páy tí na hờ, thau jự hươn
phỏk du.»

Lủk châu 'ma nõng chai páy tí
na. Pl ài jự hươn phỏk moi du viẻk
pẻn jóng lỏ. Tỏ khâm ma, hén nuội
sậy khoảng ọk. Mi Nang nừng káp
sỉ hà saỏ hau. Kủn lỏ kọ mi pik,
mẻt. Kủn sỏ há khần, kủn sỏ tắk
nẳm, kủn sỏ dắng fay, một kủn
ẻt mỏt neo, ẻt páy chay chay. Kủn
jự phỏk nẩn jỏn, bọ tằm pắk khoam
lỏ. ẻt leõ, khầu bắt khầu nuội sậy.
Nuội sậy bắt tỏ lien khầu jong kạu.
Hỏi luóng nừng nõng chai ma hén,
pau pa khan mét chủ neo, thám,
pl ài vả: «Thau jự hươn dày hén
ạp lỏ bọ?»

Pl ài vả: «Vẫy hén jóng nỉ jóng
mỏ jóng nỏ jóng na kỏ dai kẩn lắk
kua bọ tằm ẻt lỏ.»

Nõng chai vả: «Jóng nẩn mủ
nà thau páy tí na, vẫy kẩn jự hươn
hờ.»

«Cette fois roulons-le vers la maison
des frères orphelins, pour voir.»

Ayant parlé, on le roule de nou-
veau. L'œuf roule và lỏk kỏk lỏk
kỏk¹. Roulé à la maison, les frères
le déposent dans la maison. On laisse
l'œuf ainsi. Les frères vont de nou-
veau défricher les champs. Le soir
venu, les frères reviennent à la maison,
voient le plateau du repas prêt, la
provision d'eau, de bois de chauffage
est prête, même les habits déchirés
sont rapiérés. Les deux hommes sont
en même temps effrayés et contents
dans leur cœur. Les frères pensent,
ne savent qui les aide ainsi. Le cadet
parle ainsi à l'aîné: «Demain, laisse-
moi aller défricher les champs, toi
reste à l'affût à la maison pour voir.»

Au matin, le cadet va défricher
les champs. L'aîné reste à l'affût à
la maison voir comment est l'affaire.
Le soir seulement, il voit l'œuf
s'ouvrir. Il y a une Nang et quatre,
cinq jeunes filles servantes. Toutes
ont des ailes. Une prépare le riz,
une puise l'eau, une allume le feu,
chacune fait une chose, elles font
sans s'arrêter. L'homme qui est à
l'affût a peur, n'ose dire une parole.
Quand elles ont fini (leur travail)
elles rentrent dans l'œuf. L'œuf se
referme lisse comme auparavant. Un
long instant après, le cadet vient,
voit un repas de poisson, tout prêt,
interroge l'aîné, dit: «Tu es resté à
la maison, qu'as-tu vu?»

L'aîné dit: «J'ai comme ceci
comme cela, mais j'avais peur, je
n'ai osé rien faire.»

Le cadet dit: «Alors demain va
défricher les champs, laisse-moi rester
à la maison.»

¹ Lỏk kỏk lỏk kỏk. Imitatif du mouvement de l'œuf que l'on roule.

Kháp nĩ nông chài jũ hươn. Pl
 ài páy ti nà. Nông chài khàn tĩng
 thàn jũ phỏk. Chỏp cho tăng bieng
 nủi sảy bắt khoáng ỏk, hẻn Nang
 káp sủm sảo hẩu. Mẩn jỏk lỏng
 kỏt kho Nang nản; nhẻng sảo ừn
 bĩn tằm sủi. Nang nản chiủ jũ jỏng
 nản leỏ, huỏm páy, huỏm jũ, huỏm
 ẻt, huỏm kĩn ẻt viẻk chỏ chỏi kẩn.
 Sỏng kẩn pẻn phũa mĩa, jũ năm
 kẩn chẻt pẻt pĩ fả, kỏt dầy, sỏng
 lủk chài. Mử nẻng pỏ lỏ páy lỏng,
 sẻng sỏng tỏ lủk vả: «Dịk mẻ sủ,
 ỏn nẻng kủ sỏn vẫy kảng lảm khẩu
 ỏn nẻng vẫy kuong lỏng lẻng. Nủn
 nhẻng bọk mẻ sủ, nỏ!»

Sẻng leỏ pỏ kỏ lỏng sĩa tá. Sỏng
 lủk jũ hươn. Mẻ thắm vả: «Pai lịk
 lịk mẻ de? Pai đi đi mẻ de? Pỏ
 sủ vẫy tĩ lỏ? Sủ hủ bo?»

Sỏng lủk vả: «ỏn nẻng pỏ vẫy
 kảng lảm khẩu, ỏn nẻng vẫy kuong
 bẻng lẻng pửn.»

Mẻ páy sỏk chuỏp leỏ, ỏu bẻn
 me khẩm pon kảng mỏ nẻm hỏ sỏng
 tỏ lủk ỉn. Sủm bả hẻn bẻn mử khẩm
 đi, muỏn ỉn muỏn mỏi² hẻng kỏi,
 lủm bỏ hủ chắk ỏn lỏ. Nang bĩn
 khẩu hỏ Thẻn sĩa tá. Kỏi kỏ mử pỏ
 páy lỏng ma, thắm sủm tỏlủk vả:
 «Mẻ sủ de?»

Cette fois le cadet reste à la
 maison. L'ainé va défricher les champs.
 Le cadet monte sur l'étagère reste
 à l'affût. Juste au moment où l'on
 met la marmite sur le feu, l'œuf
 s'ouvre, il voit la Nang et les jeunes
 filles servantes. Il s'élance en bas,
 embrasse le cou de cette Nang;
 quant aux autres jeunes filles, elles
 s'envalent. Cette Nang consent à
 rester ainsi (tous deux) vont en-
 semble, restent ensemble, travaillent
 ensemble, mangent ensemble, tra-
 vaillent, s'aident. Les deux personnes
 deviennent mari et femme, restent
 ensemble sept, huit ans, mettent au
 monde deux garçons. Un jour, le
 père s'appête à descendre (dans la
 plaine) instruit ses deux enfants, dit:
 «Les ailes de votre mère, j'en ai caché
 une dans un tube de riz, une dans
 le carquois. Ne le dites pas à votre
 mère, n'est-ce pas!»

Ayant ordonné, le père descend,
 part. Les deux enfants, restent à la
 maison. La mère interroge, dit: «Et
 les extrémités lịk lịk de votre mère?
 Et les extrémités belles belles de
 votre mère? où les a mises votre
 père? Savez-vous?»

Les deux enfants disent: «Le père
 a mis l'une dans un tube de riz,
 une dans le carquois de flèches.»

La mère va chercher, les trouve,
 puis laisse tomber un anneau d'or
 dans la marmite d'eau pour que les
 deux enfants s'amuse. Les enfants
 voient cet anneau d'or joli, joyeux,
 s'amuse, le regardent beaucoup,
 oublient, ne savent plus rien. La
 Nang s'envole loin de leurs yeux
 dans l'Empyrée. Quelques jours après,
 le père revient d'en bas, interroge
 les enfants, dit: «Et votre mère?»

¹ Pai lịk lịk pour pai pịk pịk: «extrémités ailes ailes».

² Muỏn ỉn, muỏn mỏi: «joli (pour) s'amuser, joli (à) voir.» Expression parallélique.

Săm bạ vâ: «Chắc. Hén mẹ thám pík. Tù và vầy tí nần tí nơ, nă pây án. Leõ chắc sien pây tang lơ. Han nĩ bộ hén ma.»

Pô và: «Mế sú bĩn sĩa tá môm. Kú dầy sãng sú môm. ết lơ sú bộ făng khoam? Sú pây áu mốt kũn một bọk mãy ở ma hò kũ.»

Nống chai hũ chớ cha áu mãy ớn mãy nũm¹. Pl ài bộ hũ ăn lơ áu mãy kẹ. Áu ma leõ, pở áu mãy tí sổng tồ lũk tí hắc mết sổng bek mãy ở. Leõ măn và jống nĩ. «Sũ jũ hươn vầy hò. Kũ pây sập mế sú.»

Vả leõ, pở bang sĩa sổng tồ lũk hắc jũ, pải sĩa tá. Sổng nống pl hén pở mế pải sĩa tá môm, puôn, năng khò kĩ fay hày jũ kũ khoát kũ khũa, hũng ma dầy kèn mak kỏ áu pũk sỏ kĩfay. Măn ngỏk khần pẽn bở. Khẩu hắc áu bở măn tung ở tung và: «Kỏ ơi! hiềng ơi! Sũng khần ề.»

Măn sũng khần. Bắ và: «Kỏ ơi! hiềng ơi! tằm lông.»

Măn bắt tằm lông. Khẩu bắt và: «Kỏ ơi, hiềng ơi! pẽn mặ ề.»

Kỏ kỏ pẽn mặ sít sít. Dàn nõk nghêk hén kỏ kỏ mi mặ, ma sỏ kũn. Săm bạ vâ: «Pa tú khần hỏt mế, tú chằng hò lau.»

Les enfants disent: «On ne sait. On a vu la mère demander ses ailes. Nous avons dit qu'elles étaient déposées ici, là. Puis nous ne savons où elle est allée. Jusqu'à présent on ne l'a pas vue venir.»

Le père dit: «La mère s'est envolée loin de vos yeux. Je vous avais donné un ordre. Pourquoi n'avez-vous pas obéi? Allez me chercher chacun une charge de roseaux.»

Le cadet connaît l'intention du père apporte des roseaux tendres, jeunes. L'aîné ne sait rien, apporte des roseaux vieux. Etant apportés le père les prend. Frappe les deux enfants, en frappant brise les deux charges de roseaux. Puis il parle ainsi: «Restez à la maison. Laissez-moi aller chercher votre mère.»

• Ayant parlé, le père laisse les deux enfants seuls, s'en va loin de leurs yeux. Les deux frères voient père et mère partis loin de leurs yeux, tristes, s'assoient près du foyer, pleurent, grattent, creusent, peu après trouvent une graine de latanier la plantent dans le foyer. Elle pousse produit des feuilles. Ils prenant les feuilles tout en s'élevant avec disent: «O latanier! monte bien haut.»

Il monte haut. Ils disent encore: «O latanier! abaisse-toi.»

Il s'abaisse. Ils disent encore: «O latanier! produis beaucoup de fruits.»

Le latanier produit des fruits aussitôt. Une bande d'oiseaux *nghe̤k* voit le latanier qui a des fruits viennent demander à en manger. Les enfants disent: «Conduis-nous jusqu'à notre mère, et nous t'en donnerons à manger.»

¹ Mãy ớn, mãy nũm: «arbre tendre, arbre jeune.» Expression parallélique.

Pưng nỏk nghék năn kái sía.
Hôi nưng mi nỏk kỏk khẳm bắt ma
sỏ kỉn. Khẩu bắt và: «Pa tú khẳn
hỏt mẹ, tú chặng hò kỉn.»

Nỏk kỏk khẳm và: «Sủ áu phừn
hé. Sủ nằng khẳn kuông phừn hé
năn. Leỏ kủ chặng pa páy.»

Sủm bạ nằng khẩu leỏ, tỏ nỏk
kỏk khẳm kập bỉn páy. Hỏt nẳm
lỏ mẳn bang hẳn. Leỏ mẳn bỉn tẳm
sía. Jủ tỉ nẳm hẳn mi tỏ má nưng
mi kẩn háng. Sỏng nỏng pỉ hiẻk tỏ
mả: «Mả oi! Pa tú khẳn dom mẹ
tủ, nỏ!»

Tỏ má bọk: «Ma hẳng áu háng
kủ nỉ kủ chặng pa páy.»

Sỏng kủn ma hẳng áu háng tỏ
ma. Mẳn chặng lỏi páy khẳn nẳm.
Lỏi hỏt tỉ tá, mẳn bắt bang năn.
Jủ tá năn chuỏp Jả nưng páy tắk
nẳm. Sỏng bạ sỏ kỉn nẳm. Jả năn
và: «Nẳm jủ tá láy kỏi mi hát sẻn
khe. Lẩn kỉn tẻ, mi phỏ hẳm?»

Jả năn bọ hò kỉn, bắt pải. Sỏng
bạ hẻn jả pải sỏ và jỏng nỉ: «Ngua
tỏ ngua. Mi sỏng tỏ ngua lắk tong
lỏm, sỏng tỏ tỏ. Kẩn.»

Jả năn lắk kua lẻn, tẻng nẳm
khuỏm sía mẻt, bắt ma tắk mỏ.
Sỏng bạ bắt sỏ kỉn. Khap nỉ jả hò
kỉn. Cho khẩu sắng sỏ kỉn, khẩu
pon bẻn mủ khẳm khẳn tẻng nẳm.
Jả năn bẻk tẻng nẳm mủa hỏn,

La bande d'oiseaux *nghe*k s'en
va. Un instant après un petit calao
vient demander à en manger. Ils
disent encore: «Conduis-nous jusqu'à
notre mère, et nous t'en donnerons
à manger.»

Le calao dit: «Prenez un épervier.
Entrez dans cet épervier. Puis je
vous conduis.»

Les enfants s'asseoient dedans
(l'épervier) puis le calao les saisit,
s'envole. Arrivé à un cours d'eau
il les abandonne là. Puis il s'envole.
Vers ce cours d'eau il y a un chien
à neufs queues. Les deux frères ap-
pellent le chien: «O chien! conduis-
nous là-haut-vers notre mère n'est-
ce pas!»

Le chien dit: «Venez saisir ma
queue et je vous conduis.»

Les deux hommes saisissent la
queue du chien. Il traverse l'eau à
la nage. Arrivé au *tả*, il les aban-
donne là. Vers ce *tả* ils rencontrent
une vieille qui vient puiser de l'eau.
Les deux enfants demandent à boire
de l'eau. Cette vieille dit: «Cette
eau qui coule lentement a une grève
de 100.000 ruisseaux¹. Si mes neveux
veulent boire, qui les empêche?»

Cette vieille ne leur donne pas
à boire, s'en va. Les deux enfants
voient partir la vieille, parlent ainsi:
«Le bœuf bat le bœuf². Il y a deux
bœufs venus on ne sait d'où. Tous
deux se battent.»

Cette vieille effrayée court ren-
verse tous ses tubes d'eau³, revient
puiser de nouveau. Les deux enfants
demandent encore à boire. Cette fois
la vieille donne à boire. Pendant
qu'ils boivent, ils laissent tomber

¹ Explication: ce cours d'eau a 10.000 bras bordés de grève. Donc l'eau ne manque pas, elle est abordable. Pourquoi me demander de l'eau que vous pouvez prendre facilement?

² Les deux enfants inventait le fait et s'écrient ainsi pour effrayer la vieille.

³ Les femmes vont chercher l'eau dans des tubes de bambous.

*hĩa ọk káng mò năm. Nang hén
bén mư khăm, kăm áu moi. Moi
leõ thám Jả: «Châu páy tá, chuộp
phơ bo?»*

Jả và: «Chuộp, sông bạ.»

*Nang năn hũ chắk, và sông bạ
năn mền lūk tồ, páy và to Pồ. Pồ
Thén và: «Khăn và mi jóng năn,
hiềk kháu ma du.»*

*Sống bạ ma leõ Pồ Thén thám
và: «Sủ lūk tang lơ ma? Ma ka
pĩ mi viềk lơ?»*

*Sống bạ và: «Tủ lūk Mường Lũm
ma, páy sỏk mẹ.»*

*Pồ Thén bọk chũng sông sám
hỏi tồ khoai ma, káp sông sám hỏi
lìm chũok bọk sông bạ và: «Chũok
tồ lơ sỏ phuk kháu tồ năn. Phuk
hờ măn mền sỏ chặng hờ hén mẹ sủ.»*

*Nông pl hày jự. Chắk há phuk
jóng lơ hờ măn mền? Hòi luóng
nặng mi tồ mềng ngồn bín ma và:
«Sủ nha lơ. Vẫy kủ Choi. Sủ hén
kẩn chấp bìn chũok lơ, sỏ sủ án
bìn chũok năn. Chấp tồ khoai lơ
sỏ áu chũok phuk khản tồ năn.
Phuk hờ mềng.»*

*Sống bạ phuk dày leõ, Pồ Thén
bắt bọk áu dũng khĩm ma hờ sông
bạ nấp. Nấp dày, chặng hờ khản
hươn hén mẹ. Nông pl bắt hày jự.
Chắk há nấp jóng lơ chặng mết dũng
khĩm năn? Hòi nặng mi tồ niềng
khĩm ma nấp Choi. Nấp dày leõ
Pồ Thén hờ khản hươn. Pồ Thén
bọk sủm Nang sủm sỏo năng jự
kuong suòm se muok nọk fá suòm.*

l'anneau d'or dans un tube d'eau.
Cette vieille emporte le tube d'eau
à la maison, le verse dans une mar-
mite d'eau. La Nang voit l'anneau
d'or, le prend, le regarde. L'ayant
regardé, elle interroge la vieille:
«Tu as été au *tá*, qui as-tu ren-
contré?»

La vieille dit: «J'ai rencontré
deux garçons.»

Cette Nang sait que ces deux
garçons sont ses enfants, va le dire
à son père. Pồ Thén dit: «S'il en
est ainsi, appelle-les, pour voir.»

Les deux enfants étant venus,
Pồ Thén interroge, dit: «D'où venez-
vous? Vous venez ici pour quelle
affaire!»

Les deux garçons disent: «Nous
venons de *muong Lũm*, allons cher-
cher notre mère.»

Pồ Thén fait amener 200, 300 buff-
les et apporter 200, 300 liens, avertit
les deux garçons, dit: «Attachez les
cornes chaque buffle avec son lien
(propre) si vous les attachez juste,
alors je vous permettrai de voir votre
mère.»

Les frères pleurent. Comment faire
pour attacher juste? Après un long
instant un insecte *ngồn* vole vient
dire: «Ne soyez pas inquiets. Laissez-
moi vous aider. Prenez le lien où
je me poserai. Attachez le lien aux
cornes du buffle où je me poserai.
Attachez vite.»

Quand les deux garçons ont at-
taché, Pồ Thén fait apporter un amas
d'aiguilles pour que les deux garçons
comptent. S'ils peuvent les compter,
il leur permettra de monter à la mai-
son voir leur mère. Les frères pleu-
rent de nouveau. Comment compter
tout cet amas d'aiguilles? Un instant
après un *niềng Khim* vient les aider
à compter. Quand ils ont compté,

Leõ bọk sũm ba vớ: «Mư lơ mền
mư mẽ sũ sớ sũ hăng ầu.»

Ni tồ meng ngoãn bĩn ma cháp
ầu mư mẽ khản. Sóng ba hăng kiu
ầu. Khap nĩ Pô Thén chặng hờ hén
mẽ. Mẽ lũk hén kẩn chũm chũn chắk
pán lơ!

Ju dầy kì bĩn, Pô Thén chặng
hờ, mẽ lũk lỏng. Muong Lũm. Cho
lỏng Pô Thén hờ sóng ba một kũn
mốt mạt dạp. Pl ầi ầu mạt ngon,
nống chai ầu mạt lẻk. Mẽ lũk sắng
pỏ mẽ bàn Muong, leõ mẽ lũk pa
kẩn páy. Páy dầy kì mư, chuộp lăm
khỏn nụng non khoáng tang, chụng
tang, sóng lũk páy kẩn dầy mòm.
Nhặng mẽ jak kẩn, lăm khỏn sắng
khản. Jak chon, mẩn bắt tằm lỏng.
Jak páy tang ưn, bọ mi tang bĩn.
Chắk há ết jống lơ? Sóng ba hén
jống nẩn thọt dạp ọk jo koắt lăm
khỏn khạt pit. Hén lăm khỏn láy
lướt ọk. Mẽ Nang hầy khản vớ:
«Sũ fần sĩa pỏ sũ mòm. Sũ kang
lỏng thỏi, kũ bọ lỏng dầy nầm sũ.
Kũ bắt khun sĩa tá.»

Cho mẽ hà khun sớ sắng tồ lũk
jống nĩ: «Sũ kẩn khẩu¹, sớ nắng hỏn
hĩn pieng, nha nắng kỏn hĩn chẳn.
Chuộp huỏi nầm sớ khẩu huỏi nầm
sớ, nha khẩu huỏi nầm khun.»

Pô Thén les fait monter à la maison.
Pô Thén dit à toutes les Nang et
toutes les jeunes filles de rester dans
la chambre à coucher, de passer la
main hors de la cloison. Puis dit
aux enfants: «La main qui est la
main de votre mère, prenez-la.»

L'insecte ngoãn vole vient se
poser sur la main de leur mère. Les
deux garçons la saisissent, la serrent.
Cette fois Pô Thén leur permet de
voir leur mère. Mère et enfants se
voient, sont heureux en ne sait com-
bien!

Et ont restés quelques mois, Pô
Thén envoie mère et enfants au muong
Lũm. Quand ils descendent, Pô Thén
donne aux deux garçons chacun un
sabre. L'aîné prend un sabre d'argent,
le cadet prend un sabre de fer. Mère
et enfants disent adieu à leur père
et mère, au village et au muong,
puis mère et enfants vont ensemble.
Ils vont plusieurs jours, rencontrent
un tronc d'arbre étendu en travers
du chemin, au milieu. Les deux en-
fants le franchissent. La mère veut
le franchir, le tronc s'élève. Elle veut
passer dessous, il s'abaisse. Elle veut
prendre un autre chemin, il n'y a
pas de chemin détourné. Que faire?
Les deux garçons voyant cela dé-
gainent leur sabre, tranchent le tronc
complètement. On voit du sang cou-
ler du tronc. Leur mère Nang pleure,
dit: «Vous avez tranché votre père.
Descendez, je ne peux descendre
avec vous. Je retourne loin de vos
yeux.»

Près de repartir la mère conseille
ses enfants ainsi: «Quand vous man-
gerez le riz, asseyez-vous sur une
pierre plate, ne vous asseyez pas
sur une pierre inclinée. Quand vous

¹ Kẩn khẩu, littéralement: «manger riz» = prendre son repas.

Sống leõ, mẹ khun. Sóng lăk
lông. Páy dày hôi luống nưng, nống
pi năng phăng ken kẩn khau. Nống
chai năng kòn hỉn pieng. Pl ai thiếng
vả: «Mẹ bọk và năng kòn hỉn chẵn.»

Nống pl thiếng kẩn. Pl ài sỏk
năng kòn kẩn chẵn pống họ khau
lông kẩn. Khau lẩn lông tằm bang
năm láy sía. Bắ ma só kẩn năm
nống chai. Sóng kẩn kẩn khau leõ,
bắ páy. Chuốp tỉ nưng mi sỏng
huỏi. Nống pl bắ thiếng kẩn. Nống
chai và: «Mẹ sống khau huỏi năm só.»

Pl ài thiếng và: «Mẹ và: khau
huỏi năm khun.»

Sóng tang khao kẩn hôi luống
nưng. Leõ một kẩn páy một tang.
Pl ài khau huỏi năm khun chuốp tồ
kang tồ lĩng, tồ koảng tồ fan tồ lỏ
tồ lơ kọ mi mết. Ấu sũm tồ nẩn ết
pồ Choi viềk. Nhặng nống chai khau
huỏi năm só, chuốp bàn hăng nưng,
đĩn na hỏk hũa, sỏk páy sỏk ma bọ
chuốp kẩn lơ bọ chuốp tồ lơ. Hén
tồ ăn lòng nưng khũam lông, sừng
sàng lòng ấu kẩn dập tằm lông.
Tằm dày sỏng sảm khap, tồ lòng
siếng mi khoam tuổng khản và:
«Nha tũng lòng tók kẹp kong sỏ
hũa nang nỏ?»

rencontrerez un ruisseau, entrez dans
le ruisseau à eau claire, n'entrez pas
dans le ruisseau à eau trouble.»

Ayant dit adieu, la mère retourne.
Les deux enfants vont. Ayant marché
un grand instant, les frères s'asseoient,
se reposent, mangent le riz. Le cadet
s'assoit sur une pierre plate. L'aîné
proteste, dit: «La mère a dit de
s'asseoir sur une pierre inclinée.»

Les frères se disputent. L'aîné
cherche une pierre inclinée pour
s'asseoir, y dépose son riz pour man-
ger. Le riz roule, touche dans un
gouffre d'eau. Il vient demander à
manger à son frère cadet. Les deux
hommes ayant mangé, vont de nou-
veau. Ils rencontrent à un endroit
deux ruisseaux. Les frères se que-
rellent de nouveau. Le cadet dit:
«La mère a conseillé d'entrer dans
le ruisseau à eau claire.»

L'aîné proteste, dit: «La mère a
dit: entrez dans le ruisseau à eau
trouble.»

Les deux se disputent un long
moment. Puis chacun prend un
chemin. L'aîné entre dans le ruisseau
à eau trouble, rencontre des singes
kang, des singes ling, des cerfs, des
chevreuils, toutes sortes de bêtes.
Il les prend toutes pour femme, pour
l'aidera travailler. Grand au cadet,
il entre dans le ruisseau à eau claire,
rencontre un village abandonné, des
terres et champs en friches, cherche,
ne rencontre pas un homme, ne ren-
contre pas un animal. Il ne voit
qu'une ange à piler le riz renversé;
debout, près de l'ange il la frappe
du manche de son sabre. Il a frappé
deux, trois fois, sous l'ange une voix
répond, dit: «N'agite pas l'ange pour
qu'elle tombe sur la tête de la Nang,
n'est-ce pas?»

Kẻ năn hai lòng khàn, hén Nang nụng. Măn thám: «Pén neo lo mung jư nĩ?»

Nang và: «Mi tô ngu sabang hàng kieu fã à pak khoáng kẩn bũk kẩn heng. Khảm ma măn lòng, chuộp kẩn lo, măn kẩn. Chuộp tô lo, măn kộ kẩn mét. Bọ mi phơ heng dày năm măn. Nhặng kủa dieu pừn nĩ lắk kualái, ma non pan ka pĩ.»

Ke năn và: «Châu nha lo, vẫy uon chọi hờ.»

Và leõ, sóng kẩn pa kẩn, khâu jư hươn hàng nụng. Leõ măn páy sôk túa mét chủ hươn mi mĩt mi pa. Ấu ma mét, dày po luóng nụng, măn phẩu fay dẻng khàn, thà hẩn. Chỗp mĩt sắlôm sắlôm, tô ngu hén fay, se hũa lòng à pak ọk jắk kẩn kẩn. Măn jô sũk po mĩt dẻng khâu sỏp tô ngu. Tô ngu tái sít sít.

Măn ấu dạp fẩn tô ngu pển sám tón. Leõ mi năn nong khàn láy siá mét. Măn bắt ấu dạp sẩn sầm khap. Chủ kẩn tái chơ kòn heng khun. Bắt pển bàn pển mưong jóng kạu. Nang kập ke năn sển phũa mia, ết kẩn chơ kẩn, jư jóng năn leõ. Mư nụng nống chai páy jám pl ài, hén pl ài sắng si fũa tô khoáng Nống chai tuóng pl ài và: «Cha nhặng koi jư bọ?»

Pl ài và: «Nha và lái¹. Khoai ài puong, puong khâu pạ kha, ai

Il retourne l'ange, voit une Nang. Il l'interroge: «Pourquoi es-tu là?»

Le Nang dit: «Il y a un serpent sabang, sa queue entoure le ciel, il ouvre une large bouchè et mange les enfants des hommes vivants. Le soir venu, il descend, s'il rencontre un homme, il le mange. S'il rencontre une bête, il la mange aussi. Personne ne peut vivre à cause de lui. Il ne reste que moi qui ai beaucoup peur, et viens me coucher me blottir ici.»

Il dit: «Ne t'inquiètes pas, laisse-moi t'aider.»

Ayant parlé, les deux personnes ensemble entrent dans une maison abandonnée. Puis il va chercher dans toutes les maisons les couteaux et coutelas. Il les apporte tous, en a vu gros tas, les fait chauffer, rougir au feu, et attend là. À la tombée de nuit sắlôm sắlôm, le serpent voit le feu, allonge la tête en bas, ouvre la gueule, veut manger les personnes. Il (l'homme) lance le tas de couteaux rougis dans la bouche du serpent. Le serpent meurt aussitôt.

Il prend son salere, tranche le serpent en trois trouçons. Puis une inondation monte, entraîne tout (le serpent). De nouveau il frappe du dos de son sabre trois fois. Tous les hommes morts auparavant ressuscitent. De nouveau se forment villages et mưong comme auparavant. La Nang et cet homme deviennent mari et femme, gagnent leur vie, s'aident, restent ainsi. Un jour le cadet va voir son frère aîné, voit son aîné soutenant un cerf. Le cadet salue l'aîné, dit: «Es-tu bien portant?»

Le frère aîné dit: «Ne dis pas beaucoup de choses...»

¹ Impossible de trouver la signification de cette phrase. Des mots isolés se comprennent, mais ne suffisent pas à faire comprendre le sens de la phrase.

há bọ dày. Puong khâu pạ mảy ài
hày boi boi.»

Nông chai bọ făng bắt tuồng mọ.
Tô khoáng lăk kua pải siá. Leó pl
ài pạ nông chai mưà jăm hươn.
Dan tô kang, tô lĩng tô fan ọk tuồng
nông na vắ: «Phắc chila kàn kóng
nông ài lông tờ nĩ ó.»

Nông chai thọt dạp jo koăt tái
mết chủ tô. Pl ài vắ: «ét lơ thầu
făn siá sũm pl pở jóng năn?»

Nông chai vắ: «Pl pở lơ dan tô
sắt năn! Jak moi pở kăn, kăn pạ
páy moi.»

Nông chai bắt pạ pl ài páy jăm
hươn tô. Pl ài hén pở nông chai
khu mắk thuôn jak dày khĩl ngăm
neo lơ chặng khả dày nông chai.
Mữ nựng pl ài chuôn nông chai
páy sèo pạ, chuốp tl nựng mi hú
lưk. Pl ài jo sụn nông chai lông hú
năn. Leó pải mưà hươn. Mưà hốt
huo, nông pở thám: «Nông chai
mưng de?»

Ài khừoi vắ: «Măn lông pạ, sỏk
bọ hén.»

Nông chai jụ tờ hú lũm, chắk
ét jóng lơ chặng khần dày. Khan
bòng pị, măn pạu khần. Dan tô họn,
tô ngoang, tô kang, tô sả nĩ nhĩn
pạu pị muồn ma mét chủ tô. Măn
vắ: «Sú jak dày, sú ét neo lơ chai
kăn khần dày. Kăn chặng hò.»

Tô họn khoat đn. Tô sani, tờ
kang hắk mảy niêu lông káng hú

Le cadet n'écoute pas, salue de
nouveau. Le cerf effrayé, part. Puis
l'aîné conduit son frère visiter sa
maison. Une troupe de singes kang,
de singes ling, de chevreuils sortent
saluer leur beau frère, disent: «Le
persil la Millingtonia notre frère des-
cends ici, oh!»

Le cadet dégaîne son sabre, frappe,
tue tous ces animaux. L'aîné dit:
«Pourquoi tues-tu ainsi toutes tes
belles-sœurs?»

Le cadet dit: «Quelles belles-
sœurs que cette bande d'animaux!
Si tu veux voir ma femme, j'e te
conduirai la voir.»

Le cadet conduit l'aîné visiter sa
maison. L'aîné voit la femme de son
cadet convenable, l'aime beaucoup,
veut l'avoir, songe comment il peut
tuer son cadet. Un jour l'aîné engage
le cadet à aller se promener dans
les bois, rencontre un trou très pro-
fond. L'aîné pousse son frère dans ce
trou. Puis il part, revient à la maison.
Il arrive à la maison, sa belle sœur
interroge: «Et ton frère cadet?»

Le beau-frère dit: «Il s'est égaré
dans les bois. Je l'ai cherché sans
le trouver.»

Le cadet est dans le trou profond,
ne sait comment faire pour monter.
Il a une flûte prête, il en joue une
troupe de hérissons, de ngoang, de
singes kang, de singes gibbons en-
tend jouer de la flûte joyeusement,
vient. Il dit: «Si vous la voulez,
aidez-moi de quelque façon à re-
monter, alors je vous la donne.»

Le hérisson creuse la terre. Le
singe gibbon, le singe kang brisent

¹ Evidemment le salut dépourvu d'urbanité et de bon sens de ces animaux qui traitent
le visiteur de plante, explique le geste du frère cadet qui les extermine.

lũm. Kén ăn dày khả mảy sò khàn dày. Hốt chờ măn khàn dày leõ, tò lơ kọ jak dày. Tô kang káp tò ngoạng chính kẩn. Tô kang tốp sốp tò ngoạng. Tô ngoạng chờ nĩ chặng pển sốp lém. Ke năn hờ tò hon lĩn pị, nhắng bông pị hờ tò sa nĩ, nhắng pẩn hờ tò ngoạng hú káng pị. Chiềm và chờ nĩ tò ngoạng káp tò sả nĩ hống mủn lĩn chủ neo tò pữn fã. Bọ mi tò lơ hống muốn pán năn.

Kẻ năn mưa hốt hươn ngấm siết kuong chó, jak khả siá pl ài. Mũ nụng chuẩn pl ài páy nhắng nõk. Chờ pl ài sắng si jeng tò nõk; nõng chai jeng chặng hống kho pl ài jo koắt kháp nụng, tái.

des arbres, les inclinent vers le trou. L'autre saisit les branches d'arbres, peut remonter. Quand il est remonté, chacun veut avoir (la flûte). Le singe kang et le ngoạng se disputent. Le singe kang souffle le ngoạng. Aussi maintenant le ngoạng a la bouche en pointe. L'autre donne à l'hérisson l'anche de la flûte, le tube au gibbon et l'embouchure au ngoạng. Aussi maintenant le ngoạng et gibbon crient plus agréablement que tous les animaux sous le ciel. Aucun autre ne crie si agréablement.

L'autre revient à la maison, furieux dans son cœur, veut tuer son frère aîné. Un jour il l'engage à aller tirer des oiseaux. Quand l'aîné est en train de viser un oiseau, le cadet vise au milieu de la gorge de son frère, tire une fois, (l'aîné) meurt.

(A suivre.)



Die Initiationszeremonien der Mädchen bei den *Atxuabo* (Portugiesisch-Ostafrika)¹.

Von P. MICHEL SCHULIEN, S. V. D.

Einleitung: Umfang des Geltungsgebietes und Gewährspersonen.

Die nachfolgenden Ausführungen sind das Ergebnis von Forschungen, die ich in den Jahren 1913 bis 1916 in der Gegend von Quelimane (= *Txuabo*) angestellt habe.

Quelimane ist eine Küstenstadt in Portugiesisch-Ostafrika. Sie liegt am nördlichsten Mündungsarm des Sambesi, dem Quaquafluß, der seit Jahren versandet war, durch eine Überschwemmung aber wieder zu einem der Hauptmündungsarme des Sambesi wurde.

Der Stamm der *Atxuabo* wohnt um Quelimane und in dessen Hinterland; dieses erstreckt sich aber mehr nach Nordosten hin, als nach dem eigentlichen Innern zu. Das Gebiet dieses Stammes ist etwa 50 zu 50 Quadratkilometer groß.

Umgeben ist dieser Stamm in seiner nächsten Nähe von Stämmen, die ihm sehr verwandt sind nach Sprache und nach Sitten. Sie haben früher alle einem einheitlichen Staatengebilde angehört, das von Königen regiert wurde. Alle Könige unterstanden einem Großkönig, der in *Lomye* wohnte. Sein Nachfolger soll heute noch dort leben. Die kleinen Könige sind verschwunden.

Der sprachliche Unterschied dieser Stämme ist mehr dialektischer Natur. Das *etxuabo* (*e-* ist eine Erweichung des *txi-* oder *ki-*, Präfix der Sach- und Sprachklasse) neigt durchgehends zu weicheren Sprachformen, besitzt mehr palatalisierte Laute, stößt Endvokale ab, scheidet gern *m* und *n* vor den entsprechenden Explosiven aus, liebt Verschmelzungen und erweicht bisweilen den Reibelaut *s* zum einfachen Vokalansatz². Die ganze Sprachgruppe stellt sich anderen Sprachgruppen durch tiefergehende Lautverschiebungsgesetze gegenüber.

Der sprachlichen Einheit dieser *txuabo-lomye*-Gruppe scheint eine gewisse Geschlossenheit der Gebräuche zu entsprechen; denn die Stämme dieser Gruppe besitzen ebenfalls die hier behandelten Zeremonien der Mädchen. Ja sogar die lokale Behörde, die bei all diesen Stämmen den Zeremonien offiziell vorstehen und sie leiten muß, die Organisation der *Anamungu*², hat ein gemein-

¹ Zur genauen Festlegung der Laute ist bei Aufnahme der Sprache dieses Stammes das von P. W. SCHMIDT, S. V. D., im „Anthropos“ II (1907), Heft 2—6, aufgestellte Lautesystem zugrundegelegt worden; es kommt auch in dieser Arbeit zur Verwendung. *x* ist also gleich dem *ch* in dem deutschen Worte „ich“.

² Bezüglich der Akzente sei folgendes bemerkt. Den Starkton bezeichne ich mit übergestelltem Punkt. Von den musikalischen Tönen führe ich hier bloß Hochtön und Hochtiefen an. Führt ein Wort keinen Akzent, so hat die vorletzte Silbe Starkton und musikalischen Hochtön. Führt ein Wort nur den Starkton auf irgendeiner anderen Silbe, so deute ich damit an, daß diese Silbe auch den musikalischen Hochtön hat. Sind Starkton und musikalischer Hochtön auf verschiedenen Silben angeführt, so hat der Starkton den musikalischen Tieftön. Ist aber das Zeichen für musikalischen Doppeltön angeführt, so hat der Hochtön auch den Starkton. — *n* vor *g* bedeutet stets gutturales *h*, das *n* im Lautsystem des „Anthropos“.

sames Oberhaupt, das beim Stamm der *Alomye* wohnt. Weiter entfernt wohnende Völker besitzen die Zeremonien in dieser Form nicht. Die Stämme, bei denen die vorliegenden Zeremonien geübt und deren *Anamungu* bestimmt von *Lomye* ausgesandt werden, sind folgende: die *Akarungu*, auf dem Südufer des Quaqua; gegen Westen die *Amuselo*; nach Nordwesten die *Apuguruni*, vielleicht auch noch die *Akuru*; im Norden die bereits genannten *Alomye*; im Nordosten die *Atinga*. Ob andere Stämme noch an diesen Zeremonien und ihrer obersten Behörde Anteil haben, ist mir unbekannt geblieben. Bemerkt sei noch, daß in den Geheimlehren der *Atxuabo* häufig Worte aus dem *emuselo* oder dem *epuguruni* verwendet werden.

Die vorliegenden Forschungen beschränken sich auf den Stamm der *Atxuabo*, da infolge des Krieges die Nachbargebiete nur noch gelegentlich und kurzfristig besucht werden konnten. Bei den *Alomye* und den *Atinga* bin ich überhaupt nicht gewesen. Die Mitteilungen über diese Stämme verdanke ich zum Teil meinen *Atxuabo*-Gewährsleuten, zum Teil auch Eingeborenen dieser Stämme.

Und meine Gewährsleute? Die Methode meines Arbeitens?

Es scheint unmöglich zu sein, daß ein Europäer, ein Mann, diese Frauenzeremonien der *Atxuabo* aus unmittelbarer Anschauung kennen lerne. Die Wirkung der Zeremonien würde dadurch unterbunden werden. Das aber läßt das Selbstbewußtsein des Stammes noch nicht zu. Und wenn einmal ein Europäer die Erlaubnis erlangte, diese Zeremonien unmittelbar zu beobachten, so fürchte ich, daß den Zeremonien dadurch die Seele weggenommen werden würde; es möchte zur seelenlosen Spielerei werden, was vorher heilige Handlung war, und auf eine gewissenhafte Vollständigkeit der Zeremonien könnte der Forscher von vornherein nicht mehr rechnen.

Es geht auch nicht an, die eigentlichen Fachleute, die *Anamungu* danach zu befragen. Sie würden einen ohne Antwort stehen lassen.

Die Beobachtungen müssen daher auf eine andere Grundlage gestellt und mit viel Geduld durchgeführt werden. Da es sich hier um die erste Veröffentlichung handelt, lege ich die Art meines Beobachtens in kurzen Strichen vor.

Meine Aufzeichnungen teile ich ein in zusammenhängende Texte, gelegentliche Bemerkungen der Eingeborenen und unmittelbare Beobachtungen. Die erste Gruppe ist ganz in Urtexten festgelegt, die zweite größtenteils, die dritte nicht. Soweit nun zusammenhängende Texte in Frage stehen, habe ich bestimmte Gewährsmänner, die ich in den drei Jahren als zuverlässig befunden habe. Ihre Aussagen habe ich oft gegeneinander geprüft und meist in Übereinstimmung gefunden. Wo ich Abweichungen fand, war es mir dank meiner Sprachkenntnisse möglich, die Mißverständnisse durch Nachkontrolle zu beheben.

Mein Gewährsmann für den zusammenhängenden Text dieser Zeremonien ist Sokrati, dem seine Schwester die Zeremonie erzählte. „*Kämpänge mizugu, kanitejela ijo* = erzähle es dem Europäer, er lacht nicht über uns“, sagte sie zu ihrem Bruder, als er sie in meinem Namen darum bat. — Die beigefügten Lieder sind teilweise von ihm, zum Teil aber auch von meinem Koch, der ein

Spielmann war und viele Lieder wußte. Er sang mir am Abend seine Lieder vor und klimperte dazu auf seiner *kdsisi*, der Negerzither. Er war von großer Anhänglichkeit; denn als ich ins Gefangenenlager gebracht wurde, ging er freiwillig mit, obschon er Frau und Kinder draußen lassen mußte. Er blieb dann bei mir, bis man ihn gewaltsam entfernte. Eines Morgens führte man ihn fort; er durfte nicht einmal Abschied von mir nehmen. — Ob er wohl noch im immergrünen Palmwald wohnt, Lieder singt und zum Tanz auf seiner Zither klimpert?

Da war auch noch Marianne, eine alte Negerfrau. Sie hatte keinen Menschen mehr, der für sie sorgen könnte; darum ließ ich sie auf meiner Besitzung wohnen, und gab ihr alle Tage Reis und Hirse. Sie ging schon gebeugt an einem Stock und zitterte vor Altersschwäche; sie sah fast gar nicht mehr und hatte weißes Haar. „*Zibui si zelu* = weißgraues Haar, das ist Verstand“, sagt ein Spruch, und deshalb kamen die Eingeborenen zu ihr und ließen sich von ihr die Träume deuten. Anfangs mochte sie mich nicht leiden, weil ich ihr keinen Tabak gab; ja sie beschimpfte mich sogar und sagte, ich sei ein Hund, ein Schwein = ein Mensch, der die Zeremonien nicht durchgemacht hat, ein kleiner, bissiger Floh und ein ungezogener junger Mensch. Später aber wurden wir Freunde und sie deutete mir manchen Traum, wie sie bei den *Atxyabo* gedeutet werden, erzählte mir von den Geistern, lehrte mich vieles aus den Zeremonien, den Tänzen, den Gebräuchen der Frauen und anderes mehr. Kurz bevor sie starb, bat sie mich noch, nach ihrem Tod die Totenfeiern für sie abzuhalten und für sie zu tanzen. Sie starb ganz plötzlich; einige Wochen vor meiner Gefangenschaft fand ich sie des Morgens tot in ihrer Hütte liegen, und ich begrub sie auf meinem Friedhof.

Andere Gewährsleute waren mir meine Kranken, zu denen ich täglich am Abend in die Hütte ging, um zu sehen, wie es mit ihnen stand, um ihnen Medizin zu bringen, oder eine Banane zum Essen, oder auch ein Wort des Mitleides zum Trost. Irgend jemand rückte mir dann eine Baumwurzel oder einen Holzklotz an den Feuerherd, auf dem die Mutter Hirse oder Mandiokmehl zu einem steifen Brei verrührte. Dann saßen oder hockten wir da, starrten in die rote Glut und schwiegen uns aus. Oder sie erzählten mir vom Kranksein und von bösen Geistern, die einem schaden können; von Opfern, die man ihnen bringen muß; von den Zauberdoktoren und ihren Medizinen; sprachen auch von Tieren, die den Tod anzeigen, vom Tode selbst, von Totentänzen, Totenfeiern usw. Manchmal fragte ich dazwischen, und sie gaben mir gerne Antwort darauf; denn wir waren doch eins geworden in der Sorge um ein Krankes; da fielen manche Hemmungen ganz von selbst. Vieles sah und hörte ich da im engsten Familienkreis, was ich unter anderen Umständen nie vernommen hätte.

Und dann war es noch der ganze Troß der Arbeiter, mit denen ich manchmal wochenlang Tag für Tag in der Plantage stand. Sie waren alle meine Freunde; denn ich lieh ihnen Geld, wenn sie in Not waren, oder gab ihnen Reis und Bohnen zur Saat, wenn die Regenzeit kam und sie kein Saatgetreide hatten. Wenn wir ein paar Stunden zusammen gearbeitet hatten, dachten sie nicht mehr an meine Gegenwart, redeten von diesem und jenem,

was mir oftmals eine lang gewünschte Erklärung bot, summten bisweilen ein Liedchen vor sich hin, das mir noch neu war, gaben sich Rätsel auf, foppten und hänselten einander. Bisweilen trat plötzlich ein Ereignis ein, das allseitig Interesse fand. Dann belachten und beredeten sie es, gaben mir bereitwillig alle Erklärungen, die ich haben wollte und erzählten von ähnlichen Dingen, die sie schon erlebt hatten. Das waren ergötzliche Stunden mit reicher Ausbeute; denn hier war alles ungezwungen gegeben, vollständig frei von Absicht oder Verstellung.

Es ist ersichtlich, daß zu solcher Beobachtung die gründliche Kenntnis der Sprache unerlässlich ist.

Um eine Übersicht in das Vielerlei der Zeremonien zu bringen, werden zunächst die grundlegenden Begriffe erklärt, dann die Zeremonien in ihrem Verlauf dargelegt und schließlich einige allgemeine Fragen behandelt.

I. Die Grundbegriffe der Zeremonien.

Die grundlegenden Begriffe, die hier erklärt werden müssen, sind zunächst die Benennung der Zeremonien selber: *myali*; sowie einige Namen von Personen, die im *myali* auftreten: *nāmyali*, *niburu*, *mopi*, *nikolo* und *mōli*; auch noch der terminus technicus, mit dem die Handlungen der Zeremonien bezeichnet werden: *otxétela*¹ (betanzen). Ferner soll die offizielle Persönlichkeit, die die Zeremonien leitet, in ihrer Bedeutung gewürdigt werden. Schließlich ist einiges zu sagen über den geistigen Inhalt der Zeremonien, den *myambo*, die Geheimlehre.

Myali bedeutet den Gesamtbestand der Mädchenzeremonien, genauer gesagt, der Weibinitiation; denn die Zeremonien begleiten das Mädchen nicht nur vom ersten Eintreten der Periode bis zur Hochzeit, sondern widmen sich auch dem jungen Weib bis zu der Zeit, wo es Mutter geworden ist. Die Jünglingsinitiation, die in erheblich kürzerer Zeit ihren Abschluß findet, wird mit dem Wort *nluga* bezeichnet. *Myali* und *nluga* sind Worte, die sich durch keine Lautverschiebung aufeinander zurückführen lassen. Wir gehen deswegen nicht fehl in der Behauptung, daß *nluga* und *myali* im Denken des *mutxuabo* zwei Dinge mit verschiedenem Inhalt sind.

Nur die grundlegende Art und Weise, in der die Zeremonien vollzogen werden, ist für *nluga* und *myali* gleich und wird mit dem Zeitwort *otxétela* (betanzen) bezeichnet. *Otxétela* führt sich auf den Wortstamm *txet* (tanzen) zurück. Ihm ist das Applikativsuffix *-ela* angefügt, mit der Bedeutung „für jemanden etwas tun“, hier „tanzen, um jemanden zu belehren“, auch noch „tanzen, um jemanden etwas zu erwerben“. *Otxeta* (tanzen), die Grundform des Verbums, wird von irgendwelchem Tanzen ausgesagt, das zumeist dem eigenen Vergnügen dient. *Otxétela* (betanzen) wird aber bloß gebraucht, um das Tanzen bei den Initiationszeremonien zu bezeichnen. Es gilt in erster Linie nicht dem eigenen Vergnügen, sondern durch das Betanzen soll den Kindern etwas appliziert, d. h. erworben werden. Dieses Betanzen wird nicht

¹ In der Anwendung der diakritischen Zeichen kann hier eine Vereinfachung erfolgen. In dem Applikativsuffix *-ela* ist *e* offen, müßte also *-ēla* geschrieben werden. Da es jedoch häufig vorkommt, wird es hier ohne diakritisches Zeichen aufgeführt.

von den Kindern selber ausgeführt; sie müssen es über sich ergehen lassen. „*Anamudi-kantxeta mbyene anotxételiya* = die Zeremonienmädchen tanzen nicht, sondern werden betanzt.“ Betanzt aber werden sie von der *namungu*, der Zeremonienaufseherin, von vielen alten Frauen, den *makolo*, von den zwei Patinnen, den *amôli*, vor allem aber von der Mutter des Mädchens, die an der guten Betanzung ihres Kindes großes Interesse hat. „*Maje onomtxétela¹ mūdñaje òpita ena sabya di ijene omfun omulaga vadidi akale na guru vina* = die Mutter betanzt es, ihr Kind, mehr als die anderen es betanzen, weil es ist sie, welche will es unterweisen gründlich, daß es sei mit Kraft, auch.“

Man möge hier auf die beiden Ziele der Betanzung achten: Unterweisung und Kraft. In den Texten werden diese beiden Begriffe noch öfter auftreten. Es wurde mir auch mitgeteilt, was zum Akt des Tanzens gehört, wenn es im Sinne des *myali* wirksam sein soll: man muß kräftig den Boden stampfen, laut in die Hände klatschen, taktmäßig den Körper auf- und ab- und hin- und herbewegen und deutlich die Lieder des *myali* singen.

Auch ob jemand die Zeremonien an sich hat vollziehen lassen oder nicht, wird durch *otxételiya* ausgedrückt. „*Anat otxételiya* = er ist noch nicht betanzt worden“ und „*oumal otxételiya yale* = er ist schon vor langer Zeit betanzt worden“. Nach erfolgten Zeremonien sagt man von den Initiierten bloß: „*Aumal otxételiya* = sie sind vollständig betanzt.“ Nur wenn jemand sich seiner Betanzung rühmt, sagt man wegwerfend von ihm: „*Odu oumal ogyadiya* = er ist gerade geschnitten worden“, und man setzt es in einen Gegensatz zu *otxételiya*, als ob man sagen wollte, daß bei ihm alles äußerlich geblieben sei. Eine heftige Beschimpfung ist es aber, einem Neubetanzten zu sagen: „*Uejo kuli mupu* = du bist nicht mehr ganz.“ Arme Leute, welche das Geld für die Kosten der Betanzung nicht aufbringen können, sagen manchmal so zu einem Reichen, der sich seiner Betanzung rühmt.

Es fällt auf, daß das Wort *otxétela* keine Andeutung der Beschneidung enthält, die doch an Jünglingen und Mädchen ausgeführt wird. Der Grund dafür ist einmal darin zu suchen, daß die Zeremonien geheimgehalten werden sollen, also auch die Beschneidung. Vor allem aber darin, daß die Beschneidung zwar einen notwendigen Bestandteil der Initiationszeremonien ausmacht, keineswegs aber als Endzweck der Zeremonien betrachtet werden kann. Das Ziel der Zeremonien ist die sexuelle Aufklärung und — mehr noch als diese — die Erwerbung einer gewissen Kraft. Die Beschneidung aber ist nicht Ziel; sie ist nur ein Mittel, durch das jedes einzelne Mädchen diese Kraft für sich zu erwerben sucht. Geschaffen aber wird diese Kraft durch ein anderes Mittel: den gewissenhaft ausgeführten Tanz der offiziellen Persönlichkeiten und älterer Stammesmitglieder. Die Kraft wird also als „ertanzt“ gedacht. So erklärt sich, daß der *mutxuabo* dem Betanzen eine größere Wertschätzung beilegt als dem Beschneiden. Zu diesem inneren Werturteil über beide tritt dann noch der

¹ *o* mit untergelegtem Strich bedeutet das offene *o*. Hier läßt sich ebenfalls eine Vereinfachung einführen. Das Infinitivpräfix ist ein geschlossenes *o*, wird also ohne untergelegtem Strich angeführt. Andere *o* aber, die als Anschlußpräfix *o-* oder in der Verbindungspartikel *-no-* vor dem Stamm des Zeitwortes stehen, sind offene *o*, müßten also *o* geschrieben werden. Der Einfachheit halber werden sie jedoch nicht *o*, sondern *o* geschrieben, ohne diakritisches Zeichen.

äußere Umstand hinzu, daß die Beschneidung nur einen kleinen Raum im dritten Hauptteil der Zeremonien einnimmt, während der Tanz fast alle Zeremonien ausfüllt oder sie umrahmt.

Was bedeutet nun das Wort *myali*?

Es seien zunächst einige gleichlautende Worte aufgeführt, die für einen Vergleich in Frage kommen könnten. Es sind das folgende:

myali (die Zeremonien);

mutali (Elefantiasis, die sich durch starke Anschwellung der von ihr befallenen Körperteile kundgibt);

myale (Zuckerrohr, in der Geheimsprache der Männer: junges Weib, aufblühendes Mädchen);

mutali (zornmütiger Mensch).

Von diesen drei Worten trägt keines zur Klärung des Begriffes der Zeremonien bei. Dem Sinne und der Bedeutung nach hängen sie gewiß nicht zusammen; denn *mutali* (zornmütiger Mensch) scheidet ohne weiteres aus. Von *myale* (Zuckerrohr) und *myali* (Elefantiasis) ließen sich gewiß mehr oder weniger geistreiche Verbindungen bauen zu *myali* (Zeremonien); aber diesen Konstruktionen fehlt der Unterbau; denn auch lautlich sind diese Worte von einander verschieden. Das beweisen vor allem die Akzente.

Wenn im *etxuabo* auch die Akzente nicht mehr absolut fest sind, so kann doch der bloße Übergang eines Substantivs von einer Klasse in eine andere eine solch tiefgehende Änderung nicht bewirken, weder im Akzent noch auch in der Bedeutung. Die Worte können also nicht von einem Wortstamm herrühren. Die daraus hergeleiteten Deutungen des *myali* sind willkürlich und liegen den Anschauungen der Eingebornen fern. Ich lege sie als wertlos beiseite.

Weiterhin kann für eine etymologische Deutung das Zeitwort *oala* in Frage kommen, Stamm *-al-*. *Oala* ist eine generelle Bezeichnung für „etwas der Erde anvertrauen, damit es sich zu seiner Frucht entwickle“. Das Wort wird selten gebraucht, man hört es aber hin und wieder. Von hier aus betrachtet, würde *myali* als Verbalsubstantiv aufzufassen sein mit der Bedeutung „derjenige, welcher etwas säet“. Diese Art der Substantivierung von Zeitwörtern findet sich im *etxuabo* häufig. So *mulezeli* (der Säuer), von *olezela* (sich betrinken); *mutongi* (der Richter), von *otonga* (richten); *mfaruli* (Hebamme), von *ofarula* (zart pressen); *mulogi* (der Beistand in Prozeßsachen), von *ologa* (reden) usw. *Myali* müßte dementsprechend wiedergegeben werden mit „diejenige Einrichtung, welche etwas säet“.

Hier ist nun die Meinung auszuschließen, daß man *oala* mit „zeugen“ wiedergeben und so die Zeugung mit den Zeremonien in Verbindung bringen könnte. Erstens hörte ich es nie in diesem Sinne. Zweitens aber liegt diese Deutung dem Eingebornen fern; denn er unterscheidet genau zwischen Zeugung und *myali*. Die Zeugung ist die Ursache des Kindes; der *myali* aber gibt der Zeugung erst die rechte Kraft und damit auch die Guttheißung des Stammes. In diesem Sinne kann man wohl sagen, daß der *myali* mit der Zeugung in Verbindung steht; denn er macht sie erlaubt, gestattet sie, verursacht sie also

gewissermaßen. Nach dieser Deutung wäre *myali* „diejenige Einrichtung, welche säen = zeugen macht“. Dieser Gedankengang, die Zeremonien als Vorbedingung und gewissermaßen als Ursache der Zeugung aufzufassen, ist gewiß im Bewußtsein des Eingebornen vorhanden. Aber bei der Ableitung des Wortes *myali* von dem Zeitwort *oala* kann der Gedankengang nicht zugrunde gelegen haben; denn dann hätte man zur Ableitung nicht die Grundform *oala* (säen) brauchen dürfen, sondern hätte die Kausativform *oali'a* (säen machen) verwenden müssen. Dann aber hätte man die Zeremonien nicht *myali* genannt, sondern *muali'i*. Der Eingeborne macht sonst von diesem Kausativsuffix mit erstaunlicher Folgerichtigkeit reichen Gebrauch. Davon zeigt aber das Wort *myali* keine Spur. Es läßt sich auch nicht einwenden, daß die beiden *i* zu einem *i* zusammengezogen wären; denn dieser Zusammenziehung widersetzt sich der Vokalansatz zwischen beiden; wenigstens ist mir kein Beleg bekannt, daß er hier infolge einer Kontraktion verschwunden wäre. Wenn also der Eingeborne *myali* nicht von der Kausativform *oali'a* ableitet, so soll das heißen, daß er *myali* nicht gedeutet wissen will als „diejenige Einrichtung, welche zeugen macht“, sondern er verwendet für die Ableitung die Grundform *oala* und sieht *myali* deshalb an als „diejenige Einrichtung, welche etwas säet“. Dieses „Etwas“ kann nichts anderes sein, als die sexuelle Aufklärung und vor allem die mehrfach erwähnte Kraft, die der *myali* den Initianten einpflanzt, damit sie sich auswachsen zu ihrem naturgemäßen Endergebnis, dem gesunden Kind.

Diese etymologisch festgestellte Bedeutung des *myali* wird vom Sprachgebrauch bestätigt. Wir greifen zu diesem Zweck ein Wort auf, das mit dem Wort *myali* eine Zusammensetzung bildet, das Wort *námyali*, Plur. *ánamyali* (Kinder des *myali*). So heißen die Mädchen während der Zeremonien, offiziell vom dritten Hauptteil an, während man die Kinder vorher allgemein *amopi*, Mädchen speziell *máburu* nennt. Die Benennung *námyali* behalten die Mädchen bei über ihre Verheiratung hinaus bis zu der Zeit, wo sie ein Kind zur Welt gebracht haben; dann heißen sie *ajebele*. Man möchte geneigt sein, *námyali* mit „Zeremonienmädchen“ oder einfach mit „Mädchen, junges Weib“ wiederzugeben, wie man es meist in Bantu-Wörterbüchern findet. Diese Übersetzung aber ist zu eng gegriffen, wenn nicht gar irreführend; denn auch die Knaben werden *ánamyali* genannt, wenn sie sich ihren Zeremonien unterziehen. Es ist zwar nicht zu leugnen, daß das Wort jetzt eine geschlechtliche Note hat und häufiger für Mädchen als für Knaben gebraucht wird. Das führt sich darauf zurück, daß die Frau bisweilen jahrelang warten muß, ehe sie *mujebele* und damit auch *mundimua* (eine Große) wird. Das ist ihr äußerlich anzusehen, da sie das Kind ja auf dem Rücken trägt. Dem betanzten jungen Mann aber sieht man es nicht an, ob er schon Kinder hat oder nicht. Der Jüngling wird daher am Ende der Zeremonien nicht mehr *námyali* genannt, sondern gleich als *mundimua* angesehen, wenn er nur die entsprechende äußere Gestalt besitzt. — *Námyali* ist also zunächst einmal nicht als bloße Weibbezeichnung anzusehen.

Weitere Bedeutungen von *námyali* brachte mir der Zufall. Einst traf ich im Walde einen alten Mann, der mit zwei Knaben Kräuter suchte. Die Knaben sonderten sich ein wenig ab, und ich fragte sie, wer der alte Mann wäre. Sie

sagten: „*Môli eu* (unser *môli*).“ Als ich Sokrati später um Erklärung bat, sagte er, es sei ein *nanga* gewesen, der Medizinkräuter gesucht habe. Die Lehrjungen würden ihn *môli* nennen; denn sie lernten von ihm die Medizinen kennen und würden sehr danach verlangen, selber solch kräftige Medizinen bereiten zu können. Es habe aber jeder *nanga* irgendeine Medizin, die besonders kräftig sei. Ich fragte weiter, wie denn der *nanga* seine Lehrlinge nennt. Sokrati gab zur Antwort: „*Kaje ánamyáli? Anositia guru aje* = sind sie nicht seine *ánamyáli*? Sie sehnen sich nach seiner Kraft.“ — *Námyáli* muß also von hier aus zunächst mit „Schüler, Lehrling“ übersetzt werden. Aber das würde den Sinn nicht erschöpfen; denn die Lehrlinge sollen nicht allein die Wissenschaft der Kräuter erlernen, sondern wollen auch die Zauberkraft des *nanga* in sich einführen. Der *nanga* aber will ihnen diese Zauberkraft bis zu einem gewissen Grad vermitteln. Die Knaben werden also *námyáli* genannt, weil die Kenntnisse und vor allem die Kraft des *nanga* in sie eingelegt werden sollen, damit sie sich weiter entwickeln.

Eine noch tiefere Bedeutung des Wortes *námyáli* erfuhr ich von einem schwer kranken Manne, den ich in seiner Krankheit pflegte. Einst, als ich vor der Türe seiner Hütte stehen blieb und in die Hände klatschte, um mich anzumelden, kam seine Frau heraus, grüßte mich, trat ins Haus zurück und sagte zu ihrem Manne: „*Môli onoza* (der *môli* kommt).“ Sie wollte offenkundig ihrem Manne sagen, daß derjenige käme, der ihn betreute. Als ich mich über diesen Titel wunderte, sagte mir der Mann erstaunt: „*Ki miyo kaje námyálinu? Mbyeñe ñuo kamunditxemeta žaene páráni?* = Ich, bin ich nicht euer *námyáli*? Aber ihr nennt mich nicht so, warum?“ — Ich sprach mit Sokrati und meinem Koch über diese Antwort. Aus ihren Erklärungen gewann ich folgendes Bild. Der Mann sah sich für einen Menschen an, der keine Kraft hatte und sich nicht mehr helfen konnte. Mein Wissen und Können erschienen dem einfachen Naturkind wie eine überragende Kraft, die mich selber gesund und stark erhielt. Dadurch, daß ich ihn in Pflege nahm, hoffte er, daß von meiner magischen Kraft in ihn überströmen würde, und er so seine Gesundheit wiedererlangen könnte. Demselben Gedankengang bin ich später noch oft begegnet. Sokrati sagte mir noch, ich solle alle meine Kranken *námyáli* nennen, dann würden sie sich freuen.

Der Sprachgebrauch ergibt also folgendes Resultat: *Námyáli* nennt man einen Menschen, dem bestimmte Kenntnisse, mehr noch bestimmte Kräfte fehlen, der sich aber augenblicklich in dem Zustand befindet, diese Kräfte zu erwerben. *Myáli* selber bezeichnet dann den Zustand, der den Mädchen Kenntnisse und Kraft einpflanzt. Was der Eingeborne im *myáli* unter Kraft versteht, wird bei der Darlegung der Zeremonien deutlich werden. Die Kenntnisse aber, die Grundlagen dieser Kraft, werden im folgenden Abschnitt, dem *myambo*, behandelt.

Myambo wird meist mit „Geheimlehre“ wiedergegeben. So findet es sich auch in anderen Bantusprachen. Vielleicht dürfen wir *myambo* mit dem Suaheliwort *kwamba* (sagen) in Verbindung bringen. Dann wäre *myambo* Verbalsubstantiv zu diesem Verbum, ähnlich wie *myedo* (Fuß), von *oeda* (gehen); also „das, womit man geht“. Oder wie *mfelo* (Besen), von *ofela* (fegen);

also „das, womit man fegt“. So würde *myambo* auch zu übersetzen sein mit „das, womit man etwas sagen = belehren will“. — Ich stelle hier zusammen, was ich über den *myambo* der Frauen gefunden habe; manches davon findet auch auf den *myambo* der Männer Anwendung.

1. Es gehört zum *myambo* ein gewisser dogmatischer Teil der Unterweisung, den man *magano* nennt. „*Magano bu myambo ũalubokya, va mirobye ṽina, mbyẽne kaj̃ ñinga añanga, va mizimu, mikũto na z̃aj̃* = *magano* ist *myambo* über die Toten, über die Medizinen (hier: Zaubermittel gegen böse Geister), aber nicht so wie die *añanga* es wissen, über die Geister, die Opfer und so.“ Als ich hier fragte, ob auch über *mulugu* gelehrt werde, erhielt ich zur Antwort: „*Taj̃o, k̃oz̃iyayene* = nein, man weiß es so.“

2. Gewisse Handlungen werden im *myambo* als unstatthaft gebrandmarkt. So Ungehorsam gegen die Eltern, Diebstahl, geschlechtliche Vergehen der Kinder vor dem *myali*, ein Herumlaufen der Frau = *ot̃am̃aga* (Ehebruch), Freundlichkeit der Frau mit Männern, die nicht mit ihr verwandt sind, Kindes-tötung zum Zweck der Zauberei. „*Anompanga makalelo ede deretu* = sie sagen ihm die Gebräuche (= Seinsformen, von *okala* [sein]), damit es richtig einherschreite“ (= in seinem Benehmen).

3. Es werden einzelne alltägliche Gebräuche erklärt, die die Kinder zwar schon von Jugend auf kennen, deren Sinn ihnen aber verborgen geblieben ist. Im *myambo* deutet man den Initianten diese Dinge aus. Hierher gehört z. B. die Sitte, daß man abgebrochene Mangazweige auf den Pfad legt, der vom Hauptweg nach der Hütte einer Wöchnerin führt; es darf nämlich kein Mann oder Junge die Wöchnerin sehen, bevor sie vom *nanga* mit *m̃urobye* besprengt worden ist; wer sie trotzdem ansieht, wird sterben. Den Initianten soll nun im *myambo* ein Einblick gewährt werden in den Zusammenhang, der nach der Auffassung des Stammes zwischen Verletzung und Sanktion dieses Sittengesetzes besteht. Als mir Sokrati diesen Brauch erzählte und ich nach dem Zusammenhang zwischen Vergehen und Strafe forschte, gab er zur Antwort: „*Hi m̃ijo kad̃izi, mbyẽne mỹalini aima anop̃angiỹa ṽind̃ivene* = oh, ich weiß es nicht, aber im *myali*, die Kinder, man sagt ihnen sehr viel.“ Diese Erklärungen werden teils in Worten gegeben, teils auch in Zeremonien und Handlungen.

4. Es gehören hierher auch alle Gesänge, Tänze und Handlungen, die direkt der sexuellen Aufklärung dienen. Den Kindern sind diese Vorgänge meist nicht unbekannt. Aber der Stamm will, daß die Kinder ihre Aufklärung nicht irgendwo erwerben, sondern sie auf offiziellem Wege erhalten. Nur dieser offiziellen Aufklärung kann sich die magische Kraft beigesellen, die der *myali* einpflanzen soll. — Die Aufklärungen erstrecken sich auch auf die natürlichen Auswirkungen des Geschlechtslebens: Schwangerschaft und Geburt. „*Anom̃-t̃x̃et̃ela ag̃ne makalel ob̃ala* = sie betanzen es, damit es sehe die Gebräuche des Tragens und Gebärens.“

5. Ferner werden zum *myambo* gerechnet die Aufklärungen über die Hexerei. Die Hexerei gibt der *mutx̣uabo*-Frau eine starke Ausnahmestellung gegenüber dem Manne. Die Möglichkeit der Hexenmacht leuchtet durch folgende Überlegung ein, die mir zuerst von meinem Koch vorgelegt wurde.

Antonio, mein Waschmann, war gestorben. Er war ein guter Arbeiter, der die Wäsche mit den Händen rieb und sie nicht mit einer Kokosschale scheuerte, wie faule Neger das tun. Auch konnte Antonio in der Regenzeit genau sagen, wann das tägliche Gewitter kommen würde. So hatte ich ihn gern, und auch der Koch unterhielt sich manchmal mit ihm. Plötzlich wurde Antonio krank und starb nach einigen Tagen. Am Abend nach dem Begräbnis sprach ich mit dem Koch über das Ereignis. Er war sehr traurig und sagte, gewiß habe ihn eine Frau behext; denn die Frauen könnten den Männern alles Böse antun. Als ich fragte, wie sie das denn machten, sagte er: „*Kanganani, mbuja ayene anonitanda anoniziya vadidivene, ijo nalubwana kaninziya* = seht, Herr, sie verfertigen uns, sie kennen uns sehr gut; wir, die Männer, wir wissen es nicht.“ Seiner weiteren Erklärung entnahm ich, daß er von schwachen Stellen in der Konstitution der Männer redete; die Frauen brauchten die Männer bloß anzusehen, dann seien ihnen diese Stellen gleich bekannt. So würden sie den Männern schaden. Resigniert fügte er noch bei: „*Nikose gani, mbuja? Zayene* = was sollen wir tun, Herr? So ist es.“

Als Äußerung dieser magischen Kraft, zugleich als Mittel, mit dem sie ausgeübt wird, gilt das Monatsblut. *Öula* (zum erstenmal die monatliche Reinigung haben) wird nicht als unanständiger Ausdruck angesehen. Die Frauen selber feiern dieses *öula* in der ersten Zeremonie, dem *matximbuli*. Sie sagen auch, daß ein Mädchen, das noch nie *öula* hatte, keinen Verstand haben könne. Die spätere Periode wird mit *osamba* bezeichnet. „*Agamal osamba aukana malago* = wenn sie aufhören, Periode zu haben, besitzen sie Einsicht = Verstand.“ Das Wort *osamba* ist ein sehr unanständiges Wort, das man vor Frauen nicht aussprechen darf. Aber das Wort muß vor allem auch deshalb gemieden werden, weil das Monatsblut — wie bereits erwähnt — ein vielgebrauchtes Zaubermittel ist, das den Frauen einen Schutz bedeutet, den Männern aber eine böse Macht ist, die ihnen vielfachen Schaden zufügen kann. So wird Monatsblut viel zur Herstellung von Liebeszauber verwendet.

Auch die Entstehung des Hodenbruchs führt sich auf die Auswirkung dieser bösen Macht zurück. Die Männer suchen diese Krankheit, die man *pumbu* nennt, ängstlich zu verbergen und behängen sich deshalb mit vielen Tüchern. Ich erfuhr davon, als ich bei der Kokosernte einem Manne befahl, auf die Bäume zu steigen und Nüsse zu schneiden. Der Mann lachte gequält und wollte sich heimlich entfernen. Die anderen Männer aber kicherten dazu. Als ich auf dem Befehl bestand, rief jener Mann ärgerlich aus: „*Kodi miyo kadina pumbu? Diyele zavi?* = Hä, habe ich nicht *pumbu*? Wie soll ich hinaufsteigen?“ Da lachten die Männer laut und schadenfroh; einer nahm mich beiseite und erklärte mir: „*Mbuja, ovira vasambile muijana, penu ogonana, pumbu, ba'i, hehe* = Herr, er überschritt einen Ort, wo eine Frau ihr Blut verloren hat; oder hat gar mit ihr geschlafen; das gibt *pumbu*, Schluß, *hehe!*“

Hexenmacht kann nur die Frau erwerben, an der die Zeremonien richtig vollzogen worden sind. Diese Macht bleibt ihr auch noch im Alter, kann dann sogar stärker werden.

6. Zum *myambo* gehört auch das Verbot, die Lehren des *myali* an Unbetanzte weiterzugeben, oder in der Öffentlichkeit über Dinge zu reden,

die sich nicht schicken, besonders nicht vor Kindern und vor Unbetanzten. Wer aber dennoch öffentlich darüber spricht, ist *ovuta* (ein wenig verrückt sein). Wenn aber jemand solche Dinge den *makolo* oder gar seiner Mutter sagen würde, „*kōruana vadiqi* = das ist sehr heftig beschimpfen“. Die Strafe für diese Verletzung der Sitte würde automatisch eintreten und sich in einer Krankheit bemerkbar machen. Deshalb wird für den täglichen Gebrauch eine ungemein reichhaltige Bildersprache eingeführt.

7. Es wird verboten, einen fremden Mann zu heiraten. Wohl fand ich bei anderen Stämmen Quelimane-Frauen, die nach dort geheiratet hatten. Ich fragte stets, wie sie dazu gekommen wären. Dann wurden die Frauen verlegen, lachten und gingen fort; eine Antwort erhielt ich nie. Die Frauen schämten sich. — Alte Erzählungen berichten ebenfalls von Mädchen, die einen fremden Mann geheiratet haben. Die Mädchen werden aber immer unglücklich und kehren reuevoll nach Hause zurück. — Es gibt auch ein Frauenlied, das die gleiche Idee zum Ausdruck bringt. Darin warnen sie vor fremden Männern und nennen sie *pēnembe* (Eidechse), das mir mit „unbeständiger Mann“ wiedergegeben wurde. Dem Verbot der Fremdenheirat liegt also bloß der Gedanke zugrunde, daß man bei einem Fremden über seine wahren Absichten und seine Treue keine Sicherheit haben könne.

8. Es gibt dort ein Tier, das die Eingebornen *kadye* nennen, eine Art wilder Hund. Meist lebt er in der Grassteppe. Manchmal verirrt er sich in den Wald, wo regellos die Hütten stehen. Dann hört man ihn die ganze Nacht *he, he* schreien, etwa wie im Spätherbst der Fuchs am Abend bellt. Sokrati sagte darüber folgendes: „*Di nama iā'iana. Enovoloa mba, ayene anokoja, agalila he, he ā'iana akūiri anōziya: omfun okya di ngana. Alubyāna anotanaleta: vinazoe epene zavi penu. Ā'iana ena anoda ena kanda. Enozoa na narugye* = Es ist das Frauentier. Es dringt in die Hütte, sie hegen es gut. Wenn es bellt *he, he*, dann wissen die Frauen, die Hexen, wer bald sterben wird, ist dieser Gewisse. Die Männer denken, wie geht das doch zu? Wir wissen es nicht. Einige Frauen essen es, andere essen nicht davon. Es geht mit dem Tiger.“ — Es ist wohl nicht notwendig, hierin Spuren von Totemismus zu erblicken. Die Tatsache scheint genügend erklärt zu sein, wenn man das *kadye* als Zaubertier betrachtet, mit dessen Hilfe die Frauen ihre Zaubereien auszuüben vorgeben.

9. „*Mmyalini makolo anosünzi'a dima akubañe nayene akale deretu* = im *myali*, die alten Frauen lehren die Mädchen, daß sie mit ihnen trauern, damit die Kinder richtig (= Portugiesisch *direito* = gerade, recht, so wie es sein soll usw.) seien.“ Hier ist von der Unterweisung die Rede, die den Kindern über die Kehrseite der magischen Kraft gegeben wird. Diese Kraft kann dem Weibe fehlen, so daß es unfruchtbar ist; dann hat das Weib keine guten Tage. Oder die Kraft kann ihm durch Ausbeutung und Abnutzung verloren gehen; dann muß es überall freudlos beiseite stehen. Oder seine Kraft war nicht vollwertig, die Kinder sind ihm früh gestorben oder haben ihre Mutter verlassen, so daß sie im Alter einsam ist. Dieses Unglück wird den Kindern in Liedern vorgesungen, die man *nibo zolili'a* nennt = Lieder des Weinenmachens. Daß diese Lieder in den *myali* aufgenommen worden

sind, zeigt von einer ernsten Lebensauffassung, die an Not und Leid nicht spielerisch vorübergeht, sondern sie tief empfindet und sie zur gegebenen Zeit auch hinausschreit als Klage gegen ein Schicksal, dem die Frau nun einmal nicht entgehen kann.

Ich hörte die Lieder öfter singen. So von alten Frauen, wenn sie bettelnd durch das Land zogen, oder auch von Frauen bei der Ernte, meist am Abend, wenn sie sich tagsüber an lustigen Liedern müde gesungen hatten. Da die Lieder oftmals wiederholt werden, gelang es mir meist, die Texte festzulegen. Wo ich nicht zurechtkam, bat ich meinen Koch um Hilfe. Meist half er mir. Nur einmal, als ich mit einem verstümmelt aufgenommenen Liede zu ihm kam und ihn drängte, mir die unverständenen Stellen mitzuteilen, sagte er: „*Kamulebemo, mbuja, ñibo ja bure, ja makalelo aya, bā'iana* = schreibt es nicht nieder, Herr, es ist ein Lied über geschlechtliche Dinge von ihren Sitten. Es sind ja Weiber.“ — Von den *ñibo zolili'a* teile ich hier drei mit.

Das Lied der Unfruchtbaren: *Mmañé mpu mukalelimi kuṭoa ka'ala veneva; mmañé mpu mukalelimi kuṭoa nṣoe nṣoe yañi'u.*

Mmañé (meine Mutter!) ist der Ausruf der erschreckten Kinder.

Ka'ala veneva (bleibe dort!). So sagt die Mutter zum Kind, wenn sie es zu Bekannten bringt, um selber einen weiteren Gang zu machen. So nennt die Mutter ihr Kind auch selber, solange sie bloß eins besitzt. Und darum nennt sie es auch *nṣoe, nṣoe yañi'u* (komm, komm laß uns nach Hause gehen). Das Lied heißt also: „Ach, Mutter, ach, solange ich lebe, habe ich kein einzig Kind, das ich hätte zu Bekannten bringen können, um ihm dort zu sagen: Bleib schön hier! Ach, Mutter, ach, mein ganzes Leben lang habe ich kein Kind gehabt, zu dem ich bei der Rückkehr dorthin hätte sagen können: Komm, mein Liebling, komm, jetzt gehen wir heim!“

Und das Lied der Frau, die von ihrem Manne nicht mehr geliebt wird: „*Dināsiriṭa dināsiriṭa bālame iovava kokala murógorága, digaila nṣoe nṭaye dogo éu* = ich wünsche, ich wünsche, der Fliegevogel wär' mein Bruder; dann würde ich sagen: komm, komm, laß uns fliehen vor unseren Feinden.“

Und das Lied, das die alten Mütterchen singen, wenn sie keine Angehörigen mehr besitzen und niemand haben, der ihnen zu essen gibt: „*Gobo dala ja myḍunu, gobo enomala aṭu, gobo narubia bāni.*“

Gobo wird das Schlottern in den Knien genannt, das man in der Hungersnot verspürt. Das Lied heißt somit: „Hungerkrankheit, Hungersnot in diesem Jahr. Hungerkrankheit bringt die Menschen um; Hungerkrankheit, ach wer wird mein Totengräber sein!“

Soviel über den Inhalt des *myambo*. Es werden also Sittenvorschriften übermittelt und Aufklärung gegeben über das Geschlechtsleben des Weibes und über Dinge, die damit im Zusammenhang stehen oder damit zusammenhängend gedacht werden.

Der äußere Ausdruck des *myambo* ist zweifach: Geheimsprache und Geheimzeremonie. Die Geheimsprache ist der natürliche Ausdruck dieser Lehre, wie aus der Ableitung des Wortes vom Suahelizeitwort *kwamba* (sagen) ersichtlich ist. Die Geheimsprache der Frauen scheint von der der Männer verschieden zu sein. Beide Geheimsprachen sind zwar in *etxuabo* abgefaßt, aber

der Sinn der Worte ist abgeändert. Bisweilen sind auch Worte aus anderen Sprachen eingeschoben, wie bei Aufzählung der hierher gehörigen Sprachen bereits erwähnt wurde. Ich führe zwei Beispiele für die Geheimsprache an, die dem *myambo* der Männer entnommen sind.

1. „*Bambaja ia mukuao kútakúne* = an der Süßkartoffel deines Kameraden sollst du nicht knabbern.“ Dabei wurde mir „Süßkartoffel“ mit „Frau“ übersetzt; also ein Verbot des Ehebruchs.

2. „*Anamúsema asemile noma zaya bazarula bajamo* = die Schreiner haben sich Trommeln geschreinert; sie zogen ihnen die Bedeckung ab und sprangen da hinein.“ Über dieses Lied wurde mir gesagt: „*Anologa zaiene dima aneye, popípiri'a, mbyene zai* = sie reden so, damit die Kinder es nicht verstehen, es ist zu Verbergendes, es ist aber so —“, und dann wurde „Schreiner“ mit „Männer“ übersetzt, „Trommeln“ mit „Weiber“. Es handelt sich hier um eine Urstandssage, die in knappe, lehrhafte Form gegossen ist.

Das Gesagte genügt, um die äußere Form des *myambo* zu charakterisieren. Es leuchtet ein, daß diese Geheimsprache und ihre volle Auslegung wie eine neue Sprache gelernt werden muß.

Was nun die Geheimzeremonien betrifft, so handelt es sich um gewisse Gebräuche, deren Sinn mehr oder weniger deutlich ist, etwa wie die Zeremonie des Haarschneidens, die im *satombye* mitgeteilt wird. Es sind aber auch Zeremonien darunter, deren Sinn uns wohl immer dunkel bleibt. Schon die verschieden geartete Denkweise, die den Europäer vom Eingebornen trennt, wird der Erklärung große Schwierigkeit bereiten, und man wäre in diesen Dingen doch fast ganz auf eine Erklärung der Eingebornen angewiesen. Einer solchen Erklärung stemmen sich noch zwei andere Schwierigkeiten entgegen, auf die ich oftmals gestoßen bin. Man möge sie aus folgendem Ereignis erkennen. Als Sokrati seine Schwester bat, ihm einige dieser Frauenbräuche zu erklären, „*yi: íá Sokratiaga, ondivuzelēni? batejela, bamala vaie, kalogilelo* = da machte sie: *íá*, mein Sokrati, warum fragst du mich so? Sie lachte, schwieg still und sagte nichts“. — War das nun Angst, daß sie um ihres Verrates willen einer geheimnisvollen bösen Macht verfallen könnte? Oder war es natürliches Schamgefühl? Ich denke, es war beides. Und obschon ich es bedauerte, Grenzen zu finden, so respektierte ich diese beiden Schranken gerne und machte hier mit meiner Forschung Schluß.

Die offizielle Behörde, ohne die die Zeremonien nicht vorgenommen werden können, ist durch die *anamungu* (Sing. *namungu*) repräsentiert.

Diese *namungu* ist nicht identisch mit dem *nanga*, der Regen macht, die Zukunft voraussagt, feindliche Geister aus Feuerflammen und heiligen Steinchen offenbart, Krankheiten heilt, Zaubermittel verkauft, Verbote aufhebt und Medizinen feilbietet — der Hauptsache nach Blätter- und Wurzelabsude — mit denen man sich waschen kann, um so der drohenden Sanktion eines verletzten Sittengesetzes zu entgehen. Manche von diesen Dingen könnten die *anamungu* wohl tun; denn sie wissen viel und haben große Macht. Aber sie überlassen diese Dinge ganz den *dnanga*.

Sie üben auch keine richterliche Gewalt über das Volk aus, wie das die *asámasôa* tun, vor denen kleine Prozesse ausgefochten werden, etwa wenn

einer dem anderen in der Nacht die Fische aus der Reuse stiehlt oder, ohne sich anzumelden, in die Hütte eines anderen eingedrungen ist.

Nur mit einem Berufe haben die *anamungu* Ähnlichkeit, mit den *arabānoma* (Sing. *rabānoma*). *Rabānoma* ist ein zusammengesetztes Wort aus *rab* (herumgehen) und *noma* (Trommel). Man kann es mit „Trommelbegeher = Tanzaufseher“ übersetzen. Diese *arabānoma* haben bei Privattänzen, wie Heiratsfesten und Totenfeiern, den Vorsitz und geben die Reihenfolge der Tänze an. Ihre Anwesenheit bei diesen Tänzen ist nicht notwendig. Sind sie nicht da, so hat irgendein besserer Musiker die Regie des Ganzen in Händen. Ist aber ein *rabānoma* da, so gewinnt die Feier an innerem Wert. Es gereicht der Familie zur Ehre, und der Tote wird seinen Angehörigen ein guter Geist sein. — Diese *arabānoma* haben noch eine andere Tätigkeit. Wenn ein Mensch eine gute Stimme hat, sei es Mann oder Frau, so sagen sie zu ihm: „*Ue'ō, ŋibo kunsuza? Vamelo vao vanojesa vadidi* = du, die Lieder, willst du sie nicht lernen? Auf deinem Kehlkopf ist etwas, was einiges aus dem ‚ff‘ versteht.“ „*Onozoa ŋa rabānoma, ijene onomsuzi'a* = er geht dann zum *rabānoma*, der macht es ihn lernen.“ So wird er ein *txátximuele* = ein Vorsänger bei den Liedern, die immer gesungen werden, wenn mehrere beisammen sind. — Auch über die Toten, die Geister und die Opfer kann man sich bei den *arabānoma* privatim Rat erbitten. Als ich Sokrati einmal fragte, woher die *arabānoma* das alles wüßten, rief er aus: „*Kaj namunguene? Inde di ijene* = ist das nicht der, resp. die *namungu* selbst? Ja, sie ist es.“

Die *anamungu* sind also zunächst eine Institution, die die alten Sitten, Gebräuche und religiösen Anschauungen treu hütet und sie in der eben geschilderten Weise an die Stammesgenossen weitergibt. Aber in dieser Form tun sie das nur gelegentlich und sozusagen im Nebenamt. Ihre erste Aufgabe ist es, ex officio zu wachen über die genaue Einhaltung und gewissenhafte Persolvierung aller Zeremonien, die zur Initiation gehören. „Lehrerin“ möchte man die *namungu* deswegen nennen.

Aber die *namungu* ist mehr als Lehrerin. Sie allein hat im *myali* das Recht, die Mädchen zu schlagen, um sie von jugendlichen Freveltaten zu entschuldigen; nur sie hat die Vollmacht, die Beschneidung vorzunehmen; ihre Gewissenhaftigkeit, vor allem ihr Wissen und ihre große Macht sollen dem Stamm die Garantie geben, daß der *myali* bei den Kindern nicht wirkungslos verläuft. Zwar kann die *namungu* die Betanzung nicht allein vollziehen, sondern der Stamm muß durch die *amôli* und die *mākolo* vertreten sein. Die *namungu* aber „*di muiña kakamye* = sie ist die Herrin ganz und gar“.

Ihre Ausbildung genießen die *anamungu* beim Stamm der *Alomye*, wo der Großkönig wohnte und wo heute noch die *dnanga* von dem „Großen *nanga*“ ausgebildet werden. Dort wohnt auch der „Große *namungu*“, der die *anamungu* nach den verschiedenen Ländern schickt. So haben je einen männlichen und eine weibliche *namungu*: Quelimane mit *Karungu*; die *Amuselo* mit den *Apuguruni* und den *Akuru*; ferner die *Atinga*; schließlich die *Alomye*.

Den *anamungu* wohnt eine große Kraft inne, mehr noch als den *dnanga*. Diese magische Kraft in ihren Besitz zu bekommen, ist das Ziel mancher *dnanga*, die Leichname stehlen, um Medizin daraus zu bereiten. Wer aber

Medizin aus dem Leichnam einer *namungu* haben würde, besäße alle ihre Kraft und könnte großen Zauber machen. Das aber wollen die *anamungu* nicht. Wenn deshalb eine von ihnen stirbt, so befestigen die *anamungu* die Leiche in einem Boot und fahren es den Fluß hinab ans Meer. Dort versenken sie das Boot mit der Leiche in den Fluten. Oder sie beerdigen ihren „Kameraden“ in einem Termitenhügel und halten Wache dabei, bis der Leichnam ganz und gar vernichtet ist. Dann kann niemand mehr die Kraft der Verstorbenen erwerben.

Ich sah einst die *namungu* der *Atxuabo* an meinem Haus vorübergehen. Eine hochgewachsene Frau, hager, das Gesicht scharf ausgeprägt, durchdringende Augen, die ganze Gestalt von den Achselhöhlen bis zu den Fußknöcheln in ein schwarzes Tuch (Farbe der Freude) gekleidet, Arme und Schultern durch eine enganliegende schwarze Bluse verhüllt; schwere Ketten von dicken schwarzen Perlen deckten den weiten Halsausschnitt. Mein Koch stand bei mir, wir redeten miteinander. Als er die Frau daherkommen sah, flüsterte er mir zu: „*Namungu, mbuja, mone* = die *namungu*, Herr, seht doch!“ Sein Gesicht wurde ernst, er schaute dauernd nach der *namungu* hin, scharrte mit den Füßen und klatschte in die Hände, um die *namungu* zu grüßen. Sie machte einen kleinen Knicks. Ich zog meinen Tropenhelm und grüßte sie. Da blieb sie stehen, ließ sich tief in die Knie sinken, klatschte nach Art der Frauen in die Hände und ging vorüber, leise und unhörbar, mit all ihrer Wissenschaft. Es war aber im Monat Jänner, wo die Tropensonne zum zweitenmal im Zenit steht und auf das Land herniederbrennt. Dann wird der sonnenbeschienene Sand so heiß, daß Hühner, wenn sie darüberlaufen, plötzlich stehen bleiben und zitternd einen Fuß nach oben ziehen, weil sie die Hitze nicht ertragen können. Auch Kinder bleiben manchmal mitten im heißen Sande stehen, fangen an zu weinen, bücken sich und reiben ihre schwarzgelben Fußsohlen, weil sie ihnen zu heiß geworden sind. Und wie ich so der *namungu* nachblickte, kamen auch zwei Frauen des Weges daher mit ihren Kindern auf den Rücken. Sie liefen watschelnd, mit steifgehaltenem Oberkörper, über die sonnenbeschienenen Sandflächen hin, quietschten überlaut, wenn sie die Füße brannten und suchten geflissentlich beschattete Stellen auf. Die *namungu* aber schritt ruhig dahin, eine selbstsichere zielbewußte Frau. Sie ging ihren Weg geradeaus, ob da nun dunkler, kühler Schatten darauf lag oder heller, glühendheißer Sonnenbrand.

Da ging mir die Erkenntnis auf, daß die Weltanschauung der Eingebornen längst in alle Winde zerflattert wäre und daß kein Stamm ein charakteristisches Gepräge mehr besitzen würde, wenn jedes Individuum sich selbst und seiner augenblicklichen Leidenschaftlichkeit überlassen bliebe. Die *anamungu* aber hüten seit Jahrhunderten still die erprobten Traditionen des Stammes und geben sie gewissenhaft weiter, dadurch das Individuum zwingend, sich dem Denken und Fühlen der Allgemeinheit einzugliedern. Der Stamm verdankt so den *anamungu* seine nationale Geschlossenheit; wir aber danken ihnen dafür, daß sie aus unbekannter, grauer Vorzeit Bräuche in unsere Zeit herübergerettet haben, die uns einen Einblick gestatten in Denken und Fühlen jener, die vor Jahrtausenden diese Bräuche schufen.

II. Der Verlauf der Zeremonien.

Die Zeremonien selber verlaufen in fünf größeren Tanzgruppen: *mātximbui*, *satombue*, *muṣiṭu*, *makūruzu* und *ṭate*. Ich lege die Texte vor, wie Sokrati sie mir diktierte, und füge die Übersetzung bei. Notwendige Erklärungen sind am Schluß der Übersetzung angefügt.

1. *Matximbui*.

«*Muana ūa muṣiṭana animuadela maje bēṭa: „Miṣo pod otṣételiṭa?“ Maje onōloga: „Eṣfia edade ṣao?“ Muṣiṭa onorúmela: „Inde, eṣfia.“ Nosamba maje onóziṭa ūi eṣfia edade ṣa muṣanaṣe. Muṣiṭa onóziṭa, aṣene anomsúnzi'a. Ompanga di maje. Ngamalá maje onozoa ūa namungu, maje onobudutṣa etukula mulomo onovaa namungu aloge. Ngamalá namungu bakuṣṣetiṭa na maje: „Oze, otṣete, ṣani ṣaga kuna mabasa.“ Ṣene agakāna mabasa onorúmela: „Hi, diikuṣeliṭa epade inagu.“ Maje onomtia ṣaṣe, onokubaṣa sabuṣa kunimona namungu muṣina. Námuṣali kantānalēṭa ṣaṣe, onomala ṣaṣe.*

Ṣene namungu agakod okāna mabasa onorúmela: „Dinozoa ṣeneṣo.“ Maje onozoa ṣaṣe, onotukula koroa bili, agule nipipa, avae alib otṣeta bakala makolo. Siku nene namungu na makolo anogúmani'a vamoṣávene vēnevo vaṭukulu va muṣan oḍu, anomtṣétela. Námuṣali onogilāṭi vesūsani, oli rebuṣe, baṣoroma. Ena andimua anotṣeta. Maje onomtṣétela opita ena, sabuṣa di ṣene omfun omulaga muṣanaṣe vaḍiḍi, akale na guru vina.

Anoḡba noma bili, muṣozo na pitikeli. Anoḡba báṣiṭana éṭi, anogilāṭi rebuṣe, anoḡba noma na māda. Ena anotṣeta, anoḡba māda, anoiba nibo. Namungu onómvaḍa muṣiṭa vaḍiḍivene, onómvaḍa eṣe; kaṣ oṣega mbuṣeṣe goi vaḍiḍi. Agaṣnla onóvaḍiṭa vina; nona onoṣnla na mitori baṣi. Aima kánziṭa ūi ninóvaḍiṭa ṣaṣene; andimua anoanṣengeta aima ṣaṣene. Namungu agámvaḍaga vaḍiḍi, maje onosilideṣa mbuṣeṣe kanlogelo.

Agaṣrūa álubuṣana anóṣavo, anonuṣa nipipa; namungu ononuṣa opita makolo otene, di muṣiṭa kakamuṣe. Makolo anonuṣa vina, maje vina, babe vanono. Álubuṣana ena anonuṣa vanono vina, anovaiṭa vanono sabuṣa katāndile mabasa. Námuṣali kanuṣa nipipa, mbuṣeṣe onofúgeliṭa na namungu mba muṣa babe, ti siku na goi naṣe. Ṣene onosilideṣa vaḍiḍi, ka'áziṭa ūi dinero-oniṣiṭa goi. Ngamalá babe na maje anovoṣoṣa mba. Námuṣali kanṣaṣa, agaṣnla onóvaḍiṭa. Vaṭi vanoṣa anonuṣa nipipa ofiana membese. Ngamalá anobáaleṣa. Siku nene námuḍli kanṣida mabasa, muṣana onobudutṣiṭa. Agamál ofúgeliṭa anōloga: „Anifúgela ṣaṣene páráni?“»

«Das Kind weibliches „bebettelt“ seine Mutter und spricht: „Kann ich betanzt werden?“ Die Mutter sagt: „Ist deine Zeit gekommen?“ Das Kind antwortet: „Ja, sie ist gekommen.“ Durch die monatliche Reinigung weiß die Mutter, daß das Alter ihres Kindes gekommen ist. Das Kind weiß es; sie lehren es diese Dinge. Wer es ihr sagt, ist die Mutter. Dann, die Mutter geht zur *namungu*. Die Mutter zieht den „Mundgewinner“ heraus und gibt ihn der *namungu*, damit sie rede. Der Mundgewinner aber ist eine *oitava* (100 Reis). Dann wird die *namungu* von der Mutter gebeten: „Du mögest kommen, du mögest tanzen, in meinem Daheim gibt es Arbeit (für dich).“ Wenn jene (anderswo) Arbeit hat, antwortet sie: „Hi, ich bin nach einer anderen Gegend-

gerufen worden.“ Die Mutter läßt sie dann mit ihren Angelegenheiten; sie ist traurig; denn sie sieht (= hat) keine andere *namungu*. Das Mädchen aber denkt sich nichts Eigenes; es, für seinen Teil, ist nun still.

Sie aber, die *namungu*, wenn sie (gerade) keine (Berufs)arbeit hat, antwortet: „Ich gehe dorthin (wohin du mich gerufen hast).“ Die Mutter geht dann ihres Weges, nimmt ein Milreis, auf daß sie das süße Reisgetränk kaufe, um es den Tänzerinnen zu geben; dies sind alte Frauen. An dem (festgesetzten) Tage, die *namungu* und die *makolo* treffen sich auf dem Ort dort, auf dem Hofe jenes Kindes. Sie betanzen es. Das Mädchen sitzt auf der Matte, es sitzt auf den Fersen und schaut zur Erde. Die anderen, die Großen, sie tanzen. Die Mutter betanzt es, ihr Kind, mehr als die anderen (es betanzen); denn es ist sie, welche ihr Kind gut (gründlich) unterrichten will, und daß es mit Kraft sei, auch.

Sie schlagen zwei Trommeln, die *músózo* und *pitikeli*. Die, welche sie schlagen, sind zwei Frauen. Sie sitzen auf den Fersen, sie schlagen die Trommeln mit den Händen. Die anderen tanzen, klatschen in die Hände, singen Lieder. Die *namungu* schlägt das Kind sehr kräftig; sie schlägt es, damit es höre; das ist nicht spielen, sondern es ist große Pein. Wenn es weint, wird es wieder geschlagen; deshalb weint es nur noch mit Tränen. Die Kinder wissen nicht; wir werden so geschlagen; die Großen täuschen die Kinder auf diese Weise. Die *namungu*, wenn sie es dauernd sehr viel schlägt, die Mutter wird ärgerlich, aber sie sagt nichts.

Wenn die Frauen aufhören, gehen die Männer dorthin. Sie trinken *nipipa*. Die *namungu* trinkt mehr als alle *makolo*; sie ist die Herrin ganz und gar. Die alten Frauen trinken auch, die Mutter auch; der Vater ein wenig, die anderen Männer trinken auch ein wenig. Sie werden nur ein wenig beschenkt; denn sie haben keine Arbeit getan. Die *namyali* trinkt nicht *nipipa*, sondern wird von der *namungu* in das Haus ihres Vaters eingesperrt; es ist ein Schmerzentag für sie. Sie ist sehr ärgerlich; sie wußte nicht, daß: man wird mich Schmerz sehen = erleben machen. Danach gehen Vater und Mutter in die Hütte. Das Mädchen flieht nicht; wenn es jammert, wird es von der Mutter geschlagen. Wenn die Erde dunkel wird, trinken sie *nipipa* bis zum Morgen. Am Morgen gehen sie heim. An diesem Tage tut das Mädchen keine Arbeit. Am Mittag wird es herausgelassen. Wenn die Mädchen eingeschlossen sind, sagen sie: „Warum sperren sie uns ein?“

Das *matximbuyi* fällt zeitlich mit dem Eintreten der ersten Periode zusammen. Reiche Leute lassen ihre Kinder dann sogleich betanzen; nur anderweitige Arbeit der *namungu* kann hier einen Aufschub verursachen. Diese Einzelbetanzung gilt als vornehm. Arme Leute warten, bis mehrere Mädchen ihrer Bekanntschaft in der gleichen Lage gewesen sind, und machen die Feier dann gemeinsam. — Über die eigene Benennung dieser ersten Periode und ihre höhere Einschätzung ist bereits im *myambo* unter Nr. 5 die Rede gewesen.

„Mundgewinner“ eigentlich „Mundnehmer“ ist ein Trinkgeld, das den Angeredeten geneigt machen soll. — *Oitava* ist das portugiesische Silberstück von 100 Reis = 40 Pfennige Friedenswert. Die später genannte *coroa* ist ein 500 Reisstück, etwa 2 Mark Friedenswert.

Nipipa ist ein süßes Getränk aus Reis, Zucker oder Honig und Wasser. Es wird von Frauen gekocht und am Wege verkauft, der Schöpflöffel zu einem Kupfer = 8 Pfennige. *Nipipa* gilt als Kinder-, Frauen- und Krankengetränk.

• Mit dem Titel *mākolo* sind die bereits genannten alten Frauen gemeint. Eine genaue Altersgrenze läßt sich nicht angeben. Man umschrieb mir es auf folgende Weise. „*Mākolo, agamal osamba nobāla vina = makolo* (heißen sie), wenn sie aufhören, monatliche Reinigung zu haben und nicht mehr gebären.“ „*Agakāna anaīe anai ngāfunā aṭanu =* wenn sie ihre Kinder haben, vier oder fünf.“

Die Trommeln sind langgestreckt und an einer Seite offen. Die Besspannung besteht aus Fell, das meist in einer rings um den Stamm laufenden Rinne eingebunden ist; manchmal fehlt die Rinne; bisweilen ist das Fell auch aufgenagelt. Diese Trommeln werden nicht auf einer Bank befestigt, wie die anderen Trommeln, vor allem bei größeren Festlichkeiten, sondern die Schlägerin setzt sich auf die Erde, nimmt die Trommel auf den Schoß und schlägt sie mit den zusammengepreßten Fingern. *Mūsózo* und *pitikeli* werden nur noch bei den Frauenzeremonien gebraucht und von den Trommlerinnen in ihrer Hütte aufbewahrt. Die Trommlerinnen werden eigens von den *namungu* ausgebildet.

2. *Satombue*.

„*Maīe onovipākela vilobo ūa muali, ōjema, ōda na zai. Agamala onomtamela namungu amutxētēle muanaiē. Anoroma na mutana omanini, namungu na ntubi na makolo. Mūsózo na pitikeli. Áima anogilāti vāti jōvī. Anorōm oiba űibo zoasuta álubūāna, ninga zai. „Notene nolanzeīana, notene nolanzeīana.“ Txiguo baūrūa. Ánamuali anozoā na guo zāya, anozoā novitala, bavoloa mba, mṵulu; kánloga, anoda vipile amamaŷa. Namungu na makolo anonŷa ōjema aŷa na nipipa. Matxiguo anorōm obálalēja. Agamal osējari anozoā vakakāvene atxete vina. Anotxeta, ánamuali ōkú ba'abuduile. Anotxeta, anoiba űibo. Álubūāna anovirao ninga ōvega ofiana membese. Ngamala álubūāna otene anobálalēja ŷaŷa, a'ala bā'iana ba'ī.*

Namungu na amōli anovoloa mumṵuluni amŷimeze mŷima atie ōtākala anákōse vina. Anomtxētēla zayene vadidi. Mŷima agamvaña maīe, maīe onompanga: „Kadikita ŷeīo, muali“, ngāfunā onomāla ŷaīe. Mmualini maīe onozoā oli namungu, onompanga: „Kāmvada mŷdnaga, kandiiŷa vinloga mŷiŷo“. Namungu onozoā ŷamvatula. Mŷima onolila. Áīdna ena anokosa zayene bari agaziŷa ōtākala vikosileje mŷima. Anozoā oli namungu, anobudutxa kōbili, anomvaa namungu, anompanga. Namungu onozoā ŷamvatula mŷima.

Vāti vagamal oja anombudutxa námuali odambo. Bagūmani'a vina álubūāna baža aqbe noma deretu, a'īana kánziŷa ooba noma deretu. Bave-diŷa mulib ōziŷa osata, bagaza, bagamsata námuali. Namungu baveda mutenga, baŷomeia vāzulu va mŷisoto ŷa námuali. Vēnevo amōli anokalamo vina. Moza bagatōmola mutenga novitala. Mbŷeŷe namungu bobutxa űibo jōsatiŷana: „Ōlomolile mutengaga, mutengaga bāni?“ Mōli mŷina bagamruana mukŷaīe bagatamelaga. Tititi mutenga bukālavo vina, ofiana omala

uamüsü bagakösaga zayene. Alubyana bagaqbela noma, makolo anotxeta ofiana osatiya müsoto.

Ngamala satombue oumala. Anoröm onua ojemä. Agamala namungu batämbita munuko aje. Otene anoröm abälaleja. Aima anozoa ya'aba, otxé-lani, okü atu a önile. Kinkösiya elobo ina.»

«Die Mutter bereitet die Sachen des *myali* vor, Palmwein, Essen usw. Dann geht sie die *namungu* suchen, damit sie ihr Kind betanze. Sie fangen am Mittag an, im Grase, die *namungu* und eine Menge alter Frauen. *Müsü* und *pitikeli*, die Trommeln des *mätximbyi* (sind auch da). Die Kinder sitzen auf der Erde, unbekleidet. Sie (*makolo*) fangen an zu singen Lieder des Spottens auf die Männer, wie: „Wir gehen alle ohne Tuch, wir gehen alle ohne Tuch.“ Am Nachmittag ruhen sie ein wenig aus. Die Kinder gehen mit ihren Tüchern angetan heimlich in das Haus, das *mövulu*. Sie reden nicht; sie essen, was die Mütter gekocht haben. Die *namungu* und die *makolo* trinken Palmwein und *nipipa*. Wenn es dunkel geworden ist, fangen sie an, nach Hause zu gehen. Nach dem Essen kommen sie auf denselben Platz zurück, damit sie wieder tanzen. Sie tanzen, ohne daß die Kinder aus der Hütte kommen, sie tanzen und singen Lieder. Die Männer kommen auch dorthin, es ist wie zum Scherz. So ist es bis zum Morgen; dann gehen alle Männer fort, und die Weiber bleiben allein.

Die *namungu* und die *amöli* gehen in das *mövulu*, um das Kind zu entkindlichen, damit es das Böse lasse und es nicht mehr tue. Auf diese Weise betanzen sie es gründlich. Wenn ein unbetanztes Mädchen seiner Mutter nicht gehorcht, so sagt die Mutter: „Warte du, der *myali*!“, oder sie sagt nichts. Zur Zeit des *myali* aber geht die Mutter dorthin, wo die *namungu* ist und sagt: „Schlagt mein Kind; denn es hört nicht auf das, was ich sage.“ Die *namungu* geht dann hin und ohrfeigt das Kind. Das Kind aber weint. Die anderen Frauen tun dasselbe, soweit sie wissen, was das Kind Schlechtes getan hat. Sie ziehen einen Kupfer heraus, geben ihn der *namungu* und sagen es ihr. Die *namungu* geht dann hin und ohrfeigt das Kind.

Wenn die Erde vollständig hell geworden ist, ziehen sie die *nämyäli* heraus ins Freie. Dann lassen sie die Männer wieder kommen. Sie kommen, um die Trommel gründlich zu schlagen; denn die Frauen können nicht richtig (gründlich) trommeln. Es wird ein Mensch gesucht, der Haare schneiden kann. Er kommt und schneidet der *nämyäli* das Haar. Die *namungu* sucht einen Flügel (Vogelfeder) und steckt sie auf den Kopf der *nämyäli*. Es sind aber auch die *amöli* dort. Eine nimmt den Flügel heimlich herab. Aber die *namungu* stimmt den Haarschneidegesang an: „Wer hat meine Feder da oben herabgeholt.“ Die *makolo* stehen draußen und singen mit; sie tanzen auch. Die andere *möli* aber wird böse auf ihre Kollegin und sucht die Feder überall. Plötzlich ist die Feder wieder da oben. So tun sie, bis zu Ende ist das Schneiden des Kopfhaares. Die Männer trommeln, die Frauen tanzen bis der Kopf ganz und gar geschoren ist.

Dann ist der *satombue* zu Ende. Sie fangen an, Palmwein zu trinken. Dann erhält die *namungu* ihre Bezahlung. Alle gehen langsam heim. Die

Kinder gehen zum Brunnen, um sich zu waschen, aber so, daß niemand sie sieht. Sonst wird nichts gemacht.»

Satombue wurde mir übersetzt mit: „*Ninga vāti voja* = es ist wie: auf der Erde wird es hell.“ Auf meine Frage, wie das zu verstehen sei, sagte man: „*vōima kaj ninga ixiḍima* = kindliche Sitten, sind sie nicht wie: es ist Finsternis?“ Man könnte *satombue* also wiedergeben mit: es wird hell in den Herzen der Kinder = sie erkennen, was gut und was böse ist.

Die Zeit des *satombue* ist nicht festgelegt. Es kann jeder beliebige Tag im Monat sein. Der ganze Tänzekomplex dauert etwa 30 Stunden, von mittags 12 Uhr bis den anderen Tag gegen Sonnenuntergang. Die Nachtruhe fällt für die Kinder aus. Die *mākolo* wechseln sich ab, es müssen aber immer welche am Orte sein, damit die Tänze nicht unterbrochen werden. Die *amōli* müssen immer bei ihrem Patenkind bleiben. Auch die *namungu* darf nicht fortgehen, sonst wäre der *satombue* nicht gültig.

Mani (Gras) ist das mannshohe Gras, das, mit Hecken und wilden Palmen untermischt, außerhalb der Palmwälder wächst. Es ist für Geheimfeiern sehr geeignet.

„Wir alle gehen ohne Tuch.“ Sokrati umschrieb mir es folgendermaßen: „Wir sind nackt und ihr seid nackt; also sind wir gleich; warum prahlt ihr wider uns?“

Mvulu heißt das Haus, das im *satombue* den Mädchen zum Aufenthalt dient, und wo sie „entkindlicht“ werden. Gebaut wird es von alten Männern, unter denen der Vater die Hauptperson ist. Es ist eine Rundhütte, „*ekale ezindelo* = damit es ein Zeichen sei“. Die *Atxuabo* kennen sonst nur die quadratische, vierseitig gedeckte Hütte, mit dem Mittelpfahl als Stütze. Auch die nahebei wohnenden Völker kennen die Rundhütte nicht. Das *mvulu* fällt daher ganz aus dem Rahmen des heutigen Kulturbildes heraus. Den südnördlichen Wanderungen der Zulu ist das *mvulu* wohl nicht zuzuschreiben; solch gewaltsame, kriegerische Vorstöße haben die verkehrsschwierige Sambesimündung sicherlich umgangen. Auch die nach der Sambesimündung hin stattgehabte Völkerzusammenballung infolge der Zuluwanderungen hat das *mvulu* wohl nicht zu den *Atxuabo* gebracht; denn es ist nicht anzunehmen, daß diese Neuerung sich nun gerade in den geheimen Stammesgebräuchen eingebürgert habe und an der alltäglichen Hüttenform spurlos vorübergegangen sei. Somit dürfen wir wohl im *mvulu* ein Überbleibsel aus der nigritischen Kultur Afrikas erblicken. Diese Feststellung berechtigt wohl auch dazu, die Entstehung der Mädchenzeremonien in diese Kulturform zu verlegen.

Oimeza hat heute allgemein die Bedeutung „jemanden beschämen ob einer begangenen Tat, damit er sie nicht wieder tue“. Die Ableitung des Wortes ist unverkennbar. Das Wort geht auf den Wortstamm *-im-* zurück, der in *mu-im-a* (Kind) und in *o-im-ela* (wachsen, aufrechtstehen) zutage tritt. In *oimeza* haben wir den Stamm *-im-* mit dem Infinitivpräfix *o-* und dem Verbal-suffix *-eza*. Dieses Verbalsuffix hat reversive Bedeutung, verkehrt also den Sinn des Wortstammes ins Gegenteil. *Ogoma* (mit etwas fertig sein, es nicht mehr tun); *ogómeza* (ein Gebot strenge beobachten, also viel damit zu tun haben); *opágāña* (sich verabschieden); *opágāñeza* (einem, von dem man sich

verabschiedet hat, eine Botschaft schicken, also wieder mit ihm in Verbindung treten, die Verabschiedung aufheben). Die deutsche Vorsilbe „ent-“ gibt den Sinn dieses Verbalsuffixes wieder. „Entkindlichen“ ist die Übersetzung, die sich aus dieser sprachlichen Ableitung für *oimeza* ergibt.

Daß die Entkindlichung keinen physischen Eingriff bedeutet, sondern sich auf geistigem Gebiete abspielt, zeigt der vorgelegte Text des *satombue*. Auch dem Geschlagenwerden liegt ein derartiger Sinn zugrunde. „*Anòm-vaða, atanalele ui épile vákosa mijo pabure* = sie schlagen es, damit es denke, das, was ich tat, ist schlecht.“ Und vom Haarschneiden wurde gesagt: „*Anomsata, abudutxemo ntiti nõima, akale na vòndimua* = sie scheren es, damit es von drinnen herausziehe das Haar der Kindheit und damit es sei mit dem (habitus) der Großen.“ Die Entkindlichung erhält ihren Abschluß dadurch, daß der alte Name abgelegt und nicht mehr gebraucht wird. Den neuen Namen kann das Kind sich selber wählen; die *amòli* helfen ihm dabei. Man gibt dem Kind einen neuen Namen „*asadue vòima* = damit es das Kindliche ablege“. *Osadua* wird z. B. vom Chamäleon gesagt, wenn es die Farbe wechselt, oder von der Schlange, wenn sie sich häutet.

3. *Mũi*.

„*Satombue agamala anodikita malabo ba malabo apákele vilobo va mũi. Mũi onofunga malabo mañanu; vilobo vili viñanu vina. Ompákela vilobo, vòda di babe na maje. Ompákela mazomà di namungu. Anopákela yalua avae alib otxeta, akatxaso namungu na amòli na alib opaka. Mazoma a mũi anotaniya: evágala, musaia, ñazombe, nipada, nivara, mũi, guengue.*“

„Wenn das *satombue* zu Ende ist, warten sie einige Tage, um die Dinge des *mũi* vorzubereiten. Der *mũi* dauert fünf Tage; die Dinge aber sind auch fünf. Die Sachen des Essens bereitet der Vater und die Mutter vor; die *namungu* aber bereitet die Tänze vor. Sie machen auch Kaffernbier zurecht, um es den Tänzerinnen zu geben, Branntwein für die *namungu* und die *amòli* und für die, die ein Geschenk bringen. Die Tänze des *mũi* heißen: — —.“

Sokrati spricht hier von „fünf Dingen“, es werden aber sieben Namen angegeben. Die Verschiedenheit in den Zahlenangaben erklärte er selber folgendermaßen: Der *mũi* hat sieben Tanzgruppen, von denen der sechste wieder *mũi* heißt. Die fünf ersten Tanzgruppen, *evágala* bis *nivara*, sind die Tänze, die der Umwandlung des Kindes gewidmet sind. In ihnen wird das Kind betanzi. Im sechsten Tanz aber tanzt das Mädchen selber mit. Es ist nicht mehr „Betanzung“, sondern eine Art selbständige Betätigung der Mädchen, auch eine Art Vorfeier der Frauen über den zu Ende gehenden *mũi*. Der *guengue* aber, der letzte Tanz, ist eine Familienfeier, die nicht mehr im Gras vorgenommen, sondern bei der Hütte des Vaters abgehalten wird.

Das hier genannte Kaffernbier (*yalua*) wird von alten Männern aus Hirse gebraut. Nicht alle verstehen sich darauf, und es sind Männer aufgestellt, die das Getränk zu prüfen haben, ehe es als richtig verschenkt werden darf. Die Beschaffung der Hirse muß erst sichergestellt sein, ehe man an ein derartiges Fest im großen Stile denken kann. Fällt die Hirseernte schlecht aus, so kaufen

sie bei anderen Stämmen. Ist in der ganzen Gegend ein schlechtes Erntejahr, so kann der *muṭu* zwar stattfinden, aber man sagt, es sei kein *ṃṃali ũa deretu* (kein richtiger *ṃṃali*) gewesen.

Branntwein kann beim indischen Kleinhändler gekauft werden. Für den *ṃṃali* bevorzugen sie aber das Eigenfabrikat. Es wird aus Bier oder Palmwein gebrannt; die aufsteigenden Dämpfe werden durch einen Bambusstab oder ein altes Flintenrohr geleitet, das in Lehm eingebettet liegt und von Wasser umspült wird. Die Branntweinbereitung geschieht heimlich, denn die Regierung hat eine sehr große Steuer daraufgelegt.

Über *evdgala*, *musaya* und *nipada* liegen mir keine Aufzeichnungen vor. Meine Gefangenschaft hat den Forschungen ein vorzeitiges Ende bereitet.

Nazombe.

«Anoromà tɣiguo omanini. Anotɣetavo mɔzizi munininini na guo zaya. Namungu onoubutɣa ŋibo ja ŋazombe: „Nazombe“. Kanɔba noma. Makolo anorūmela, anorom otāmaga ofiana mangeira, anouelamo, onde matado otene. Anamṃali anotāmaga naene, anouelamo vina, onde matado. Otene anotɣa. Anamṃali anozoa muzi a'abe, akale deretu.»

«Sie fangen am Nachmittag an. Sie tanzen dort eine kleine Weile, mit ihren Tüchern angetan. Die *namungu* stimmt dann das Lied des *ŋazombe* (der Heuschrecke) an und singt: „Nazombe.“ Die *makolo* antworten = singen weiter, sie fangen an zu laufen bis zu einem Mangabaum; sie steigen hinauf (hinein), um alle Zweige abzureißen. Die *anamṃali* laufen mit ihnen, steigen auch hinauf, um Zweige abzureißen. Dann steigen alle wieder herab. Die *anamṃali* gehen nach Hause, um sich zu waschen und in Ordnung zu sein.»

Der Sinn dieser Zeremonie — soweit er erkannt werden kann — ist aus der Bedeutung des Wortes *ŋazombe* zu entnehmen. *Nazombe* bedeutet die große, grüne Heuschrecke, die alles zerfrißt. Was die Zeremonie im Rahmen des Ganzen bedeuten soll, ist mir unklar geblieben. Mit dem „Entkindlichen“ hat sie nichts mehr zu tun. Sokrati sagte, das geschähe im *sātombue*. Da der *muṭu* sich fast ausschließlich mit der direkten sexuellen Aufklärung befaßt, mag auch der *ŋazombe* dieser Aufklärung dienen. Sokrati fragte seine Schwester danach, aber sie weigerte sich, Auskunft darüber zu geben, wie ich bereits unter *ṃṃambo* mitgeteilt habe.

Die *namungu* läuft nicht mit, sondern geht langsam hinter den Frauen her. Wenn alle heimgegangen sind, geht sie noch einmal zum Tanzplatz und von dort nach Hause.

Das *ŋazombe* darf nicht fehlen. Sokrati meinte noch, da die Frauen sonst nicht auf die Bäume steigen könnten, seien sie in diesem Augenblick ganz gewiß verrückt.

Nivara.

«Anoroma na matiu. Makolo mendene anogūmani'a na namungu aya. Vēnevo pansuzani vilobo vindivene. Makolo anoapanga: „Agafia omentoni ũa aṭu, anologa: ũabure pi vōtakala, mbyene bali ṃṃini kuṃasunzi'aya.“ Alubūana aateje makolo anologa: „Malago a ṃṃali oṭile zungu tili mukode.“ Ninga: ṃṃu omvaa zelu ṃṃu ṃṃina onkosa epene okū iṭene bali tādōa.

Venevo pankôsani vôtakala vađiđi. Aylene anoanonga manungo a dima uaguada omaso. Onguada di namungu ba'i. Onoguada na mbene. Mulova na voguadiya anotibela. Anamuali anoŭnla vađiđi, anovađiua. Ovulumula kunruixa, anomia zaene. Baalagi'a manungo a muŭu moza; akuaje bagamuangana mutuja, bamal ôziya epene. Anologa ui: „Ôkú a'aziŭile kankala na malago okosa vabure nálubudana, ne vina okosa vabure kăđza, kăna guru, sabya kaziŭile.“ Namungu onoapanga: „Ijo, a'ianavi nili ofila, nili oriba, nili otxena, nili mataba mandimu. Ofila omaso, oriba omaso, otxena omaso na za. Makolo anotxeta. Ngamala anoalagi'a txentxe, pogo na mukolo, maskara, anotxeta, anoraru, dima anoona, anogva vadidivene. Anokosa zaene ofiana membese. Ngamala anobalaleja. Siku nene anamuali kantida mabasa. Kanati uasunzi a vilobo vobala, mbyene votelija ba'i.»

«Sie fangen am Abend an. Viele *makolo* treffen sich dort mit ihrer *namungu*. Dieser Ort lehrt die Kinder viele Dinge. Die *makolo* sagen: „Wenn man vor die Augen der Menschen kommt, dann sagt man: ‚Geschlechtliches ist böse, aber wenn man im Walde (= *myali*) ist, dort ist es das, was man gelehrt wird.‘“ Wenn die Männer die *makolo* foppen wollen, dann sagen sie: „Die Unterweisung des *myali* hat einen Schutthaufen gelassen; er liegt hinter dem Hause.“ Das ist wie: ein Mensch, welcher einem anderen Menschen gute Lehren gibt, und er tut das, was er verbietet, selber, wenn der andere nicht dabei ist, der ist verrückt.

Dort wird viel Schlechtes getan. Sie zerstören (= wegnehmen) und verstümmeln den Körper der Kinder, indem sie an den Geschlechtsteilen schneiden. Wer schneidet, ist die *namungu* allein. Sie schneidet mit einem Messer. Das Blut und das, was abgeschnitten ist, begraben sie. Die *anamuali* jammern sehr; sie werden dafür geschlagen. Zu heilen ist nicht schwer; sie lassen es so. Sie befehlen dann, daß ein Mensch (= Mädchen) seinen Körper zeige. Ihre Genossinnen schauen dieses Mädchen an; dann wissen sie diese Dinge. Sie sagen: „Wenn man das nicht weiß (= gesehen, gelernt hat), hat man keine Unterweisung (= Verstand), mit Männern geschlechtliche Dinge zu tun, und man vermag auch nicht Geschlechtliches zu tun, man hat keine Kraft, weil man es nicht gelernt hat.“ Die *namungu* sagt ihnen: „Wir Weiber, wir sind rot, wir sind schwarz, wir sind weiß, wir sind Blätter des Zitronenbaumes. Rot am Geschlechtsteil, weiß usw.“ Die *makolo* tanzen. Dann zeigen sie ihnen das *txentxe*, es ist Männchen und Weibchen, es sind Masken, sie tanzen, sie begatten sich; die Kinder sehen es, sie fürchten sich sehr. — So tun sie bis zum Morgen. Dann gehen sie nach Hause. An diesem Tage arbeiten die *anamuali* nicht. — Sie lernen noch nicht die Dinge der Schwangerschaft und der Geburt, sondern allein die Dinge des Geheiratetwerdens.»

Auch hier wartet die *namungu*, bis mehrere Mädchen beisammen sind.

Mukode ist der Raum hinter der Hütte, wo die Abfälle des Haushaltes hingeschüttet werden. Alle diese Abfälle sind *masumbe* (= Dinge, durch die man den ehemaligen Eigentümer verzaubern kann). Schon das Hineinblicken in eine Hütte bringt der Verzauberung wegen dem Frechling einen Prozeß beim *samasôa* ein. Wer aber nach dem *mukode* schielt oder gar hingeht, wird als schlechter Mensch verrufen, der andere behexen will. *Mukode* geht

auf den Stamm *-kod-* (sich weigern) zurück, Kausativ *okodi'a* (verbieten). Die Männer wollen also sagen, daß die Frauen öffentlich züchtig tun, aber in ihrem *mukode*, wo kein Mensch hinsehen darf, da liegt ihr Schmutz.

Omvoaa zelu bezieht sich auf die sittliche Erziehung, die die Mutter auf die Kinder ausübt, indem sie sagt: „*Myanaga, kúkōse epo* = mein Kind, tue das nicht.“ Mit dem Spottwort wollen die Männer also sagen, daß die Frauen im *myali* die Dinge tun, von denen sie in der Öffentlichkeit sagen, daß sie schlecht seien.

Die Beschneidung wird nur von der *namungu* ausgeführt. Dabei hat sie eine Maske vor dem Gesicht. Die Kinder wissen aber, daß es die *namungu* ist. Die Maske ist weiß. Marianné sagte mir einst, weiß sei die Farbe der *mizimu* (Verstorbenen, Geister). „*Mbyeñe mizimu ninga uitxi, botxena* = aber die Geister sind wie Rauch, er ist weiß.“

Daß man das Blut und die abgeschnittenen Teile vergräbt, führt sich auf die oben erwähnte Idee des *masumbe* zurück; mit diesen Dingen hätte man nämlich die ehemalige Eigentümerin dauernd in der Gewalt und könnte sie verzaubern.

Das *txentxe* sind Masken. Ihre Körper sind bedeckt mit *vilobo va myini* (= mit Dingen des Waldes). Die Masken werden von zwei *makolo* getragen. Diese Masken finden sich außerhalb der Zeremonien nicht mehr, wenn man von dem *olaula* (Wahrsagetanz) absieht, bei dem ein Löwen- oder Leopardenfell umgehängt wird. Trotzdem möchte ich diese Masken als bodenständig ansehen; denn wenn die Zeremonien eine so eingehende sexuelle Aufklärung bieten wollen, wie der *myali* das tut, ist es bei einem Naturvolk erklärlich, daß das nicht bloß mit Worten geschieht. Dann aber sind die Frauen genötigt, zu irgendwelchen körperlichen Ergänzungen zu greifen. Diese bietet ihnen die Maske. Auch der Gedanke mag noch mit zugrunde liegen, daß diese Tänzerinnen unerkannt bleiben wollen.

Als Gründe für das Schneiden wurden angegeben: „*Akale na malago ologa vopipiri'a, ologaga na mento, okosa vabure ndlubudna* = damit es Verstand = Einsicht habe, Geheimes zu reden, mit den Augen zu reden (?), sexuelle Dinge mit Männern zu tun.“ Wer die Unterweisung nicht hat, kann dieses nicht. „*Okú a'aziñile — okosa vabure kãõza* = wenn man es nicht weiß — kann man nicht Sexuelles tun.“ Hier ist klar, daß nicht die Unfähigkeit zur physiologischen Betätigung gemeint sein kann. Die Frauen glauben gewiß nicht, daß der *myali* ihnen die physische Möglichkeit zum sexuellen Leben gebe. In der Nähe der Stadt vor allem gibt es doch unbetanzte Mädchen genug, die vor der Betanzung Kinder haben. Es kann sich also im Glauben der *mutxubabo*-Frau nur um eine magische Kraft handeln, die der *myali* dem sexuellen Leben verleiht. Dieser Gedanke ist im Text bereits angegeben: „*Ne okosa vabure kãõza, kãna guru* = Geschlechtliches kann sie nicht tun, sie hat keine Kraft.“ Diese Kraft wurde auch bei einer anderen Gelegenheit von Sokrati als Endziel der Betanzung angegeben. Als ich ihn wieder einmal fragte, warum die Mädchen betanzt würden, sagte er: „*Akale na guru* = damit sie mit Kraft seien.“ Ich fragte weiter, was das für eine Kraft sei. Er antwortete: „*Guru za nikyali* = Kräfte der Wollust.“ Er erklärte dann noch weiter: „*Bali*

niburu, kāna guru; anaie anokala āredā = ein unbetanztes Mädchen hat keine Kraft; ihre Kinder sind krank.“ — Somit tritt auch hier derselbe Gedanke zutage, der an anderer Stelle bereits betont worden ist, daß nämlich der *myali* Kräfte einpflanzt, die dem Stamme eine gesunde Nachkommenschaft garantieren sollen. Ein unbetanztes Mädchen aber hat diese Kräfte nicht; ihre Kinder sind krank. — Über diese *guru za nikuāli* habe ich noch folgende Aufzeichnungen:

1. Diese Kräfte können bloß durch die Betanzung erworben werden. Wenn aber ein Mädchen nicht aufmerksam wäre, könnte es die Kraft nicht erwerben. Daher wird es von der *namungu* und den *mākolo* geschlagen (*eye* = damit es höre).

2. Die Kräfte können nur dann erworben werden, wenn die Betanzung vollständig ist. Von hier aus erst erscheint der *sātombue* in seiner richtigen Bedeutung. Damit diese Kräfte eingeleitet werden können, muß eine Entsühnung und Entkindlichung vorausgegangen sein.

3. Auch die vollständig eingehaltenen Zeremonien können in bezug auf ihren Zweck frustriert werden, wenn das Mädchen während der Zeit der Zeremonien mit einem Manne auf einer Matte schlafen würde. Auch wenn Vater und Mutter während der Zeremonien auf einer Matte schlafen würden, könnte ihr Kind die *guru* nicht erlangen. „*Kāngona fuba moza, anoova ovirigani'a myanaie, andōe anaie* = sie schlafen nicht auf einer Matte, sie fürchten, ihr Kind unfruchtbar zu machen, so daß es keine Kinder habe.“

4. „*Mutu di mutu pod ompanga niburu makalelo aya dziye, mbyeñe guru né; mbyeñe namungu na mākolo agamt̃xétela, ba'i* = irgendein Mensch kann der *niburu* die Gebräuche sagen, aber Kraft, nein! Aber wenn die *namungu* und die *mākolo* es betanzen, nur dann — — (ergänzt: erwächst ihr Kraft daraus).“

Hier sind Hauptziel und Hauptmittel der Betanzung in klarer Deutlichkeit festgelegt.

Hauptziel sind die „Kräfte der Wollust“, die hier sogar zur sexuellen Aufklärung in Gegensatz gestellt werden.

Hauptmittel ist die Betanzung von seiten der *namungu* und der alten Frauen. Es kann hier nur der eigentliche Tanz gemeint sein; denn die alten Frauen haben ja nichts mit der Handlung des „Schneidens“ zu tun.

M̃ĩtu.

„*Ānamyāli otene anorōm okala jōvi, bemelile nāmyāli na maje, nāmyāli na maje. Maje ouza na yalya. Maje agakūile, nāmyāli kanrula guo ne o'abiya na yalya vina, mbyeñe maje agakālaō ba'i. Ijene maje, onomvuza: „M̃ānaga, ondilupa?“ Ijene agakoda, maje onomkutulela yalya yotene. Mbyeñe ijene agarūmela: „Inde, diulupa“, maje kanimu'abi'a na yalya, mbyeñe onoṭomola kutu. Agamal amu'abi'a na yalya, anomu'abi'a na m̃'inde. Anot̃xeta, mākolo na ānamyāli, anoiba nibo zoasuta amopi. Agafun oūrua anoṭomeja bandeira aṭu aone yi amfun oūrua. Ngamala ālubyāna anopākela guēngue.*“

«Alle *ānamyāli* fangen an, ihre Tücher abzulegen. Sie stehen aufrecht da, eine *nāmyāli* und ihre Mutter, eine *nāmyāli* und ihre Mutter. Die Mutter

ist mit Bier gekommen. Wenn die Mutter schon gestorben ist, legt die *ndmyali* ihre Tücher nicht ab und wird nicht mit Bier gewaschen. Nur wenn die Mutter noch lebt. Die Mutter fragt sie: „Mein Kind, springst du über mich = verachtest du mich nun?“ Wenn die *ndmyali* ihre Mutter nicht verachtet, so schüttet die Mutter alles Bier über sie aus. Aber wenn die *ndmyali* antwortet: „Ja, ich springe über dich“, so wäscht die Mutter sie nicht mit Bier, sondern die Mutter hebt ein Jamhörn an. Wenn sie mit Bier gewaschen ist, waschen sie sie mit Wasser. Dann tanzen sie, die *makolo* und die *dnamyali*, sie singen Lieder, durch die sie die Unbetanzten verhöhnen. Wenn sie aufhören wollen, hissen sie eine Fahne, damit die Leute sehen, daß sie aufhören wollen. Dann bereiten die Männer das *guengue* vor.»

Dieses *muïtu* wird bald nach dem *nivara* ausgeführt. Die Mädchen stellen sich im Kreise auf, ihre Mütter hinter ihnen. Die angeführte Zeremonie kann nur von der leiblichen Mutter vollzogen werden, nicht von Tanten oder den *amôli*. Bei dem Tanz, der dieser Zeremonie folgt, wirken die Mädchen zum erstenmal aktiv mit, sie tanzen selber. Bis dahin mußten sie sich passiv verhalten, sie wurden betanzt. Es ist ein Freudentanz über die glücklich überstandenen Zeremonien. Es werden dabei Spottlieder auf die *amopi* gesungen, vor allem auf die, die im gleichen Alter stehen. „*Odu kaje muïtu uologana makani, taddôa* = sie ist kein Mensch, welcher über die Gebräuche sprechen kann, sie ist verrückt.“ „*Anoiba zai, amopi akâne mañazo. Amopia anofaya* = sie singen so, damit die Unbetanzten mit Scham seien. Die Unbetanzten fliehen dann, verstecken sich.“ Oder sie spotten humorvoll über die unruhige Neugierde der Unbetanzten: „*Mopi kangonetxa, ongona nturumelani mutxido mua nigodoya.*“ *Nturumelani* wurde mit „*ogona mento a mikamba* = mit Hummeraugen schlafen“ wiedergegeben, „tun als ob man schlief, dabei aber wach sein und herumschielen“. Das Lied würde also heißen: „Da ist eine Unbetanzte, sie schläft nicht gut, sie schläft mit Hummeraugen, lauschend liegt sie hinter einem Baumstrunk.“ „*Anoiba zayene amopi ageya akâne mañazo afun otxételiya* = sie singen so, damit die *amopi*, wenn sie es hören, mit Scham seien, und damit sie wünschen, betanzt zu werden.“

Guengue.

«*Á'iana anoza potepote, anomfuaña guengue bagatxetiya. Agafia muzi, anoròm otia guengue atâmbile anamyali. Anamyali anovoloa mba, kanda, ne onya, kanlogelo. Andimua bagébaga nibo zindidene, zanluga vina. Anonya ôjema, yalya na akatxaso, anoda nafaka na myanaku, otene otene balezela bure. Vabure kavinkosiya; á'iana anova mañazo, na vina aliba muzi, kantânalela epene. Anova vina miladu. Membese anobâlaléja.*»

«Die Frauen kommen langsam bei der Wohnung an. Sie finden das *guengue*, wie es gerade getanzt wird. Wenn sie daheim ankommen, hören die Männer auf mit dem *guengue*, um die *dnamyali* in Empfang zu nehmen. Die *dnamyali* gehen dann ins Haus hinein; sie essen nicht, sie trinken nicht, sie reden auch nichts. Die Großen singen dann dauernd Lieder, sogar Lieder der Jünglingszeremonien. Sie trinken Palmwein, Bier und Branntwein. Sie essen Reis mit Huhn. Alle, alle betrinken sich ganz und gar. Sexuelle Dinge

werden nicht getan. Die Frauen fürchten die Schande; und auch, es sind Verwandte, sie denken solches nicht. Sie fürchten auch Prozesse. Morgens gehen sie heim.»

Der *guengue* ist eine Familienfeier. Reis mit Huhn gilt dabei als Festessen. Das gewöhnliche Essen besteht aus einem zähen Hirsebrei, von dem mit den Fingern Stücke abgehoben, in eine scharfe Fischsauce eingetaucht und dann gegessen werden. Beim Festessen des *guengue* werden manchmal zur Hebung der Feierlichkeit auch europäische Löffel gegeben.

Mit dem *guengue* haben die Zeremonien einen gewissen Abschluß erreicht. Bereits seit den ersten Zeremonien des *muṭu* wurden die Mädchen auf dem Tanzplatze *ánamwali* genannt. Vom *guengue* ab heißen sie auch in der Öffentlichkeit so. *Andimua* (Große) sind sie aber noch nicht.

Am Tage nach dem *guengue* haben die *ánamwali* ihren eigenen Feiertag. Sie legen ein neues, großes Tuch über, das unter den Achselhöhlen festgesteckt wird und bis zu den Fußknöcheln reicht. Darüber tragen sie — von der rechten Schulter nach der linken Seite — eine Schärpe. Daran erkennen alle, daß sie eine junge *namwali* ist. Es heißt dann noch weiter von ihr:

«*Onövira elabo jotene bari eli amuzi aje. Amuzi aje banimvaa kòbiti ngafuná koroa, bamvaa namungu. Onózoa potepote, onóloga: „Dabuno festaga, kadede vadiḍi. Agagumana muṭu di muṭu bari agakala mundimua, onogonaṭi vaṭi amulabe; anomurúmela; Námwali kanlogelo, ne na amuzi aje. Pod okya muṭu, kanúnla. Agavaiya kòbiti, onóloga.“*

«Sie durchgeht das ganze Land, insoweit da ihre Verwandten sind. Ihre Verwandten geben ihr Kupfer- oder Silberstücke und sie gibt sie der *namungu*. Sie geht langsam (= feierlich); denn sie sagt: „Heute ist mein Fest, daß ich ja nicht viel laufe!“ Wenn sie einen Menschen trifft, sofern er nur ein „Großer“ ist, so legt sie sich langsam mit dem Gesicht zur Erde, daß sie ihn verehere. Sie antworten ihr; die *namwali* spricht nicht zu den Leuten, auch nicht zu ihren Verwandten; sogar wenn ein Mensch stirbt, klagt sie nicht. Aber wenn sie mit Kupfer beschenkt wird, dann redet sie.»

Die folgende Tänze Gruppe kann erst einige Monate nach der Hochzeit stattfinden. Hier müßten also die Hochzeitsgebräuche eingeschoben werden. Sie werden aber in einer eigenen Arbeit behandelt; denn zu den Initiationszeremonien gehören sie nicht.

4. *Makúruzu*.

«*Makúruzu ku omtxétela mú'iana ya jari. Agakāna meri minai, makolo anomuona sumana zotévene, anomvuza: „Ueḷo kunaṭi kunaṭi?“ Agarúmela: „Mijo kadinati omala meri minai“, anomtia, anozoa vāya. Agarúmela: „Inde, diimala“, anomukosa babe, amutxétele. Babe omvāa munuko.*

Anoza na muṭana ositoni, avitāle, aṭaye aṭu. Mú'iana onogilāti vego pa vego, mbyeṇe ositoni ba'i. Baṭoroma eyetxe nibo za malago; kanlogelo, agáloga anómvaḍa na māda; kḍōza omvaḍa na muri, uóbana vadiḍi. Agamvaḍa vadiḍi, onóunla, mbyeṇe maḷe onosilideḷa beṭá: „Sabuyani omvaḍa mu-anaga zaṭene?“

Makolo anoiba ba'i, anooba mada anoiba mulomo okú noma, anotxetaga vadidi, anomtšetela. Anompanga makalel obāla, ede deretu. Makolo anovoloa anobudua bŭré, mbyeñe namungu kambudua, di mŭña ũa makúruzu. Agamāl opangiŭa, onobudua, onogilati vaje. Makolo anonŭa oñema, mŭñana kanvaiŭa oñema. Ngamālā anotambila munuko aŭa, anozoa vaya.»

«Makúruzu ist betanzen ein Weib der Leibesfrucht. Wenn sie vier Monate hat, kommen die *makolo* jede Woche nach ihr sehen und fragen sie: „Du noch nicht, noch nicht?“ Wenn sie antwortet: „Ich habe noch nicht vier Monate vollendet“, lassen sie sie in Ruhe und gehen ihres Weges. Wenn sie antwortet: „Ja, ich habe vollendet“, so bitten sie den Vater (und sagen), sie möchten sie betanzen. Der Vater gibt die Bezahlung.

Sie kommen am Mittag in den Hof der Hütte, damit sie nicht gesehen werden und vor den Menschen verborgen seien. Die (junge) Frau sitzt irgendwo innerhalb des Hofes. Sie sitzt gebeugten Hauptes, um die Lieder der Unterweisung gut zu hören. Sie spricht nichts. Wenn sie spricht, schlagen sie sie mit den Händen. Sie können sie nicht mit einem Stock schlagen; denn sie ist sehr schwach. Wenn sie sie viel schlagen, weint sie, und ihre Mutter wird böse und sagt: „Warum schlägst du mein Kind so?“

Die *makolo* singen bloß, sie klatschen in die Hände, sie singen mit dem Mund ohne Trommel, sie tanzen dauernd und gründlich, sie betanzen sie (= die junge Frau). Sie sagen ihr die Gebräuche des Tragens und Gebärens, damit sie recht einherschreite. Die *makolo* können ein- und ausgehen, es ist einerlei. Aber die *namungu* geht nicht (aus der Umzäunung) hinaus; denn sie ist die Herrin des *makúruzu*. Wenn man der jungen Frau alles gesagt hat, geht sie hinaus und setzt sich, wohin sie will. Die *makolo* trinken Palmwein, die junge Frau erhält nichts davon. Danach erhalten sie ihre Bezahlung und gehen dann nach Hause.»

Handlungen kommen in diesem Tanz nicht vor.

Auch durch diesen Tanz wird die *námŭali* noch keine Große; denn sie muß noch gebeugten Hauptes sitzen und auf den Boden blicken. Sie darf nicht reden, und wird geschlagen, daß sie gut zuhöre; sie darf auch noch nicht mit den Großen Palmwein trinken. *Niburu* ist sie nicht mehr; *mundimua* ist sie auch noch nicht. Sie ist eben *námŭali*, das heißt, sie befindet sich in einem Zustand, wo man über ihre *guru ũa níŭali* noch keine Sicherheit hat, wo man ihr aber diese *guru* erwerben (= ertanzen) will.

Hier müßten nun die Geburtsgebräuche eingeschaltet werden. Auch ihnen soll eine eigene Abhandlung gewidmet werden.

Acht Tage nach der regelrecht verlaufenen Geburt findet dann der Schlußtanzen statt, der *tate*.

5. Tate.

«Agamāl obāla namungu onozā na makolo vina asasañe festa. Otšeta, ooba mada, oiba ñibo; anomtšetela. Betiŭa: „Txī festa, mŭana ouvuneja.“ Anomtšetela mba. liene onogilati vati na mŭanaŭe, bagamŭanŭi'a, bagavegana. Agalogā kantanaliŭa, di mundimua. Kanimtšémela námŭali mbyeñe mundimua, mujebele vina. Mbyeñe námŭali, bari agaŭoa mŭanaŭe; onóloga ui: „Kadinat ofiao oli andimua.“ Mbyeñe agamal obāla, anomtšémela mundimua, ba'i.»

«Wenn die junge Frau geboren hat, kommt die *namungu* und die alten Frauen, um ein Fest zu machen. Tanzen, in die Hände klatschen, Lieder singen; sie betanzen die junge Frau. Sie sagen: „Es ist ein Fest; denn ein Kind ist gerettet.“ Sie betanzen es im Hause. Die junge Frau sitzt auf der Erde mit ihrem Kind, sie gibt ihm zu trinken und spielt dauernd mit ihm. Wenn sie spricht, wird sie nicht daran gehindert; denn sie ist eine Große. Sie nennen sie nicht mehr *námyali*, sondern „Große“ und auch *mujebele* = die ein Kind geboren hat. *Námyali* wird sie nämlich genannt, solange sie eines Kindes entbehrt; sie sagt dann: „Ich bin noch nicht dort angekommen, wo die Großen sind.“ Aber wenn sie ganz und gar geboren hat, dann nennen sie sie *mundimua*, nur dann.»

Der *tafe* wird in der Hütte der jungen Frau abgehalten. Da nur wenige Reiche mehrere Frauen besitzen und die Einzelehe praktisch zur Regel geworden ist, ist das die Wohnhütte des Ehepaares. Der Mann mußte sich bereits beim Eintritt der Wehen entfernen und darf Frau und Kind erst etwa acht Tage nach der Geburt sehen. Die Kosten der Betanzung trägt nicht mehr der Vater, sondern der Mann.

Sie tanzen, weil ein Kind gerettet ist. Ist das Kind krank, so findet das *tafe* nicht statt.

Durch die glückliche Geburt eines gesunden Kindes hat die *námyali* dem Stamm erwiesen, daß ihre *guru za nikyali* vollwertig ist. Der Stamm sieht sie von da ab als *mundimua* an und gibt ihr alle Rechte der Großen. Sie kann vor Gericht verklagt werden und kann selber klagen, während Kinder nicht verklagt werden können. Wenn sie krank wird, bleibt sie von jetzt an in ihrer eigenen Hütte liegen und wird nicht mehr in die Hütte ihrer Mutter zurückgebracht, wie vor ihrer Niederkunft. Sie kann auch zu allen öffentlichen Feierlichkeiten gehen, zu Hochzeiten, Freudentänzen, Totenfeiern usw. Nur zur aktiven Mitwirkung am *myali* wird sie noch nicht zugelassen; dafür muß sie erst *nikolo* geworden sein und graue Haare haben.

Mit dem *tafe* schließt die Reihe der Initiationszeremonien ab.

III. Erläuterungen.

Es mögen kurz noch einige Fragen behandelt werden, die das Verständnis der Zeremonien vertiefen. So die Geheimhaltung der Zeremonien, die Verpflichtung, sich den Zeremonien zu unterwerfen, und die Frage nach dem sittlichen Verhalten der Stammesmitglieder während der Zeremonien.

Was die Geheimhaltung der Zeremonien betrifft, habe ich folgendes feststellen können:

1. Vor Europäern werden diese Zeremonien im allgemeinen verborgen. Als Grund wurde mir einmal angegeben, die Europäer würden sagen, das sei alles *porcaria* (Schweinerei). Einer sagte mir dabei in erregtem Ton: „*Kaj porcaria, né, ba makalelo eu* = das ist nicht Schweinerei, nein! Das sind unsere Zeremonien.“ Als ich dann fragte, warum sie mir das alles sagen würden, erhielt ich zur Antwort: „*Nuo kamuntejana* = ihr lacht nicht darüber.“ Es war das dieselbe Antwort, die auch Sokrati von seiner Schwester erhielt: „Erzähle es dem Europäer nur, er lacht nicht über uns.“

2. Geheimgehalten werden die Zeremonien gegen Stammesfremde. Die *Asena* wurden mir als solche angegeben. Diese hätten den *Atxuabo* sogar schon Geld angeboten, damit sie ihnen ihre Zeremonien offenbaren möchten. Aber die *Atxuabo* täten das nicht. — Ich habe oft gesprächsweise darüber reden hören. Immer aber geschah das mit einem gewissen Stolz auf ihre Zeremonien. — Es ist auffallend, daß Mitglieder eines Stammes sich bewußtermaßen so gegen einen anderen Stamm abgrenzen.

3. Als nicht stammesfremd gelten die mehrfach genannten Stämme, unter denen die *Alomye* den Mittelpunkt bilden.

4. Für die Geheimhaltung innerhalb dieser Stämme gelten folgende Grundsätze.

Kinder wissen meistens nur, daß es Zeremonien gibt. Über den Inhalt der Zeremonien werden sie im unklaren gehalten.

Erwachsene *amopi* erfahren manchmal etwas darüber, aber selten.

Über betanzte Männer wurde mir gesagt: „*Alubudana abo alub otxételiya anóziya* = die Männer, welche betanzi sind, wissen es.“ Es scheint sich hier aber um ein Wissen zu handeln, das mehr en gros bleibt und nicht detailliert ist. Bestimmte Dinge scheinen auch die betanzten Männer niemals zu erfahren. Als ich Sokrati fragte, ob Männer zuschauen könnten, z. B. beim *makúruzu*, war er entsetzt und machte: „*Txi, txi, txi!*“ Dann sagte er: *Alubudana agaturumela anokana taja. Á'iana agamyona anompanga: „Uejo uaturumela ijo, ka'ala vao. Ijene onozoa oli alubudana akuaje, omfun ologa na akuaje, kaōza, aumkosela vogo vindivene* = wenn die Männer heimlich hinschauen, so haben sie Sprechmöglichkeit. Die Weiber, wenn sie ihn sehen, sagen zu ihm: „Du hast heimlich nach uns geschaut, bleib du bei deinen Gebräuchen.“ Er geht zu seinen Genossen. Wenn er mit ihnen sprechen will, so vermag er es nicht; die Weiber haben ihm viel Feindliches angetan.“ — Männer können also den Zeremonien nicht beiwohnen. Wenn sie auch bei der Vor- oder Nachfeier einzelner Zeremonien zugegen sein können, so müssen sie zu den offiziellen Feierlichkeiten doch immer wieder den Tanzplatz verlassen.

5. Ein nachdenkliches Darüberreden scheint erlaubt zu sein. Wenn früher jemand es einem Spötter verraten hatte, wurde er vom Stamm getötet. Heute tut ihm der Stamm kein Leid mehr an. Sie verlachen ihn und erwarten, daß die Strafe beim Tode automatisch eintreten werde. Wer aber von den Zeremonien gehört hat und seine Weisheit benutzt, um alte Frauen zu verspotten, handelt sehr schlecht: „*Ku oruana vadidi* = das ist schwer beschimpfen.“ Ein solcher stirbt entweder gleich, oder er wird krank, oder er wird ein Krüppel, bekommt einen schiefen Mund usw.

Eine weitere Frage ist die nach der Verpflichtung der Zeremonien; ob alle Mädchen sich den Zeremonien unterwerfen müssen; ob es Ausnahmen gibt und welche Folgen sich daraus ergeben. Darüber habe ich folgendes erfahren:

1. Im allgemeinen gilt, daß die jungen Mädchen die Betanzung sehr ersehnen. „*Ayene anoziveliyana vadidi* = sie werden sehr davon besüß, haben es gerne.“

2. Wer betanzt ist, stellt sich über jeden Unbetanzten. *Muana agakod otxételiya andimua anomteia betiya*: „*Mopiye kuli deretu; oli tádôa, onkod otxételiya sabuani?*“ = wenn ein Kind sich weigert, betanzt zu werden, so verlachen die Großen es.“ Es wird gesagt: „Unbetanzte, du, du bist nicht richtig; du bist verrückt, warum weigerst du dich, betanzt zu werden?“ Auch die im *muŋu* mitgeteilten Lieder tragen ähnlichen Charakter.

3. Trotzdem gibt es Kinder, die sich nicht betanzen lassen. Als Gründe für diese Weigerung wurden angegeben:

„*Ena, ena azútuzumba kamfun otxételiya agáziya goi enkosiya ueneyo*“ = einige sind liederliche Menschen. Sie wollen nicht betanzt werden, wenn sie von den Schmerzen hören, welche sie dort erdulden müssen.“

„*Ena, ena ajelegi*“ = einige sind arm.“

Ena, ena ui: „*Pa mañazo, emaña ja bure*“ = einige sagen: „Das sind Dinge, worüber man sich schämen muß, es ist ein geschlechtliches Benehmen.“ Es wurden mir Mädchen genannt, die die Zeremonien teilweise mitgemacht hatten und dann weggeblieben waren. Sokrati erzählte, auch er habe eine Schwester, die nur teilweise betanzt sei. Im *muŋu*, nach der Beschneidung, sei sie vom Tanzplatz fortgelaufen und zu Hause angekommen. Dort habe man sie sehr verlacht. Sie habe dann noch lange Zeit bei ihren Eltern gelebt, aber kein Mann habe sie zur Ehe begehrt. Sie sei aber sehr schön gewesen. Eines Tages sei ein Weißer vorbeigezogen, habe sie gesehen und dann mit ihrem Vater gesprochen. Der Vater habe sie dann herbeigerufen und gefragt, ob sie mit dem Weißen gehen wolle. Sie habe sogleich zugestimmt und gesagt: „*Inde, dinogoana, kadinteliya okuno*“ = ja, ich gehe mit, hier werde ich ja doch nicht geheiratet.“ Die Schwester sei dann mit dem Weißen fortgegangen, und er wisse nicht, wo sie jetzt sei.

Es ist bemerkenswert, daß ein Einzelgefühl sich gegen das Gesamt-empfinden des Stammes empören kann. Zwar zerschellt ein solches Einzelwesen und geht unter; aber es war doch da, wenn auch bloß als Ausnahme.

Ena, ababaya anoakodi'a, anotánalela ui: „*Mudnaga kamfun odliya vinloga mijo*“ = einigen wird es von ihren Vätern verboten.“ Sie denken: „Mein Kind wird dann nicht mehr auf mich hören.“ Hier taucht derselbe Gedanke hoch, der beim kleinen *muŋu* in der Frage der Mutter schon zutage trat: „Mein Kind, springst du nun über mich hinweg?“ Es ist die Sorge, daß das *muŋu* die Ehrerbietung des Kindes vor seinen Eltern untergraben möchte.

Die Tatsache zeigt, daß die Anschauung über die Zeremonien doch nicht so ganz einheitlich ist.

Für die *niburu* ergeben sich aus ihrer Weigerung folgende Nachteile. Weil sie nicht betanzt ist, kann sie nicht richtig geheiratet werden. Wenn sie trotzdem zu einem Manne zieht und bei ihm wohnt, nennt man das nicht *oteliya* (geheiratetwerden), sondern *oyalamua na zútuzumba* (mit einem Taugenichts zusammengehen). Man spricht auch nicht davon, daß sie ein eigenes *moto* (einen eigenen Herd) habe. Ihr Geschlechtsleben wird nicht *okosa vabure* (Geschlechtliches tun) genannt, sondern mit der moralischen Note *ovega vótakala* (Böses spielen) belegt. Wenn sie ein Kind erhält, wird sie verlacht, und man sagt, das Kind könne nicht gesund sein. Nur wenn sie arm ist,

wird sie nicht verlacht. *Myana ŋa mpaŋi kanimteja; agamteja onôloga ŋi*: „*Munoditeja na opaŋi, manguana bŋeŋu* = ein armes Kind verlachen sie nicht.“ Wenn sie es verlachen, so sagt es: „Ihr verlacht mich wegen meiner Armut; morgen ist sie euer.“ Mitleidige *makolo* nehmen ihr dann wohl das Kind weg und sagen: „*Onomkoja zavi? Kutxételiŋe* = wie willst du für es sorgen können? Du bist ja nicht betanzt.“ Sie reden ihr dann zu, daß sie sich noch betanzen lasse, und bitten auch ihren Mann darum. Während der Zeremonien darf sie nicht auf einer Matte mit ihm schlafen. Nach den Zeremonien ist sie dann eine „richtige Große“.

Es besteht also die Pflicht, sich den Zeremonien zu unterwerfen.

Über das sittliche Verhalten der Stammesmitglieder während der Zeremonien spricht man sich bei anderen Völkern öfters dahin aus, daß es eine Zeit größerer Ausgelassenheit sei. Ich habe für die *Atxuabo* folgendes feststellen können:

1. Was im Rahmen des *myali* geschieht, gilt den Frauen nicht als sittlich unerlaubt. „Wenn man im *myali* ist, dort ist es das, was man gelehrt wird.“ Von den Männern wird es zwar als unpassend empfunden und mit „Schutthaufen“ bezeichnet. Die Frauen selber aber nennen diese Dinge und Gebräuche nicht *votakala* (Sittenwidriges, Böses), sondern bloß *vabure* (Geschlechtliches).

2. Außerhalb des Tanzplatzes herrscht im *guengue* wohl eine ausgelassene Stimmung, die sich in lautem Singen und in Freuden schreien äußert, auch in Trunkenheit endet. Aber „Geschlechtliches wird nicht getan; die Weiber fürchten die Schande; und auch, es sind Verwandte, sie denken solches nicht; sie fürchten auch die Prozesse“. Exzesse kommen vor. Die Betrogenen klagen aber sofort beim *sâmasôa* und bekommen Recht.

3. Vater und Mutter „sie schlafen nicht auf einer Matte; sie fürchten, ihr Kind unfruchtbar zu machen, so daß es keine Kinder habe“. Dieses Verbot der Kohabitation erstreckt sich für die Tage der Betanzung auch auf das Mädchen. Ferner bei einzelnen Zeremonien auch auf die *amôli* und die *namungu*. Das Verbot wird genau beobachtet. Es wurde mir ein Fall erzählt, daß eine junge Frau unfruchtbar geblieben war und in ihrem Schmerz gegen ihre Mutter den Vorwurf erhob, sie habe gegen dieses Verbot gefehlt. Da habe die alte Mutter geschluchzt und gesagt: „Mein Kind, warum sagst du so? Das ist ein Prozeß.“ Dann habe sie ihre Tochter beim *sâmasôa* verklagt. Auch die *makolo* und die *namungu* seien zur Gerichtsverhandlung vorgeladen worden. Sie hätten bezeugt, daß die Mutter während der Tänze sich nie vom Tanzplatz entfernt habe und immer bis zu Ende dageblieben sei. Darauf hätten alle Leute geschrien, die junge Frau wäre eine *zütuzumba*, und hätten sie mit Spottworten vom Gerichte fortgetrieben. Sie sei dann in den Wald gelaufen. Die alte Mutter aber hätten sie in ihre Mitte genommen und mit Liedern und Siegesgeschrei nach ihrer Hütte heingebracht.

Die Zeit des *myali* ist also für den Stamm nicht eine Zeit größerer Ausgelassenheit, sondern fordert von den Beteiligten eine schärfere sittliche Zucht.

Zusammenfassung.

Das beigebrachte Material berechtigt dazu, das *myali* durch folgende Allgemeinsätze zu charakterisieren.

1. Die Mädchenweihen der *Atxuabo* verlaufen in fünf großen Tänze-
gruppen, die sich zeitlich und inhaltlich an die großen Ereignisse im Leben
des Mädchens anlehnen: Erste Menstruation, Heirat, Schwangerschaft und
erste Entbindung.

2. Hauptziel der Zeremonien ist die Erwerbung eines gewissen Etwas,
das der geschlechtlichen Betätigung erst die richtige Kraft verleiht, die Kraft,
die dem Stamm den gesunden, kräftigen Nachwuchs sichert. Hat ein Mädchen
erwiesen, daß es diese Kraft besitzt, d. h. hat es nach den Zeremonien am
eigenen ehelichen Herd ein Kind gezeugt und geboren, so rückt es in die
Altersklasse der „Großen“ auf. (Nebenziel.)

3. Die Mittel, durch welche diese Kraft erworben wird, sind: Betanzung,
Belehrung und Beschneidung. Belehrung und Beschneidung sind bloß Neben-
mittel; sie dienen der Überleitung dieser Kraft auf die Mädchen.

Das Hauptmittel aber ist der Tanz, die Betanzung. Mit ihr sind alle
Teile der Zeremonien ausgefüllt. Der Tanz wird ausgeführt, um die Kraft in
die Mädchen überzuleiten. Er wird aber auch ausgeführt, um diese Kraft zu
schaffen, sie bereitzustellen, um sie zu ertanzen.

* * *

„Vom Mädchen zur Frau“ betiteln sich manche Werke der modernen
Aufklärungsliteratur, die dann physiologische Tatsachen und psychische Um-
stellungen der Frau in dieser Zeit behandeln.

Aber in zwei wesentlichen Punkten unterscheidet sich das *myali* von
dieser Aufklärungsliteratur. Hier legt die Einzelperson das Ergebnis des Einzel-
denkens vor, mehr oder weniger orientiert an der Wissenschaft der Umwelt;
dort aber gibt der Stamm die Stammeserfahrung von Jahrhunderten, verdichtet
zur Stammessitte. Hier wird sexuelle Belehrung zuteil; dort aber soll auch
sexuelle Kraft erworben werden, die sich auswirken muß zu ihrem naturgemäßen
Endziel: dem gesunden, kräftigen Kind.

Also nicht „Vom Mädchen zur Frau“, sondern „Vom Mädchen zur
Mutter mit dem Kind an der Brust“. Das ist die tiefste Bedeutung des
myali, der Initiationszeremonien der Mädchen bei den *Atxuabo*.

* * *

Die dargelegten Mädchenweihen unterscheiden sich merkwürdig von
Initiationszeremonien, wie sie von anderen Völkern — etwa Ozeaniens,
Australiens und Westafrikas — berichtet werden. Die hervorstechendsten Züge,
durch die diese *Atxuabo*-Mädcheninitiation sich gegen die Zeremonien anderer
Völker abhebt, sind folgende:

In den Mädchenweihen der *Atxuabo* suchen die Frauen keine Ver-
bindung mit den Seelen¹. Das ist auffallend; denn der Stamm besitzt
heute ausgeprägten Seelenglauben.

¹ Daß *evagala*, *musaya* und *nipada* mit den Geistern in Verbindung gebracht werden,
ist nicht wahrscheinlich. Wenn mein Gewährsmann von diesen Tänzegruppen sprach, redete er

Opfer fehlen diesen Zeremonien. Das Haarschneiden und die Beschneidung werden nicht als Opfer angesehen. Mahlzeiten finden innerhalb der Zeremonien nicht statt. Wo sie am Schlusse einiger Tänzekomplexe auftreten, sind es keine Opfermahlzeiten, sondern Stärkung nach getaner Arbeit oder Festesfreude.

Tötungs- und Wiedergeburtssitten sind in diesen Zeremonien nicht vorhanden. Die Absonderung kann nicht in diesem Sinn betrachtet werden. Ihr Grundgedanke ist der, daß die Frauen eine freundliche Kraft auf die Mädchen übertragen wollen. Die Gegenwart der Männer aber ist dieser Tätigkeit schädlich; darum sondern sich die Frauen von den Männern ab.

Tänze sind kein Geisterkult, auch Maskentänze nicht. Es sind Tätigkeiten, die auf magische Weise einen bestimmten Zweck erreichen sollen: die Erwerbung des gewissen Etwas, das der sexuellen Funktion die vom Stamm gewünschte Kraft verleiht. — Vom „Betanzen“ und „Betantzwerden“ ist auch die gebräuchlichste Benennung hergenommen nicht allein für die Mädchenzeremonien, sondern auch für die Knabenweihen.

Auch die Beschneidung ist im Sinne der Magie zu deuten. Sie ist diejenige Handlung, welche die ertanzte *guru za niku* in die Initianten einleitet. Körperliche Zweckmäßigkeit aber kommt bei der Beschneidung — wenn überhaupt — erst als sekundäres Moment in Frage. Das „Was und Wie“ der Beschneidung scheint daher gleichgültig zu sein. — Ob diese magische Deutung der Beschneidung nicht auch auf andere Formen der Beschneidung angewendet werden kann? Ob sie für manche Formen nicht die einzig richtige Deutung ist?

Somit ergibt sich der Gesamtcharakter der dargelegten Zeremonien. Die Initiationszeremonien der Mädchen bei den *Atxuabo* können keineswegs manistisch oder totemistisch gedeutet werden. Sie stellen vielmehr eine neue Form der Initiationszeremonien dar, die man präanimistisch-magisch nennen mag. Präanimistisch: weil diese Form in ihrem Grundcharakter von Seelen- und Geisterglaube unberührt geblieben ist; magisch: weil hier bestimmte Handlungen bestimmte Ziele erreichen sollen, die sie naturgemäß nicht erreichen können. Solche Handlungen sind: Belehren, Beschneiden, Betanzen. Solche Ziele sind: Erwerbung sexuellen Wissens in der vom Stamm gewollten Weise und Übergang in eine andere Altersklasse als Nebenziele. Das Hauptziel aber ist die Erwerbung eines gewissen Etwas, das

auch nur von „Betanzen“ und „Betantzwerden“. Es ist anzunehmen, daß es sich auch hier um sexuelle Belehrung handelt, wie im *myitu* überhaupt. Diese Ansicht findet eine starke Stütze in den Namen, die man den beiden letzten Gruppen gibt: *musaya* (eine bestimmte Kürbisart) und *nipada* (zweizinkiges Gabelholz), zwei Worte, die in der Bildersprache „Weib“ bedeuten. — Die unter *myambo*, Nr. 1, erwähnten „Geister“ aber mitsaint den dort genannten „Opfern“ nehmen nur Bezug auf bestimmte Gebräuche (ebenfalls *mukuto* [„Opfer“] genannt), durch die das neugeborene Kind vor dem schädlichen Einfluß böser Geister bewahrt werden soll. Im Dienste dieser oder anderer Geister steht der *myali* nicht. Trotzdem ist diese Erwähnung der Geister sehr bemerkenswert; denn es ist das einzige Mal, daß mir von „Geistern“ gesprochen wurde, wenn vom *myali* die Rede war. Ob wir in diesem, jedenfalls sehr vereinzelt gebliebenen Auftreten der „Geister“ vielleicht ein Zugeständnis erblicken dürfen? Das Zugeständnis — die beginnende Anpassung etwa — einer älteren Religionsform an eine später überkommene?

der sexuellen Funktion erst die richtige Kraft verleiht, die Kraft, die dem Stamm den gesunden, kräftigen Nachwuchs sichert.

* * *

Die Auffindung dieser neuen Form von Initiationszeremonien bringt auch vielleicht die Frage nach der Grundidee der Zeremonien überhaupt der Lösung näher, und zwar im Sinne folgender Gedankenreihe:

1. Es gibt unter den Initiationszeremonien Typen, die sich durch ausgeprägten Gesamtcharakter von einander unterscheiden.

2. Unter diesen Typen ist der totemistisch-manistische nicht der primitivste; der präanimistisch-magische ist jedenfalls primitiver¹.

3. Welche andere Typen es noch gibt, die vielleicht noch primitiver sind, das zu ergründen, ist Sache der Forschung. Wer aber das Grundproblem der Initiation lösen will, die Frage nach der Grundidee, der wird diese Typen aufstellen und dann untersuchen müssen, wieviel von den primitivsten Gedanken in höhere Initiationsformen übernommen worden ist und was eine kulturell anders geartete Umwelt an neuen Ideen beigesteuert hat.

Diese Aufgabe zu lösen, geht über das Ziel der vorliegenden Arbeit hinaus. Hier genügt es, die neue Form der Initiationszeremonien vorgelegt und dadurch einen Weg gezeigt zu haben, der die Frage nach dem Grundproblem der Initiation wahrscheinlich lösen wird.



¹ Es braucht nicht bewiesen werden, daß bei solcher Stellungnahme zum Problem die Mädchenzeremonien nicht ausgeschlossen werden können. Sie sind eben auch vollberechtigte Initiationszeremonien; sie ausschließen, heißt auf Vollständigkeit verzichten. Und es ist nicht unwahrscheinlich, daß gerade die Frauenzeremonien die primitivsten Formen der Zeremonien sind. Dafür sprechen der konservative Sinn der Frau sowie die Tatsache, daß sie vielfach vom Opfer und vom Geisterkult ganz ausgeschlossen ist. Wer die anfänglichste Idee der Initiationszeremonien suchen will, wird an den Frauenzeremonien nicht achtlos vorübergehen dürfen.

Les langues du Purús, du Juruá et des régions limitrophes.

I° Le groupe arawak pré-andin.

Par P. RIVET et le P. C. TASTEVIN.

(Fin.)

Appendice.

Pendant l'impression de ce travail, j'ai reçu de mon collaborateur, le Père C. TASTEVIN, un vocabulaire de la langue des Kušiti-neri ou Kušiči-neri (Indiens-petits-oiseaux). Ce vocabulaire a été recueilli de la bouche d'un Indien Kušiti, du nom d'Alejandro, qui avait quitté sa tribu à l'âge de 20 ans, était passé du bassin du Purús à l'Envirá, affluent du Juruá, et s'était marié avec une indienne Kuniba du Mapuá. La tribu de cette indienne vivait au Mapuá, à l'Igarapé do P^e. Constantino et en face de Yainú, sur le Juruá¹.

Les Kušiči-neri (appelés jusqu'ici Kujigeneri) vivent sur le Curumahá, en amont des Kanamari et en aval des Espinó, et probablement aussi sur le Cujar².

Au dire d'Alejandro, il y avait autrefois des Kuniba sur le Tucuman, affluent de droite du bas Tarauaca, mais ils ont été exterminés par les Blancs, en représaille du meurtre d'un individu, qui avait capturé le fils de leur *tušawa*. Deux autres groupes de Kuniba vivaient l'un aux sources du Purús et l'autre sur les rives d'un fleuve plein de pierres, au sud de ces sources. Ce fleuve ne peut être que le Tacuatimanu, appelé aussi río de las Piedras, sur le cours inférieur duquel habitent les Manite-neri, tribu arawak du même groupe³. Le renseignement fourni par Alejandro établit ainsi la liaison géographique entre les différentes fractions de cet important groupe linguistique.

Les tribus, qu'Alejandro connaît, portent les noms suivants dans sa langue :

Les Čau-neri (sauvages), les Kačiči-neri, de la bouche de l'Acre (anthropophages), les Menukuri-neri (sauvages), les Kullu-neri, qui parlent comme les Nawa (tribu pano), les Mantí-neri⁴, les Yuperi-neri [= Indiens-yapo⁵], qui seraient identiques aux Kašinawa (tribu pano).

La parenté du Kušiči avec les langues que nous avons étudiées dans ce mémoire, notamment avec le Piro et le Kuniba, est si évidente, que je juge inutile d'y insister. Je me contenterai d'attirer l'attention sur la forme *i-ki-wakörö*, il est sans nom, qui donne un exemple du préfixe de négation, *i-*, et de la particule *ka* (en l'espèce *ki*), qui sert à faire des phrases nominales dans un grand nombre de dialectes arawak et en particulier dans celles du sous-groupe pré-andin.

¹ RIVET et TASTEVIN, Les tribus indiennes, etc., *op. cit.*, p. 463.

² Ibidem, p. 462.

³ Ibidem, p. 465.

⁴ Sans doute les Manite-neri (= Indiens-cerfs).

⁵ Yapo = Cassicus.

En terminant, je signalerai que W. C. FARABEE vient de publier un important mémoire¹, qui contient notamment des documents sur les dialectes Macheyenga, Kampa et Piro. A côté de ces dialectes, le savant américain place le Mashco, Moëno ou Sirineiri, parlé par une petite tribu, qui habite au sud du Manu, entre le Sutlija et le haut Madre de Dios, dont il donne un vocabulaire de 46 mots recueilli par M. BALDOMERO RODRIGUEZ. C'est le premier document publié sur cette langue, que l'on classait, sur la foi des voyageurs, à côté du Kampa². En réalité, l'examen du petit vocabulaire publié par FARABEE ne confirme pas ce rapprochement. Tout ce qu'on peut dire, c'est que le Mashco appartient vraisemblablement à la famille linguistique arawak, ainsi que le démontrent les similitudes suivantes, mais pour déterminer ses affinités exactes, il faut attendre des documents plus importants.

Vocabulaire comparé Mashco-Arawak³.

ananas	<i>ihina</i>	<i>anna, hanna</i> (A ₁), <i>hana</i> (A ₂), <i>hāna</i> (A ₃), <i>huana</i> (A ₁)
coupe	<i>čiro-mopa; čero-kutho</i> = pot	<i>tāru</i> = marmite (A ₁₀), <i>tsurro</i> = pot à kaširi (A ₆), <i>tōero</i> = marmite (A ₉), <i>iōro-ti, yōro-ti</i> = marmite (A ₁₄), <i>šēle-he</i> = marmite (A ₇)
frère	<i>yeyi</i>	<i>yeye</i> (A ₈), <i>yeyō</i> = frère, <i>šēši, yehyi</i> = homme (A ₁₅), <i>yeyē</i> = compagnon (A ₁₆), <i>yeyi-ki, iye</i> (A ₁), <i>yehyi</i> = homme (A ₁₃), <i>xexū</i> = homme (A ₂₄)
lézard	<i>due</i>	<i>dohi, zohi, zōhū</i> (A ₁₃)
mauvais	<i>ya-kulu-eni</i>	<i>kōlo-sihi</i> (A ₁₃)
oiseau poweel	<i>kwelye</i>	<i>ghoéry</i> = Gallinula plumbea (A ₂₄), <i>ōdōd</i> = Gallinula plumbea (A ₂₆), <i>kuiiri</i> = perruche (A ₁₆), <i>hyeri</i> = mot-mot (A ₃₀)
oncle	<i>kokoa</i>	<i>koko</i> (A ₂₈), <i>ghughu</i> (A ₂₄), <i>kuku</i> (A ₁), <i>kuku</i> = beau-père (A ₂₃), <i>koko</i> = beau-père (A ₁), <i>kuku, kuku-rē</i> (A ₁₃), <i>kukū</i> = beau-père (A ₂₇), <i>koko-reixi</i> = oncle, <i>koko-re</i> = père (A ₃₁), <i>kuko, ne-kuko</i> (A ₄), <i>ni-kiko</i> (A ₂), <i>ma-kika</i> (A ₃), <i>kōko</i> = tante, <i>no-kāka</i> = beau-père, <i>nu-kāka</i> (A ₁₄), <i>kāka</i> (A ₈), <i>kaka</i> (A ₁₉), <i>ghooko</i> (A ₁₉), <i>ghuk</i> (A ₂₅), <i>ghoxhoi</i> (A ₂₈)
pécari (<i>Dicotyles torquatus</i>)	<i>ote</i>	<i>hōde</i> = Bisamtschwein (A ₄₅), <i>uētsi</i> = Dicotyles torquatus (A ₇), <i>autū</i> = Dicotyles torquatus (A ₄)
serpent	<i>embi</i>	<i>api, épi-tsi</i> (A ₉), <i>āpi</i> (A ₁₀ -A ₁₁), <i>āpi, āpi</i> = jararaca (A ₃₄), <i>aapi</i> (A ₃₀), <i>api-ina</i> = jararaca-mirim (A ₃₃), <i>opū</i> = sucuryu (A ₂₁), <i>ypi-zy</i> = Lachesis mutus (A ₁₃), <i>ebū-ūēū</i> = serpent, <i>epū-esy</i> = Lachesis mutus (A ₁₇), <i>ypig-zy</i> = jararaca (A ₃₀)
singe	<i>čure</i>	<i>i-čērē</i> = alouate noir (A ₁), <i>šere</i> = alouate noir, <i>šira</i> = Ateles paniscus (A ₂), <i>mo-sera</i> = alouate rouge, <i>o-čira</i> = alouate noir (A ₂₉), <i>m-tira</i> = Ateles paniscus (A ₃₁), <i>m-čira</i> = Ateles niger (A ₆), <i>m-tira</i> = Ateles paniscus (A ₃₆), <i>ma-čira</i> = Ateles paniscus (A ₂₄)

¹ FARABEE (W. C.), Indian tribes of eastern Peru. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. Cambridge, t. X, 1922.

² RIVET et TASTEVIN, Les tribus indiennes, etc., *op. cit.*, p. 455.

³ Pour les abréviations employées pour désigner les divers dialectes arawak, cf. CRÉQUI-MONTFORT (G. DE) et RIVET (P.), La famille linguistique takana. Journal de la Société des Américanistes de Paris, nouv. série, t. XIV, 1922, p. 155. Au tableau qui figure dans ce travail, il y a lieu d'ajouter A₃₆, qui correspond au Kušiči.

tapir	siema	šema, siema, xiemá, xiema, čiema (A ₅), hyema (A ₃₃), hyema, šema (A ₆₆), čemá (A ₆₁), ľama (A ₆₁), hěma (A ₆ —A ₁₀ —A ₁₁ —A ₆ —A ₁₂), hěma (A ₁₁), zema, zama (A ₃₇), sehma (A ₂₁), zěma (A ₂₃), aehma (A ₂₀), xama (A ₄₀), ěma (A ₇ —A ₆), ema (A ₄₉), ghema (A ₉), tsama (A ₄₃), těma (A ₁₄), čama, kiama, kiamá (A ₂₆), kima-lo (A ₁), kěma, kemma, kema (A ₁₈), gama (A ₃₂), kamá (A ₃₈) ¹ , kamā (A ₃₂), kamma (A ₁₈), tãme (A ₁₇ —A ₄₁ —A ₃₉), samo (A ₂₈), i-somo (A ₂₅), sumo (A ₂), sóhmo, sumu (A ₃), šamu (A ₁), azama = Cervus paludosus (A ₁₅), emá (A ₅₂)
-------	-------	---

Le mot *apati*, banane, paraît correspondre à *abati*, mais, en Tupi-Guarani.

Deux mots sont empruntés au Tuyoneiri: *ne*, soleil, qui est le même dans les deux langues, *yem-bape-ta*, manger, qui correspond à *bāpě* en Tuyoneiri.

Vocabulaire des Kušití-neri¹.

abattre <i>nō-káiyewa</i>	arbre manaka (<i>Euterpe oleracea</i>) <i>yúšikōt(r)ō</i>
abri en feuillage ouvert à tous les vents (<i>ayupa</i>) <i>wōpyi</i>	arbre à caoutchouc <i>konđō(e) mō(ō)na</i>
agouti <i>peširi</i>	laurier <i>yikiriyi</i>
ail <i>yaú</i>	sorbier <i>iatō</i>
aigre <i>kačutō</i>	arc <i>kaširitōa</i>
aiguille <i>sápō</i>	arc-en-ciel <i>kšō</i>
aile <i>i-mghi</i>	argile <i>kašpa, kayšpa</i> [cf. terre]
aisselle <i>i-kiepō</i>	s'arrêter <i>nōtōga</i>
aller:	s'asseoir:
je vais avec V. V. <i>ne ata páno</i>	assieds-toi! <i>tōput(r)a-tewa</i>
je vais avec toi <i>apakapunō</i>	être assis:
j'y vais aussi <i>etkuya wane-yanō, etkuya yanō</i>	il est assis <i>teputata</i>
où vas-tu? <i>inuaki pi anō</i>	atteindre <i>nankanakatō</i>
s'en aller:	aujourd'hui <i>tye ōōne, tye</i>
allez-vous-en! <i>pi-atséwa</i>	aussi:
allumer <i>páwa-téwa</i>	j'y vais aussi <i>etkuya wane-yanō, etkuya yanō</i>
âme <i>samentyō</i>	avec:
amer <i>kapsátō</i>	je vais avec toi <i>apakapunō</i>
ami <i>ne-tawarine</i>	je vais avec V. V. <i>ne ata páno</i>
ananas <i>hána</i>	se baigner <i>nō-kawéwa</i>
appeler <i>wapére</i>	bambou <i>watá</i>
apporter:	banane <i>sápána</i>
apporte! <i>pa-nihyere</i>	banane rouge <i>šitatu</i>
apporte-moi! <i>pa-niyere ita-ne, ita-ne pa</i>	grande banane <i>kandawa</i>
apprivoisé <i>nópra</i>	banane S. Thomé <i>kášito</i>
araignée <i>pōtxana</i>	banane bagé <i>mōtōparityo</i>
arbre <i>āōmōna</i>	banane courte et grosse <i>maptuirityo, map-</i>
arbre akapu <i>kápešiši</i>	<i>tusirityo</i>
arbre masaranduba (<i>Lucuma procera</i>) <i>kat-</i>	banane moyenne <i>seyupōru</i>
<i>sayiru</i>	autre variété de banane <i>má-pututu</i> [= sans
arbre umbaua <i>yúkōrō</i>	nombril, d'après le P. TASTEVIN]
arbre samumira <i>usénō</i>	autre variété de banane <i>kačikuruáwa</i>
	barbe <i>nu-šaptu</i>

¹ Les lettres ou syllabes entre parenthèses signifient que le son entendu est intermédiaire entre la lettre ou la syllabe qui précède et la lettre ou la syllabe mise entre parenthèses. Ainsi la notation *iš(y)iš(y)orōš(y)ayu*, cuisiner, signifie que le son entendu est intermédiaire entre *išišorōšayu* et *iyiyorōyayu*; de même, la notation *kámōto(ru)*, fourmi *kupi*, signifie que la prononciation de ce mot est intermédiaire entre *kámōto* et *kámōru*.

se battre *yawátòt(r)e*
 beau *kiétòtò*
 belle femme *kiòteta sityo*
 bel homme *kiòteta šòši*
 belle journée *kiòre úòma(e)ri*
 beau nom *kiòrò iwakòrò*
 beaucoup *ityotine*
 je veux beaucoup *na-tikòtò ityolerò*
 il pleure beaucoup *čiaata*
 il ne pleure pas beaucoup *i-čiaata*
 beau-frère *no-megrayiri, no-meganačirò, na-*
 beau-père *ne-hemačiri(ò)* [nèrò]
 belle-mère *ne-hemaširo*
 belle-sœur *no-megrayiro, no-meganačiro*
 biceps *i-kano* [cf. bras]
 bien:
 il se porte bien *kiòtati*
 blanc *kratarò*
 terre blanche *krata išparò*
 blanc (subs.) *payòri*
 blesser *iyurutande*
 blessure *išòtò*
 bleu *pułetò*
 boire *nò-ratkarii*
 bois sec *ipunačòri*
 bon:
 bonnes (gens) *kiòròra*
 c'est un bon homme *kiòròraware*
 boucan (installation pour boucaner) *útupiš(y)e*
 boucaner *tututewata*
 boucané (poisson) *(šima) útute*
 bouche *nu-nama*
 bouillon, jus *trā, tta*
 bracelet *emionota*
 bracelet de biceps *ěskokande*
 bracelet de jarret *kehemyò*
 branche *ipòtò*
 bras *nu-kanu*
 brouet (mingau) *kuyá*
 bru *nu-mėkanòndo*
 brûler *taxhána*
 cadavre *płrira*
 calebasse *yamarú páhū*
 canne à sucre *pučuaksi(ò)ri*
 canot *kánawa*
 caoutchouc *kondò*
 cará (*Dioscorea*) *mákana*
 carapato (*Ixodes*) *kupòt(r)i* [ò accentué]
 carbet *pantyi*
 caresser *kemeyò(e)tò*
 cassave *komłri*
 causer:
 cause! *tukanò eniwa*
 cerf *ksóterò*
 champignon *kačipò*

chanter *šikáruata* [cf. danser]
 chapeau *sahi*
 chasser *nianyewa*
 chataigne *íanay(s)i*
 chaud *emełò*
 cheveux *nu-šiwē-sa*
 chien:
 queue de chien *kewę nsi*
 ciel *tenu*
 cigale *šityotò*
 citron *kačot(r)o*
Cælogenys paca, *káyatò*
 grand coléoptère *yayiri*
 comment:
 comment se porte ton père? *ipič kariē patò*
 corde *indako*
 coton *wapò, wapəh*
 couché:
 il est couché *re-kòrò(i)hā*
 coude *esoyi*
 coudre *kotsiěwa*
 couguar *tāwawa*
 couper *nòstaga* [ò accentué]
 courant, eau courante *ičkoarò*
 courge (girumu) *sória*
 courir *nā-sòka*
 couronne de plumes *sahi etòpò* [cf. chapeau]
 court *mūwòkatò*
 cousin *nu-mėkanačiri*
 cousine *nu-mėkanačiro*
 couteau *kučiru*
 crabe *yotoło(u)*
 cracher *nę-tskaatewa*
 crâne *i-šiwò* [cf. tête]
 crapauds:
 kururu (*Bufo Agua*) *túruyòre(ò)*
 boa *boa pòwēnd*
 bakururú *mòkúri*
 autre espèce de crapaud *wāwa*
 crevette *eko(t)i*
 crier *sapòròwatēwā, saperewata*
 crocodile *kšiuýòrò*
 jacarétinga (*Crocodilus albus*) *mápučònatò*
 [ò accentué]
 cuati (*Nasua socialis*) *kapsi*
 cueillir *iš(y)iš(y)oròš(y)ayu* [cf. saisir]
 cuisiner, cuire *ne-úrātēwaa*
 cuisse *nu-tòpari*
 cuvette *imatò*
 danser:
 ils sont à danser *šikatuata* [cf. chanter]
 dauphin rouge *pēsòtò*
 dauphin noir *ksáyiro*
 être debout:
 il est debout *tenuata*

déchirer *séskákõre*
 demain *ečikawa*
 dent *nó-ihe*
 descendre *sérpiyewa*
Dicotyles torquatus, meriti
Dicotyles labiatus, *iatõ*
 dieu *šõta* [ø accentué], *tsatá*
 donner:
 donne-moi! *pe-neš(y)e-no*
 dormir *re-mõka*
 allons dormir! *ne-misé-wa*
 doux (manso) *i-kumátsõrõ* [= non-sauvage]
 eau *úne*
 je veux de l'eau *une na-hõno*
 eau courante *ičkoarõ* [cf. courant]
 eau dormante (remanso) *itutuã*
 eau de pluie *hina ha*
 eau de fleuve *wena ha*
 eau-de-vie *kúya*
 éclair *látutata*
 éclairer *yutspiyeri*
 écume *isuti*
 écureuil *yupitiri*
 emporter:
 emporte pour toi! *pa-nihyere pikya-ne* [cf. apporter]
 enterrer *kanapatande*
 épaule *i-txana* [cf. omoplate]
 épine *kduširi*
 épouse *na-hánendo*
 mon épouse *na-hanendu*
 éteindre *nõ-wayéri* [ø accentué]
 étoffe *mgaciri* [cf. habits]
 étoile *katairi*, *katahiri*
 être:
 ils sont *yatõkana*
 éveillé:
 je suis éveillé *ne-yukatka*
 il est éveillé *re-yukatka*
 éventail *épónopi*
 exprimer, presser *kátsutõõ*
 fâché *iakano wata*
 faible *mõčkutõ*
 faim:
 j'ai faim *na-čiškan*
 farine (couac) *i-pani*
 femme *setyo*
 fendre *ne-timatewa*, *ne-yematewa*
 feu *titi*
 feuille *i-séta* [kaa] *kiene*
 feuille-fétiche qui attire le pirarucu (piraruku)
 fil *wapõntsa* [ø accentué], *wapõetsa*
 filer *sáyõritewa*
 fille (opposée à garçon) *mtéro*
 fille *no-šityo* [cf. femme]

fils *no-tõri* [ø accentué]
 finir:
 finis! achève! *pe-nikatetõ*
 c'est fini *nikawanatõka*
 flèche *kaširi*
 fleur *iãwõ*
 flirter *nápukõtõtu*
 flirteur *ksewananetõ*
 flûte:
 jouer de la flûte *rašpukõtõ sepõkutu*
 forniquer *yutõritya* [ø accentué]
 fort *ičkoie*
 fourmi *tarakua katsutállo*
 fourmi *kupi kámõio(ru)*
 fourmi *tukandeira mânahi*
 fourmi *sauba kačiči*
 frère (quand c'est le frère qui parle) *yeyõ*
 frère (quand c'est la sœur qui parle) *yewakõri*
 froid *káčikõtõ*
 froidure *hanatõ* [cf. vent]
 fruit *čowayi*
 quel fruit est-ce? *kõrinõč čowayi*
 fruit *maniši manti*
 fumer *montita*
 fuseau *sáyõri kayõ*
 garçon *mtére*
 garder *põhõna dayeri*
 garder des œufs *tonaš(y)i põhõnang dayeri*
 gendre *nu-mekanerõ*
 genou *i-soyi* [cf. coude]
 gens *yeneli(õ)*
 gibier *kainde*
 grain de collier *tõwõtõ* [premier ø accentué]
 graisse *hyire, štre* [cf. huile]
 grand *tsõrira, tsõli*
 gras, gros *tsõri*
 gronder *ianõhári*
 guérir *račput(k)õtõ*
 guérisseur *káonti* [cf. sorcier, devin]
 habits *mgaciri* [cf. étoffe]
 hache *hepti*
 hamac de coton *čeči*
 hamac de tukum *tsuka*
 haut *tende*
 herbe *kšana*
 hier *teyira one*
 homme *šęši, yehyi*
 huile *štrõ* [cf. graisse]
 huitre petite et grosse *kanupa*
 huitre fine et grande *sututa*
 ici *ęwi*
 je viens ici *nenà ne ana pa*
 viens ici! *panačewa*
 idiome:
 mon idiome *n-tokane*

idiome kuniba *yenetö tukane* [= idiome des gens]

idiome d'autre tribu *tawari tukane*

idiome des Blancs *payöri tukane*

parlons kuniba *utukane watewa*

iguane *makutáwatu*

yakuruaru *yitö, šito*

yakuruši *yakárekurúa*

ivre *rémeťa*

jaguar *manukörö, yánukörö*

Felis pardalis, *yónat(r)ö*

jambe *nu-ksihe*

jaune:

terre-jaune *kašpa puatutö*

jeune (masc.) *makörö(h)s(i)*

jeune (fém.) *makoroši*

jouer de la flûte *rašpukötö sepökutu*

jour *öi*

belle journée *kiöre üöme(a)ri*

jupe *tómkarö*

jus du manioc amer (tukupi) *kačware*

là *töka* [ö accentué]

laid *ektötö*

laid nom *ektö iwaká tötö*

lait *iksö*

lamentin *aika*

lance *wáta*

langue *nu-ne*

laver *nö-širiyeri*

lentement (*i*) *yöreko* [ö accentué]

lézard *teyü hyipiru, šipiru*

lézard tamakware *tókotoko*

lézard osga *kúcöra*

loin *waš(y)öra*

long *uwekarö*

lui *teš(y)öra*

lune *kserö*

mâcher *nikörö*

machete *mačeto*

maigre *pomenütö*

main *nó-miu*

maintenant *čawaköni*

maïs *šihi*

maison *panti*

mal:

il a mal au ventre *kačin satötö*

il a mal à la tête *kačin hiütö, kačin yiütö*

malade:

il est malade *kačin iaötö*

je suis très malade *kačin iei na tökana*

manger *unišewa*

je suis mangeant *niká-nata*

tu es mangeant *p-nika-nata*

il est mangeant *töšira nika-nata*

elle est mangeant *tošira nika-nata*

nous sommes mangeant *wikya~nika-nata*

vous êtes mangeant *pikya nika-nata*

ils sont mangeant *nikátyá nika-nata*

j'ai déjà mangé *ita nika-tka*

tu as déjà mangé *pö-nika-tkeš*

il a déjà mangé *warö-nika-tka, nika-tka-warö*

nous avons déjà mangé *wikya nika-tka*

ils ont déjà mangé *nika-tka-na*

tu as tout mangé *pe-nika-čewa ityoline*

je mangerai *inačiwanu-ita*

tu mangeras *niköwičaku, pitya nika-čaku*

il mangera *inačiwanu, inaciwale, inaciwalle*

mange! *pe-niš(y)ewa*

manioc *kándö*

maniva *čápö*

manioc doux *šimeka, himeka*

manioc mouillé *išpa*

manquer, ne pas atteindre *nö-mačakötö*

marcher *ni-ana*

mari *na-hándriö*

épée-massue à deux tranchants *ahárö*

mélange:

sans mélange *mauate*

melon d'eau *pučuatu*

mentir *yúkuičanu* [cf. tromper]

menton *nu-pkuta*

mère *náto*

ma mère *nato*

miroir *ániapi*

moi *ita*

monter *r-atškuta*

mordre (en parlant d'un chien) *kewe ačka-*

-tande

mordre (en parlant d'un cancer de l'estomac)

r-ačkutita

mort, défunt *repönana-tka*

mouché *šišörö*

mouche pium (*Simulium*) *ačigata*

mouche maruim *yásöra*

mouche huisante *pötö*

se moucher *nesuruá*

mouiller *réaka*

mouillé *kátökarö*

mourir:

il est mort *re-punana-tka*

il n'est pas mort *erö-pöna*

il va mourir *etö-pönawa*

moustique *alu*

nager *na-nuáta*

nègre *kšayirö*

neveu *bárikłéri*

nez *nu-širi*

nièce *bárikłero*

noir *kšayirö*

nom *inere*

joli nom *kiðrð iwakðrð*
 villain nom *ektð iwaka tðtð*
 quel est ton nom? *kðri iwakið*
 mon nom est A. *waere iwakan A.*
 il est sans nom *i-ki-iwakðrð*
 nous *witya*
 nuage *himko*
 nuit *oyéçðñð*
 la nuit tombe *mupičaa tðkari*
 ocre, terre d'ombre *kašpa putétð* [= terre bleue]
 œil *nó-iáte*
 oiseau:
 petits oiseaux *kušiči, kušiti*
 caracrai noir (*Milvago*) *šišindo*
Cathartes fætens, máyðri
 épervier *pakča* [cf. akawan]
 makukawa (*Tetrao major*) *mækukawa*
 aigrette (grande) *páti*
 aigrette (petite) *katse panapi*
 karašué (*Cinerea cantans*) *kúmate(ð)*
 awape (petit échassier) *kaišétð*
 anú (*Crotophaga anu*) *moyi*
 yuriti (*Columba*) *kámoa* [cf. perdrix]
 bakurau de plage *poto*
 bakurau de nuit *pðto*
 colibri *sweyðrð*
 cigana, aturia *čawo*
 arasari (*Pteroglossus Aracari*) *yawðrð*
 hirondelle *sorupa*
 urubutinga *karatátarð(i)*
 grand perroquet *ápðru*
 petit perroquet *wáwato* [cf. *Psittacus* para-
 goa]
 inambú (*Crypturus Tataupa*) *yóko* [cf. per-
 drix]
 inambu sororina (*Crypturus variegatus*) *sð-*
sika
 inambu violet *kaši papyto, sisorosoro*
 sarakura (*Gallinula plombea*) *ððtð* [premier
 ð accentué]
 akawan (*Falco cachinans*) *pakča* [cf. épervier]
 tesouriña *yuwð(ð)pð(ð)tð(ð)*
 mutum (*Crax*) *yeka*
 perroquet curica (*Psittacus aestivus*) *pawðru*
 urutawi *pamaš(y)i*
 tuyuyu (*Mycteria americana*) *seruprimátu*
 mutum pluri (*Crax globulosa*) *kturð*
 kauré (rapace crépusculaire) *škirð*
 bemtevi *čipiriri*
 soko (*Ardea brasiliensis*) *kayuanpuátð*
 sokoi (*Ardea Cocoi*) *natsawaátð*
 suindara (*Caprimulgus megalurus*) *wápra*
 tangará *séyðna*
 pipira *seipii*
 peruche *séndehi*

arara rouge *pútetu*
 arara bleu *púttá*
 mouette *pé(i)ā*
 urú (*Odontophorus guyanensis*) *kočo*
 jabirú (*Ciconia mycteria*) *saimeyirð*
 colombe *pótkoko*
 yapihi (*Oriolus*) *čawaska*
 yapo (*Cassicus*) *yupðri, yupri*
 kuyubi (*Penelope cumanensis*) *kanári*
 agami (*Psophia crepitans*) *ikiki*
 toucan (*Ramphastos discolor*) *šikáne*
 canard *opši*
 huanana (*Anas monogama*) *aratð*
 poule *atyðuripa*
 putiri (petite macreuse) *áxkapa*
 yukiri (petit paon) *sóllð*
 omoplate *itxana* [cf. épaule]
 oncle *koko*
 ongle *nu-sewata*
 oreille *nó-kepi*
 organe génital ♂ *isðme*
 organe génital ♀ *šti*
 où:
 où vas-tu? *inuakl pi anð*
 où est ton père? *inuakl patð*
 d'où viens-tu? *inua keapðnia, inuakè pðnia*
 palmier asahi (*Euterpe oleracea*) *speri*
 palmier miriti (*Mauritia flexuosa*) *hyinde*
 palmier patawa (*Oenocarpus batana*) *šititi*
 palmier bakawa (*Oenocarpus bacaba*) *kayi*
 palmier pupuña (*Guilielma speciosa*) *kirð*
 palmier inayá (*Maximiliana regia*) *kátiku-*
tawa
 palmier karaná *sólle*
 palmier pašubiña *upátski*
 palmier pašiúba (*Iriarte exorrhiza*) *čktetð*
 palmier urukuri (*Attalea excelsa*) *ksami*
 palmier ubi (*Geonoma*) *kapatðt(l)etu*
 palmier yarina *kiawe*
 palmier yasi *atipuyðrð*
 palmier marayá (*Bactris maraja*) *kundeyi*
 panier *koytta*
 petit panier à couture (pakará) *pðtð*
 panier fait d'une feuille de palmier (pera) *šiwate*
 pantalon *ičðrahye* [ð accentué]
 papayer *kápayu*
 papillon *katátð*
 parent *nu-muče*
 paresseux:
 vous êtes paresseux *mersot(r)aye*
 parler:
 parlons kuniba! *utukané watewa*
 partir:
 ils sont partis *tekała yatðkana*
 patate douce *hipate, šipate*

peau *šima*
 pêche *kačana kučiru*
 pêcheur *nšōmaatewa*
 peigne *mōširi*
 père *pâte*
 mon père *ne-rō*
 où est ton père? *inuakī patō*
 comment va ton père? *ipič kariē patō*
 petit *mterō*
 peu:
 je veux peu *natikōtō*
 peur:
 j'ai peur *ne-pikána*
 pied *no-šiti*
 pierre *sótōti(e)*
 piment *kómōrō*
 plante *mikurakaa (Didelphydis) ušiyō(u)ri*
 čanate
 planter *nō-tayewa* [cf. semer]
 pleur *tiaata*
 pleurer:
 il pleure beaucoup *čiaata*
 il ne pleure pas beaucoup *i-čiaata*
 pluie *hina*
 eau de pluie *hina ha*
 poignet *imionota*
 poison *kápu-háte*
 poisson [boucané] *šima [ūtute]*
 pirahiba (*Bagrus reticulatus*) *krátakanaru*
 dourado *krátakanaru*
 yaraki (*Pacu nigricans*) *kápiripa*
 yeyu *pōne*
 rale *pūyu*
 tukunaré (*Erythrinus*) *mákunana*
 yandiá (*Platystoma spatula*) *kokšō(i)tyō*
 akará *čewō*
 akaráwasu (*Acara crassipinnis*) *tsewō*
 cachorro *ahámta*
 kandiú (*Cetopsis candiru*) *šúepi*
 kangati *kakwārōhi*
 yakundá (*Crenicichla*) *kiéporo*
 piraruku (*Sudis gigas*) *wáma*
 sarapo (anguille) *kō, ká*
 pirabutá *epōrahárō*
 paru (*Pomacanthus Paru*) *tupárō*
 pirarará *wákamumō*
 pakamu (*Batrachus cryptocentrus*) *wákawa*
 tarihira (*Erythrinus Tareira*) *sákiyōri, sa-*
 kiēri
 tamuátá (*Cataphractus Callichthys*) *sóyiri*
 arawana *máweru*
 mandihi (*Pimelodus maculatus*) *kório*
 akari (*Loricaria plecostomus*) *atlyōri*

pirapitinga *kápupōre*
 gymnote (*Gymnotus electricus*) *pōtsótō*
 sardine *kapōraru* [ō accentué]
 tambaki *hámyirō*
 paku *pátōti(r)ō*
 piraña *úma*
 surubim (*Platystoma*) *káyunaru*
 matrinchão *wamūri*
 poitrine ♂ *no-stata*
 porc-épic *irištēhi*
 se porter:
 comment se porte ton père? *ipič kariē patō*
 il se porte bien *kiōtati*
 pour:
 apporte-moi! *paniyere ita-ne, ita-ne pa*
 emporte pour toi! *panihyere pikya-ne*
 près *iōwōkōne*
 priser *músika*
 me promener *neanapa*
 propre *kiōrewaka, pótatō*
 que:
 que veux-tu? *kōrim-pa-rika, kōrie pa-rika*
 quel:
 quel est ton nom? *kōri iwakiē*
 quel fruit est-ce? *kōrinōč čowayi*
 de quelle tribu es-tu? *kōri neri neri ē, kōri*
 neri neri piđya, kōri neri neri ē piđya
 queue *i-nsii*
 queue de chien *kewe nsi*
 rame *sáloápi, salluđápi*
 ramer *na-nikata*
 rapide *yambotō* [cf. vif, vite]
 remède *kšan-ha*
 résine *kolrā, kolhā*
 réveiller *ne-yuka*
 rêver *ne-pōnawata* [ō accentué]
 rire *na-siāka*
 rivière *wenō*
 eau de rivière *wena ha*
 roseau à flèche *kátsōtō*
 roseau mou (kanarana) *wánapo*
 roseau mou (murim) *pučkawarō*
 rôti *š(y)imōrōwatewa*
 rouge *šetutō*
 terre rouge *kašpa šetutō*
 ruisseau (igarapé) *ťapah*
 saisir *iš(y)iš(y)orōš(y)ayu* [cf. cueillir]
 sâle *kapšotō*
 sang *stati*
 sarbacane¹
 sarcler *niunayewa*
 sarigue (mukúra) *uštutō*
 sauter *popteyewa*

¹ Est inconnue.

usavage *kúmatsera* [cf. terrible]
 scarabée *putunu yawa*
 scorpion *ekuru*
 sec *ripōrihā*
 sécher *pūpiriri*
 sein *tu-tānō*
 semer *nō-tayewa* [cf. planter]
 sépulture *yumōtēdi*
 serpent *imōna*
 singes:
 guariba (*Mycetes*) *kina*
 wayapōsa (*Callithrix cuprea* et *discolor*) *kwaa*
 wayapōsa (grande espèce) *kwaundi*
 parauaku *kātsanarō*
 iā (*Nyctipithecus felinus*) *meyamōrō*
 kayarāra (*Cebus gracilis*) *kletō*
 macaco do cheiro *pōseri*
 ouistiti *kō(e)šōrō*
 ouistiti (très petit) *wayōrama*
 koata (*Ateles paniscus*) *mtira*
 akari (*Pithecia rubicundus*) *amāna*
 prego (*Cebus flatuellus*) *skōtō*
 singe ventru (*Lagothrix Humboldtii*) *kāmuya*
 sœur (quand c'est le frère qui parle) *yewakuru*
 sœur (quand c'est la sœur qui parle) *nepōru*
 [ō accentué]
 soleil *tōkači*
 sortilège (karuāra) *kačinotō*
 souffler *rāšpokōrō*
 le vent souffle *hānate rāšpokōre*
 se taire *mōtukanetō*
 tamarin *sōwa*
 tamarin (moyen) *pasēwatōrō*
 tambour *tambūra*
 tapis *sēōi, sehōhi, seyōši, seyōyi*
 tante *šapa*
 tapir *hyema, šema*
 tatou *kšiwana*
 tempête *kanipōari* [cf. vent]
 terre *kašpa, kayšpa* [cf. argile]
 terre blanche *krata išparō*
 terre rouge *kašpa setutō*
 terre d'ombre *kašpa pułēlō*
 terre jaune *kašpa puatutō*
 terrible *kúmatsera* [cf. sauvage], *nō-pika* [cf.
 j'ai peur]
 testicules *erešha*
 tête *u-šiwē*
 il a mal à la tête *kačin hiute, kačin yiute*
 tirer à l'arc *renkande*
 tisser *sátipata*
 toi *pitya*
 emporte pour toi! *panihyere pikya-ne*

tomber *nō-šōrōkana 'kaiū* [premier ō ac-
 centué]
 tonnerre *tetutu etya*
 tortues:
 yurara (*Emys amazonica*) *sépōrō*
 ayasa *yāwē*
 yauti (*Testudo tabulata*) *kónuyā*
 matamata (*Chelys fimbriata*) *šota*
 trakajá (*Emys Dumeriliana*) *pūmamaru*
 touifu *ekiōwaka*
 tourbillon d'eau *i(ye)mōreeata*
 tout:
 tu as tout mangé *pe-nikačewa ityotyne* [cf.
 beaucoup]
 traces *raštiōri* [ō nasalisé]
 travailler *kamōrirewata*
 très:
 je suis très malade *kačin iei na-tōkana*
 tribu:
 de quelle tribu es-tu? *kōri neri neri ē, kōri*
 neri neri pidya, kōri neri neri ē pidya
 tromper *yūkuicanu* [cf. mentir]
 tuer *kaindetande*
 il tue *ka indeta-nō*
 vampire *šiu*
 veiller *petapōri* [ō accentué] [= va voir]
 venir:
 je viens ici *nena neana pa*
 viens ici! *panačewa*
 d'où viens-tu? *inua keapōnia, inuakē pōnia*
 vent *kanipōari, hānate*
 le vent souffle *hānate rāšpokōre*
 ventre *no-sate*
 il a mal au ventre *kačin satōtō*
 ver de terre *umātō*
 ver luisant *kautso*
 viande *ehētō*
 vieux *sōti(ē)*
 vieille *sōtu*
 vif *yambotō* [cf. rapide, vite]
 vite *yambotō* [cf. vif, rapide]
 vivre:
 il vit encore *urua*
 voler, dérober *čuōwata*
 voler *tātōna*
 vouloir:
 je veux peu *na-tikōtō*
 je veux beaucoup *na-tikōtō ityoterō*
 je veux de l'eau *ne-na-hōno*
 que veux-tu? *kōrim-pa-rika, kōriē pa-rika*
 je ne veux pas *i-na-rōkōrō*
 1 *sātepia*
 2 *hēpi*¹

¹ Les Kušiti-neri ne comptent pas plus loin.

Errata.

Tome XVI—XVII:	Au lieu de:	Lisez:
p. 305, col. 1, lig. 17	le couvrir <i>sapiri-xiehua</i>	sè couvrir <i>sapiri-xiehua</i> (P _s)
p. 305, col. 1, lig. 22	<i>pixie-ua</i>	<i>pixie-hua</i>
p. 306, col. 1, lig. 9, à partir du bas . .	devinir	deviner
p. 314, col. 1, lig. 11	boisson	boisson
p. 318, col. 1, lig. 7	diminuer	diminuer
p. 322, col. 1, lig. 3, à partir du bas . .	contenus	contenu
p. 322, col. 1, lig. 5, à partir du bas . .	sucur	sueur
p. 322, col. 1, lig. 11, à partir du bas . .	(P)	(P _s)
p. 322, col. 2, lig. 6, à partir du bas . .	monstiquaire	moustiquaire
p. 323, col. 2, lig. 5	tourner, autour	tourner autour
p. 325, col. 1, lig. 7	(P _s)	(P _s)



Die religiösen Anschauungen Südafrikas.

Von P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

Nicht so einheitlich wie der schwarze Kontinent selber sind seine Völker und Kulturen. Je tiefer und umfangreicher unsere Kenntnis über Afrika wird, um so verwickelter und verworrener werden die Probleme. Bislang redete man von einer gewissen Monotonie der Sprachen und Kulturen dieses Weltteiles, aber sehr mit Unrecht. Auch die südliche Hälfte des Kontinentes, den die Bantu innehaben, zeigt lange nicht ein so einheitliches Bild, wie es die Sprache wohl nahelegen mag. Ich bin zu der Überzeugung gelangt, daß die Bantukultur, oder vielmehr -kulturen, das Resultat mancherlei Mischungen sind.

Es wird uns darum nicht wundernehmen, wenn wir im südlichen Afrika, auch in dem Teile, den ich im Auge habe — nämlich die Völker vom Kap bis zur nördlichen Wasserscheide des Sambesi —, auch in religiösen Anschauungen eine Mannigfaltigkeit antreffen, die überrascht.

In Südafrika unterscheidet man drei Rassen: die Buschmänner, welche heute die Kalahari bewohnen, die Hottentotten, welche die Westküste vom Orange bis nach Deutsch-Westafrika innehaben, und die Bantuvölker, über das ganze Gebiet in einem bunten Wirrwarr durcheinandergemischt.

Die Buschmänner werden durchgehends als die Ureinwohner des südlichen Afrika angesehen. Sie bewohnten früher bedeutend ausgedehntere Gebiete als es heute der Fall ist. Sie führen ein recht kümmerliches Dasein in der öden Kalahari, wohinein sie von Bantu, Hottentotten und Buren zurückgedrängt wurden. Die Buschmänner selbst sehen sich als Ureinwohner dieser Gebiete an, wenn auch nicht verschwiegen werden soll, daß nach den Traditionen eben dieser Buschmänner eine noch ältere Rasse als sie selber in den von ihnen bewohnten Gebieten gelebt hat und noch leben soll (Journ. Afr. Soc. V., p. 385). Über diese wissen wir aber gar nichts¹.

Über die Buschmänner ist schon manches geschrieben worden, trotzdem ist wenig Gründliches über deren Religion bekannt, da es bei ihnen ebenso schwer ist, hinter die religiösen Anschauungen zu gelangen, wie bei den Pygmäen Zentralafrikas. Der Buschmann glaubt an ein Fortleben nach dem Tode; der Tod ist ihm nur ein Schlaf. Dem Toten gibt man seine Waffen, Kleider und Nahrungsmittel mit. In Krankheitsfällen pilgert man auch zu den Gräbern und bittet die Toten um Schutz und Glück. Wie unsicher aber

¹ Ein ungewöhnliches Licht wirft in dieses Dunkel das neue Buch von VEDDER: Die Bergdama. Hamburg 1923. Mit großer Wahrscheinlichkeit legt VEDDER dar, daß die Vorbuschmannrasse, die „pechschwarzen Kattea“ keine anderen als die Bergdama sind, wie sie sich in dem Zweige der pygmäischen *Oukhoin*, die sich von den Einflüssen der umwohnenden Völker bewahrt haben, erhalten haben.

diese Angabe ist, geht daraus hervor, daß STOW behauptet, daß zu den Verstorbenen nicht gebetet wird (STOW, *The Native Races of South Afrika*, London 1905, p. 133). Durchwegs wird das Grab nach der Beerdigung verlassen und aus Furcht kehrt man dorthin nicht mehr zurück (PASSARGE, *Die Buschmänner der Kalahari*, Berlin 1907, S. 166). Eine Art Totenkult ist bei den Buschmännern wohl nachweisbar, doch ist er verschieden von dem der umliegenden Bantu.

Im Vordergrund der Buschmannreligion steht der Glaube an 'Kaang, den großen Häuptling im Himmel. Er ist der Herr aller Dinge. Nach ihrer Aussage kann man ihn mit den Augen nicht sehen, man erkennt ihn aber mit dem Herzen. Zur Zeit der Hungersnot oder wenn man in den Krieg zieht, wird er angerufen, und zwar während der ganzen Nacht, indem der *mokoma*-Tanz aufgeführt wird. So halten es die Bergbuschmänner (ARBOUSSET, *Voyage d'Exploration*, p. 363).

Von 'Kaang kommt Leben und Tod. Er gibt oder verweigert den Regen. Tritt Mangel an Wild ein, so sagen sie: „'Kaang verweigert uns das Wild.“ Alle Tiere haben von 'Kaang ihre Zeichen erhalten. Alle Dinge hat 'Kaang gemacht und wir beten zu ihm: „O, Cagn! O, Cagn! sind wir nicht deine Kinder? Siehst du nicht unseren Hunger? Gib uns Brot!“ und er gibt uns beide Hände voll.

Ein anderes Gebet des Jägers an 'Kaang lautet:

„'Kaang, bist du mir denn nicht mehr gewogen?

'Kaang, führe mich zu einem männlichen Gnu!

Ich möchte gerne meinen Leib füllen;

Mein ältester Sohn, meine älteste Tochter möchten gerne ihren Leib füllen;

'Kaang, bring mir ein männliches Gnu unter meinen Speerschaft.“

(STOW, op. c., p. 133f.)

Wo 'Kaang wohnt, weiß man nicht. Er hat eine Frau, welche *Coti* genannt wird. Woher sie stammt, ist unbekannt, oder vielmehr es ist ein Geheimnis der Initiierten.

Auch andere Namen für das höchste Wesen der Buschmänner sind bekannt geworden. WÄNGER hörte den Namen *Ikqum'n*, was so viel heißen soll wie: Der Vater dort oben (WÄNGER, *uNkulunkulu*, p. 110). Andere wieder nennen ihn *T'koe*, den Vater; und sprechen daneben von einem niederen Geiste, *T'ang* genannt, über welchen die Buschmänner nicht gerne sprechen (STOW, op. c., p. 134). Ich vermute hier Einfluß von seiten der Hottentotten; Anschauungen und Benennung weist auf diese hin. Jedenfalls müssen wir den Buschmännern die Kenntnis eines höchsten Wesens zusprechen, eines Wesens, das Schöpfer und Erhalter ist, das Leben und Tod gibt. Außer Gebeten und Kulttänzen scheinen keine anderen Kulthandlungen, zumal keine Opfer, vorzukommen.

Es sei noch erwähnt, daß 'Kaang's Tier eine Mantis-Art ist. Er wird mit ihr geradezu identifiziert.

Eine Notiz über die Religion der //Kā-Buschmänner verdanken wir VEDDER (*Zeitschrift für Kolonialsprachen*, 1910, S. 6). Sie haben und verehren

ein höchstes Wesen, dem die Schöpfung und Erhaltung der Welt zugeschrieben wird. Es heißt *Hūwe* und wird gewöhnlich mit „Vater“ angerufen. Die Anrufung geschieht regelmäßig nur einmal im Jahre zur Zeit der Feldzwiebel-ernte und ist von einem bestimmten, von den Vorvätern ererbten Zeremoniell und Gebet begleitet. Das Gebet lautet: „Vater, ich komme zu dir, ich flehe dich an, gib mir doch Nahrung und alle Dinge, damit ich lebe.“ Während in diesem Falle das Gebet von der Gemeinschaft verrichtet wird, wendet sich in Krankheitsfällen der einzelne an *Hūwe*.

Dem guten Wesen steht auch hier eines gegenüber, von dem man nur Böses erwartet. Es heißt *#gāua*.

Wenn die Nachrichten über die Religion der Buschmänner unzulänglich genannt wurden, so gilt das noch mehr von den Hottentotten, deren Nachbarn. Wir haben zwar darüber mehr Nachrichten, sie sind aber einander so widersprechend, daß der Wirrwarr deswegen nur noch größer wird. Der Grund hiefür liegt einzig in der falschen Kommentierung des Erkundeten und Beobachteten. Wir haben Nachrichten, welche den Hottentotten einen Monotheismus zusprechen, aber auch solche, die sie als Atheisten bezeichnen. Auch ist nicht aus dem Auge zu verlieren, daß in der heutigen Religion dieses Volkes vieles verloren gegangen ist; darum sind die alten Quellen maßgebender.

Es sei vorausgeschickt, daß die Hottentotten eine Mischrasse bilden aus einer Viehzüchterschicht und den Buschmännern, was auch die Sprache bezeugt.

Den Hottentotten ist ein stark ausgeprägter Mondkult eigen. Das Erscheinen des Neu- und Vollmondes wird mit einem besonderen Tanz gefeiert. KOLB sieht ihn für kultisch an (KOLB, Caput Bonae Spei, Leipzig 1922, S. 49). Der Tanz wird begleitet mit vielen Bitten an den Mond um Gedeihen der Menschen und des Viehes. Der Mond ist ihr großer Kapitän, ihr Gott. „Die- weil die Kapitänscharge bei ihnen höchste Obrigkeit ist, so nennen sie Gott den großen Kapitän und in ihrer Sprache *Gounia*, der ein guter Mann sei, der ihnen kein Böses tue, und vor dem sie sich deswegen nicht zu fürchten hätten.“ Der Mond, *-Gounia* genannt, ist der Hottentotten sichtbarer Gott, der unsichtbare Gott heißt *Gounia Ticqoa*, d. i. Gott aller Götter. Ihr Gottesdienst bezieht sich auf beide (KOLB, op. c., p. 48).

Vor dem großen Kapitän, ihrem Gott, haben die Hottentotten keine Furcht, denn er ist gut und erzeugt ihnen niemals Böses. Neben ihm besteht aber ein anderer, „etwas kleiner von Vermögen, dieser täte ihnen niemals etwas Gutes, sondern nur Böses, und diesen müßten sie fürchten, ehren und ihm dienen“ (op. c., p. 53). KOLB vergleicht ihn mit dem Teufel. Diesem kleinen Kapitän zu Ehren wird bisweilen ein Schaf, bisweilen auch ein fatter Ochse geschlachtet, je nachdem sie merkten, daß ihnen ein großes Unglück bevorstände (op. c., p. 53).

Somit herrscht nach den Nachrichten KOLB's ein Dualismus in der Religion der Hottentotten; ein mächtigeres und gutes Prinzip, welches nicht verehrt wird, und ein geringeres und böses, dem sogar Opfer dargebracht werden.

Vergleicht man die Nachrichten KOLB's mit denen TH. HAHN's, des besten Kenners der Religion der neueren Hottentotten, so findet man ersteren be-

stätigt, aber auch berichtigt. In der Benennung der beiden Prinzipien scheint nämlich KOLB einem Mißverständnis zum Opfer gefallen zu sein. Die Benennung *Gounia Ticqoa* schließt in sich die Namen für beide Wesen ein.

Ticqoa = *Tsui-goab* bei HAHN (*uTixo*) ist der Name des guten Prinzips und, sagen wir es gleich, des Hellmondes; während *Gounia* mit *Gaunab* (*Gaunam*) gleichzusetzen sein wird und den Dunkelmond bezeichnet.

Wer ist nun *Tsui-goab*? Ein großer mächtiger Häuptling der Khoikhoi; er war in der Tat der erste Khoikhoib, von dem all die Khoikhoi-Stämme ihren Ursprung haben (HAHN, op. c., p. 61). Zweifellos ist also *Tsui-goab* der Urahne, der mythologisch mit dem Monde identifiziert wurde, und zwar mit dem Hell- und Vollmond. *Tsui-goab* bedeutet: jener mit dem verwundeten Knie. Auch andere Erklärungen wurden versucht, hauptsächlich zu dem Zwecke, um seinen göttlichen Charakter mehr hervortreten zu lassen, doch erscheinen mir diese Erklärungen gezwungen.

Weiter wird nun erzählt, daß *Tsui-goab* mit einem anderen Häuptling, *Gaunab* genannt, Krieg führte, weil dieser viele seiner Leute tötete. Oft unterlag *Tsui-goab*, aber nach jeder Schlacht wurde er immer mächtiger und schließlich war er so mächtig, daß er *Gaunab* vernichtete, indem er ihm einen Schlag hinters Ohr versetzte. Da *Gaunab* im Sterben lag, gab er *Tsui-goab* noch einen Hieb, daß dieser von da an lahm blieb. Von dieser Zeit an heißt er *Tsui-goab*, der mit dem verwundeten Knie. Er war sehr weise. Er starb wiederholt, kam aber wieder zum Leben. So oft er kam, wurden große Freudenfeste veranstaltet. Darauf gehen die Freudenfeste beim Erscheinen des Neu- und Vollmondes zurück. Er wohnt in einem schönen, roten Himmel, *Gaunab* aber in einem dunklen, schwarzen (HAHN, op. c., p. 61).

Verschiedene Mythen variieren das Thema. Manchmal wird gesagt, daß *Gaunab* in eine dunkle Höhle geworfen wird, aus der er aber immer wieder hervorgeht; er wird getötet, wird aber immer wieder lebendig. Der Mythos besagt folgendes: *Tsui-goab* (der Hellmond) und *Gaunab* (der Dunkelmond) kämpfen mitsammen, wobei der erstere öfter zu Schaden kommt, was man ja am Monde gut beobachten kann; schließlich aber siegt er doch. Der Hellmond ist das gute Prinzip, der Urahne der Hottentotten, dessen Wiedererscheinen bei Neu- und Vollmond sie mit Tänzen feiern, während *Gaunam* (*Gounia* bei KOLB) das böse Prinzip ist, der ihrem Urahn wie auch ihnen nachstellt und zu Schaden trachtet, weswegen sie ihn fürchten. Das zeigt sich am deutlichsten bei Mondfinsternissen, welche stets als böses Omen angesehen werden. Es heißt dann: „Wir sind von *Gaunab* besiegt worden“ (HAHN, op. c., p. 61). Dieser Mythos hat eine unverkennbare Ähnlichkeit mit jener Ägyptens von Horus und Seth.

Was sind nun *Tsui-goab* und *Gaunab*? Ersterer ist der Urahne der Hottentotten mit sichtlichen Zügen der Gottheit. Ihm wird das Werk der Schöpfung zugeschrieben, zumal er sie selbst und ihre Herden schuf. Er regiert und belebt alles, er hilft in der Not (KOLB, op. c., p. 48).

Was ist *Gaunab*? Es ist zweifellos, daß KOLB's *Gounia* gleich *Gaunab* ist (cf. auch HAHN, op. c., p. 92). *Gaunab*, der andere große Häuptling, mit dem *Tsui-goab* Krieg führt, weil jener viele seiner Leute tötete, ist niemand

anders als der alte Gott der Buschmänner. Dieser mußte als Widersacher *Tsui-goabs* zum bösen Prinzip und, auf den Mond übertragen, zum Dunkelmonde werden. Er ist der Schwächere, der Unterjochte. Die Mythe führt uns in die Zeit, da die Hottentotten in das Buschmannland einbrachen und sie bekriegten. Er dürfte mit *'Kaang* identisch sein, worauf die Ähnlichkeit der Namen hinweist (*'Kaang* oder *Cagn = Gaunam*). Hier ist eine Bemerkung HAHN's am Platze. „Ich bin beinahe gewiß, daß, bevor die Khoikhoi-Stämme sich trennten, dieses böse Wesen, *Gaunab*, allgemein verehrt wurde und daß es viel älter ist als *Tsui-goab*. Es ist sonderbar, daß die Gabe-Buschmänner, die Ai-Buschmänner, die Nuin und unter diesen besonders die *Hei-guin* (Holznasen) alle *Gauna* kennen, den sie als einen Bösewicht fürchten, wogegen wir den Namen *Tsui-goab* oder *Heitsi-eibib* gar nicht antreffen. Darum glaube ich, daß *Gauna* ein böser Dämon war, welcher schon der primitiven Rasse der Hottentotten bekannt war, ehe eine Scheidung zwischen San und Khoikhoi stattfand. *Tsui-goab* ist aber ein sekundäres Wesen, der Nationalgott des Khoikhoi-Zweiges“ (HAHN, op. c., p. 86).

Richtiger ist es zu sagen, daß *Gaunab* der Gott der einheimischen Rasse, also der Buschmänner ist. Daß er bei manchen Buschmännern auch als der Böse angesehen wird, dürfte eine Beeinflussung seitens der Hottentotten sein. Daß gerade *Gaunab* Opfer erhält, kann einesteils dadurch erklärt werden, weil er gefürchtet wird, wahrscheinlich aber liegt der Grund darin, daß, als er zum Gott der Hottentotten, wenn auch zweiter Ordnung, wurde, diese Verehrung genoß. Es würde das darauf hinweisen, daß der alte Buschmannsgott auch seitens der Buschmänner in der Urzeit Opfer erhielt.

Daß *Gaunab* tatsächlich die Buschmannsgottheit ist, ersieht man daraus, daß mit *Gaunab* die Mantis in Verbindung ist, wie bei den Buschmännern mit *'Kaang*. Auch sie wird mit Opfern gefeiert wie *Gaunab*. Eine Art Totenkult kennen auch die Hottentotten.

Die Religion der Bantuvölker des Südens ist ausgesprochenermaßen Ahnenkult, näher gefaßt Totenkult. Die Seelen der verstorbenen Angehörigen werden von den einzelnen Familien, resp. vom Stamme verehrt. Damit ist die ganze Religion nicht erschöpft. Fast durchwegs tritt bei den einzelnen Völkern ein Wesen in die Erscheinung, welches von einzelnen Forschern bald als Gott angesehen, von anderen als solcher entschieden verneint wird. Ob die Bantuvölker eine die Geister überragende Gottheit kennen, ist ein Problem, das bis heute widersprechend beantwortet wird. Die größere Anzahl der Kenner dieser Völker und von ihnen zumal die Missionare bejahen die Frage entschieden. Bei den südlichen Bantu tritt dieses Wesen unter verschiedenen Namen in die Erscheinung. Er heißt *Mulungu*, *Kalunga*, *uNkulunkulu*, *Nzambi*, *Nyambi*, *Suku*, *Leza* usw.

Aus dem Namen wird man auf das Wesen der Gottheit kaum schließen können, da hierin Übertragungen möglich und wahrscheinlich sind. Auch scheinen verschiedene Wurzeln vorhanden zu sein, auf die z. B. *Mulungu* zurückgeführt werden kann, so daß Mr. LE ROY's Deutung, „celui d'en haut, celui du ciel“, höchstens lokal richtig sein kann (LE ROY, *La Religion des Primitifs*, p. 176).

Von verschiedener Seite setzt man großen Widerstand der Meinung entgegen, daß *Mulungu* ein höchstes Wesen sei. „Daß nun diese Gottesidee der Bantu, die jetzt beziehungslos neben dem Seelenkult steht, dies einst nicht tat, sondern daß sie aus demselben entsprungen ist und also aus ihm zu erklären sein wird, läßt sich zur höchsten Wahrscheinlichkeit erheben“ (RAUM, Globus 1904, p. 102). Dieser Standpunkt ist durchaus unhaltbar. Auch die sprachlichen Momente, welche z. B. RAUM heranzieht zur Bekräftigung seiner erwähnten Ansicht, müssen als ein Mißgriff bezeichnet werden. Es ist durchaus verkehrt, den Namen *uNkulunkulu* als die genuine Bezeichnung für Gott im Bantu anzugeben, wie man gerne tut. Durch eine derartige Brille wird man kaum je in *Mulungu-uNkulunkulu* ein höchstes Wesen sehen können. Wir werden sehen, daß *uNkulunkulu* schon ein zusammengesetzter Begriff ist, das Produkt einer Kulturmischung. Ebenso ist es nicht richtig, daß *uNkulunkulu* und *Mulungu-Muungu* wurzelhaft zusammengehören. Diesem Problem wird man nur dann gerecht, wenn man die Schichtungen, welche auch im Bantu vorhanden sind, berücksichtigt. Nur die ältesten Schichten können für die Beurteilung der Frage von Belang sein.

Wir können jüngere und ältere Schichtungen unter den Bantu recht wohl unterscheiden. Zu den älteren können wir z. B. die Ovambo zählen, welche schon vor den Herero im Lande saßen, ferner verschiedene Stämme am unteren Sambesi. Jünger sind die Zulu und die ihnen verwandten Stämme Zentralafrikas und die Herero.

Die Ovambo verehren ein mythisches Wesen mit Namen *Kalunga*, ein Name, der für Gott im Südwesten sehr weit verbreitet ist. Die Nachrichten über ihn sind nicht ganz einheitlich. Nach einigen soll er durchaus verschieden sein von den Ahnenseelen; er war niemals ein Mensch. Er schuf die Ovambo, die Buschmänner und die Herero; er gibt den Feldern Fruchtbarkeit; er tötet die Bösen. Er soll eine Frau haben und zwei Kinder. Auch die Herero beten zu ihm in Gefahren. Während großer Gewitter fleht man zu ihm, er möchte von ihnen gehen und ihnen nicht schaden (Enc. Rel. Eth. Bantu, p. 364).

Kalunga treffen wir wieder in Benguela. Hier heißt *Kalunga* auch das Meer. In beiden liegt die Idee des Grenzenlosen und Unendlichen. *Kalunga* ist Gott und von den Ahnenseelen durchaus verschieden, wie bei den Ovambo-Herero. *Kalunga* ist gut, während die Geister böse sind. *Kalunga* hat die Menschen geschaffen, er ist allmächtig. Er zürnt den Menschen niemals, denn sie sind seine Kinder. Wenn es donnert, so sagt man *Kalunga okuzima*, wenn es regnet: *Kalunga uaua* („Anthropos“ XVI—XVII [1921—1922], p. 524).

Damit kommen wir zu den Sambesi-Völkern, bei denen wir verwandte Begriffe finden. Hier heißt das höchste Wesen *Mulungu*. Daß beiden Worten die gleiche Wurzel *-lunga-* zugrunde liegt, dürfte wohl keinem Zweifel begegnen. Auch hier erscheint dieses Wesen in Verbindung mit dem Donner und dem Regen. Man sagt: *Mulungu asoguma* (es donnert), *mulungu asobvumba* (es regnet). *Mulungu* selbst ist aber keineswegs der Regen oder der Donner. Es ist entschieden unrichtig, den *Mulungu* der Sambesi-Völker mit den Ahnenseelen zusammenzubringen. Er ist der Schöpfer. *Mulungu* kommt von *ku-lunga*, d. h. so lange kneten und ziehen, wie es die Frau beim Topfmachen tut, bis

der Topf fertig ist. So erklärte mir ein Alter vom Sambesi das Wort *lunga* und *Mulungu*, den Schöpfer. *Mulungu* ist aber nicht der Regierer der Welt. Er kümmert sich nicht mehr um sie, wenn auch große Unglücke, wie Dürre und Hungersnot, auf ihn zurückgeführt werden. *Ndie crime ja Mulungu* ruft der Senamann aus; oder *Mulungu andipa*, es ist eine Strafe Gottes; *Mulungu* tötet mich, hört man oft.

Eine eigene Erscheinung bei den Awemba illustriert sehr gut die Tatsache, daß *Mulungu* von den Ahnenseelen verschieden ist. Die Awemba unterscheiden *mipaschi* und *milungi*. Erstere sind Ahnenseelen, letztere Naturgeister. Sie heißen *milungi*, weil sie einem *Mulungu*, einer Unterschicht vielleicht, angeglichen wurden. Es sind Naturgeister, welche die Stelle *Mulungu's* einnahmen. Schön drückt das ein Gewährsmann aus: „Peu à peu, les *mipaschi* ont été appelés dieux: *Milungi*“; und zwar folgert er es daraus, daß alles Gute und Böse von den Ahnenseelen (*mipaschi*) kommt. Sie sind also praktisch die einzig Mächtigen (ebenso wie es früher wohl *Mulungu* war) (Journ. Afr. Soc. XII [1909], p. 75). Die *milungi* sollen auch bei den Awemba für die Fruchtbarkeit der Felder aufkommen.

Noch mehr verblaßt die *Mulungu*-Idee bei den Jão, wo die Gesamtheit der Geisterwelt *Mulungu* genannt wird. Dennoch ist hier die alte Anschauung nicht völlig erdrosselt worden. Es heißt, daß *Mulungu* — in diesem Falle ist die Rede von einer Persönlichkeit — alles erschaffen habe, die Welt, die Menschen und die Tiere. Er redet im Donner, ja er sitzt gar über die Verstorbenen zu Gericht, indem er ihnen einen Platz im Jenseits anweist. Letzteres Moment scheint mir nicht mehr Bantu-Anschauung zu sein.

Wir sehen also, wie in dem Gebiete um den Nyassasee zwei Weltanschauungen mitsammen ringen, und sich mischen. Die eine des Urbantu, mit der klaren Idee eines höchsten Wesens, und jener der Nordwestbantu, welche den Kult der Naturgeister besonders üben. Letztere nehmen die Züge des höchsten Wesens an, sogar dessen Namen, und drohen, ihn ganz zu verdrängen.

Man begegnet oft dem Einwande, daß, weil auch die Europäer mit *Mulungu* angeredet werden, *Mulungu* darum nicht Gott heißen könne. So wurde ich selber wiederholt angeredet, zumal wenn jemand mit einer großen Bitte an mich herantrat und mir schmeicheln wollte: „*Iye ndiye Mulungu, ndiye re pansi pa dzima!* du bist *Mulungu*, du bist der König über die ganze Erde!“ Es ist klar, daß in diesem Falle *Mulungu* etwas Außerordentliches bedeuten soll, etwas, was mächtiger ist als die Eingebornen, mächtiger auch als die Ahnenseelen, das Mächtigste, was überhaupt der Schwarze kennt; das ist aber *Mulungu*. In ähnlicher Weise kamen die Naturgeister der Awemba zu dem Namen *milungi*.

Eine von der geschilderten verschiedene Auffassung der Gottheit ist jene der Zulu und Verwandten im Südosten. Über *uNkulunkulu* wird das Disparateste behauptet. Auf die Untersuchungen von CALLAWAY gestützt, neigt man zu der Ansicht, daß *uNkulunkulu* der Urahne der Zulu sei. Andere, wie WANGER, widersprechen dem ebenso hartnäckig. Beide sind im Recht. *uNkulunkulu* darf eben nicht als einheitliche Erscheinung aufgefaßt werden, vielmehr spiegeln

sich in ihm verschiedene Momente einer Kulturmischung wider. *uNkulunkulu* ist ebenso Stammesahne der Zulu, wie er auch der *Mulungu* der Urbantu ist. Der Stammesahne hat die Züge *Mulungu's* angenommen und ihn so verdrängt. Durchsichtiger wird die Anschauung bei den Ba-Ila z. B., wo eine Gottheit *Leza* mit Namen noch vorhanden ist, die aber durch Vermittlung des Stammes- ahnen *Shimunenga* angerufen und verehrt wird. Hier ist der Stammesahne noch nicht ganz mit der Gottheit verschmolzen wie beim *uNkulunkulu*. Ähnliche Parallelerscheinungen finden wir bei der Schilluk-Dinka-Gruppe am Nil. Nyakang und Lerpín stehen auf gleicher Stufe wie *Shimunenga*. Demgegenüber ist *uNkulunkulu* schon die Gottheit selber geworden.

Die Verehrung der Urbantugottheit ist praktisch keine. Anrufungen zumal in großen Drangsalen kommen an *Mulungu* vor, wie im Osten so auch im Westen, doch tritt dieses gegen den Kult der Verstorbenen so sehr zurück, daß man es ignorieren kann. Als Grund dieser Erscheinung geben die Eingebornen selber an, daß *Mulungu* gut ist und den Menschen nicht schadet. Wiederum heißt es, daß er sich von der Welt ganz zurückgezogen habe. Das alles macht den Eindruck, als ob dieses höchste Wesen ein Überlebsel einer älteren Schicht wäre, das sich in dieser Form herübergerettet hat. Auffallend ist die allgemeine Verbreitung dieser Auffassung über das ganze Bantugebiet hinweg.

Andeutungen eines Kultes an *Mulungu* finden sich vereinzelt doch vor. Die Sambesi-Leute sagen, daß, wenn man den Toten opfere, *Mulungu* herniederschau und sich darüber freue. Die Jão opfern Erstlingsfrüchte im Schatten von Bäumen außerhalb des Dorfes oder bei der Hütte des Häuptlings. Wenn man sich zum Essen niedersetzt, wird etwas von den Speisen unter nahestehende Bäume gelegt, ebenso wenn man sich auf Reisen begibt. All diese Opfer sind an *Mulungu* gerichtet, wie ausdrücklich bemerkt wird. Niemals wird ihm aber ein blutiges Opfer dargebracht (Enc. Rel. Eth. Bantu, p. 358).

Wie ich eingangs schon erwähnte, ist der Totenkult die eigentliche Religionsform der Südbantu. Er reicht weit über das Gebiet hinaus, nur erscheint er in anderen Teilen von Formen, wie Animismus, Fetischismus u. a. überlagert.

Der Totenkult beruht auf der Seelenauffassung der Eingebornen. Der Mensch besteht aus dem Körper, einer sensitiven Seele, dem *mojo* oder *mulima*, und einer Psyche. Letztere ist vom Körper trennbar. Sie kann im Schlafe den Leib verlassen. Träume sind nichts anderes als Erlebnisse der Psyche außerhalb des Leibes. Durch die Psyche wird der Mensch zum bewußten Wesen. Psyche und Schatten sind identisch; ebenso gehört auch der Name wesentlich dazu. Beim Tode stirbt der Leib und die sensitive Seele, die Psyche verläßt aber den Körper, hält sich zwar in seiner Nähe auf, bis zu dessen völligen Verwesung; dann ist ihr Aufenthalt im Dorfe oder in der Gegend, wo er gelebt hat. Er verläßt nicht die Gemarkung seines Bezirkes. Die Psyche, eine Art Körperseele, hat Speise und Trank nötig. Hierin ist sie von ihren Angehörigen abhängig. Sie müssen sie damit versorgen. Damit sie es nicht vergessen, sucht sie sie oft heim; sie schickt Krankheiten und Todesfälle,

wenn sie vernachlässigt wird. Der Verstorbene nimmt aber sonst regen Anteil an dem Wohlergehen der Seinigen. Um Fremde kümmert er sich nicht, wie sich diese um ihn nicht kümmern. Jede Familie, jeder Clan und jeder Stamm sorgt nur für die eigenen Verstorbenen.

Da die Totenseelen den Lebenden Gutes und Übles zufügen können, so ist es nur zu natürlich, daß man mit Bitten sich an sie wendet, um Wohltaten zu erlangen, Krankheiten und Unglücksfälle abzuwenden. Bitten an die Toten hört man oft, Danksagungen seltener. Die Bitten werden gewöhnlich von Opfern begleitet. Letztere haben den Zweck, den Verstorbenen mit dem Nötigen für seine Bedürfnisse zu versorgen. Man gibt ihm Kleidung, Nahrung und Trank, ja sogar der Tabak wird nicht vergessen, indem man eine brennende Zigarre aufs Grab legt.

Die dargebrachten Opfer sind durchwegs unblutiger Art in der älteren Schicht, wie ich sie am unteren Sambesi finde. Das ändert sich bei jenen Stämmen, welche das Blut als Träger der Seele auffassen. Diese lassen es sich darum angelegen sein, dem Verstorbenen Tier- und Menschenseelen nachzuschicken. Hiefür lassen sie das Blut der Opfertiere und der Menschenopfer über das Grab und in die Opferhütte fließen. Blutopfer finden sich bei den Zulu-Stämmen, von denen ich bereits erwähnte, daß sie einer jüngeren Schichte zuzurechnen sind; ebenso finden sie sich im Gebiete des Nyassasees.

Erstlingsopfer an die Vorfahren sind bei verschiedenen Stämmen des Südens bekannt geworden. Die Erstlingsfrüchte gehören jenen, welche den Boden zuerst bebaut haben, mögen es auch Fremde gewesen sein.

Die Opfer werden auf Gräbern, unter Bäumen und auch in einer Art Opferhütten dargebracht. In den Bäumen halten sich die Seelen mit Vorliebe auf. Die Opferhütten sind sehr klein; das hängt mit der Anschauung zusammen, daß die Psyche sehr klein von Statur ist.

In der ältesten Schicht läßt man die Opfergaben liegen, sie können von Tieren gefressen werden oder auch verrotten. Im ersteren Falle nimmt man an, daß die Totenseele in dem betreffenden Tiere erschienen sei. Niemals würde man wagen, eine Opfergabe wieder wegzunehmen und für sich gebrauchen. Das ändert sich gegen den Norden und Nordwesten. Man hebt die Gabe hinweg, nachdem man sie einige Zeit hat liegen lassen. Das geht auf den Glauben zurück, daß Tiere und Dinge auch eine Seele haben und daß nur diese den Toten von Nutzen ist, nicht aber das Ding selber. Es ist darum belanglos, ob das Ding liegen bleibt oder nicht; die Seele des Dinges haben sich die Toten schon lange geholt.

Auch Scheinopfer, die darin bestehen, daß man den Toten wertlose Dinge darbietet und vorgibt, sie stellen ein Tier usw. dar, welche nach dem Norden zu immer zahlreicher auftreten, sind in der alten Schicht unbekannt (dieses erinnert an die *šewebte* in Ägypten).

Die Opfer sind Bitt- und Dankopfer; eigentlich nur Bittopfer oder, noch besser ausgedrückt, Präventivopfer. Do ut des; wie ja der Manismus im südlichen Afrika eher auf Furcht aufgebaut ist als auf Pietät.

Sühnopfer sind sehr wenig bezeugt. Eines ist mir von den Ba-Ila bekannt. Ein Mord wird dadurch gesühnt, daß man dem Stammesahnen, gegen

den jeder Mord gerichtet ist, eine Anzahl Rinder darbringt, welche dieser wiederum *Leza* darbringt.

Eigentlich sind es nur die Seelen der erwachsenen männlichen Vorfahren, zumal wenn sie Kinder haben, denen der genannte Kult dargebracht wird. Jünglinge und Frauen werden in den Gebieten, die ich kenne, vernachlässigt. Der Priester im Ahnenkult ist der Familien-, resp. Stammesälteste.

Eine Abart des Totenkultes, der in Südafrika auch zu beobachten ist, ist der Ahnenkult im eigentlichen Sinne, dessen Mittelpunkt der Stammesahne ist. Er ragt über alle anderen Toten heraus; er wird zum Halbgott wie der *Shimunenga* der Ba-Ila oder er verschmilzt sogar mit dem höchsten Wesen wie der *uNkulunkulu* der Zulu.

Schließlich wären noch andere Religionsformen zu erwähnen, wie der Kultus der Naturgeister und der Kultus von Herrschern zu deren Lebzeiten und nach dem Tode, analog dem Pharaonenkult in Ägypten, die näher auszuführen ich hier nicht beabsichtige, da sie sichtlich jungen Schichten angehören und nur in Strichen in den Süden des Kontinents hineinreichen.

Zusammenfassend haben wir folgendes Bild der Religionsformen Südafrikas: Die Buschmannreligion ist der Glaube an ein höchstes Wesen mit wenig ausgeprägtem Kult. Dieses höchste Wesen finden wir im System der Hottentotten wieder, wo es aber degradiert erscheint zum bösen Prinzip. Eine ähnlich alte Gottheit scheint auch das höchste Wesen der Bantu zu sein, ein Überlebsel einer Unterschicht.

Totenkult ist über ganz Afrika verbreitet, bildet jedoch bei den Bantu des Südens die eigentliche Religionsform mit Opfern und Gebeten.

Ahnenkult im strengsten Sinne ist besonders bei den Hottentotten und den Zulu ähnlichen Stämmen ausgeprägt, nicht aber in der gleichen Art.

* * *

Als diese Arbeit bereits abgeschlossen war, gelangte das Buch von VEDDER „Die Bergdama“ in meine Hände. Es war mir eine angenehme Überraschung, darin die Bestätigung meiner hier ausgesprochenen Ansicht über die Gottheit der Buschmänner, resp. der Hottentotten zu finden, so daß ich auf dieses Zeugnis hin um so zuversichtlicher das Resultat meiner vergleichenden Studien über das höchste Wesen dieser Völker äußern kann. *Gaunab*, das böse Prinzip in der Religion der Hottentotten, ist tatsächlich die Gottheit der einheimischen Urrasse. Es verschlägt nichts, ob diese Urrasse die Buschmänner oder die Bergdama sind. Immerhin macht es nach den Forschungen VEDDER's den Eindruck, als ob die Anschauungen der Bergdama die älteren und die ursprünglicheren seien, so daß deren Weltanschauung auch jene der umliegenden Buschmänner beeinflußt zu haben scheint.

Die von den Nama unbeeinflussten Dama nennen sich Kinder *††Gamab's*. VEDDER sagt: „Das höchste Wesen der Bergdama heißt *††Gamab*. Es ist gleichbedeutend mit dem Ausdruck *Gāuab* der Namasprache. Die Nama haben augenscheinlich einige Vorstellungen der Bergdama über *††Gamab* aufgenommen. Diese müssen übel gewesen sein; denn als die Missionare vor einem

Jahrhundert Stücke der Heiligen Schrift in der Namasprache zu übertragen sich anschickten, benützten sie dieses Wort zur Bezeichnung des Teufels.“

Es tritt hier also deutlich zutage, wie der Gott der einheimischen Ur rasse, mit dem die Gottheit des Eroberers im Kriege lag, zum bösen Prinzip, zum Widersacher wurde.

Den Bergdama gilt *††Gamab* keineswegs als absolut böse Gottheit; vielmehr ist er gut. *††Gamab* ist Urheber von allem. Ob die Erde von ihm geschaffen wurde, wird nicht gesagt. Er ist auch Herr des Todes. Er ist überall und weiß alles. Im übrigen ist *††Gamab* einem Häuptling mit zahlreicher Familie vergleichbar. Er wohnt aber nicht auf Erden, sondern hat seine Werft im Himmel.

Das Gute und das Böse kommt von ihm; insofern ist *††Gamab* nicht bloß gut. Jedes Unglück, das von ihm kommt, nimmt man als unvermeidlich ohne Murren hin.

††Gamab erlaubt es, daß die Bäume Früchte tragen, daß der Jäger mit dem Pfeil das Wild erlegt oder mit der Schlinge fängt und die Sammlerin auf dem Felde Früchte findet. Erlaubt er es nicht, so arbeiten alle vergebens. Trifft *††Gamab* einen Menschen mit seinem Pfeil, so wird er krank und muß sterben.

Nach dem Tode kommen alle Bergdama zur Werft *††Gamab's*, vorausgesetzt daß sie den Weg dorthin nicht verfehlen, um dort ein sorgenfreies Dasein zu fristen.

Das sind in kurzen Zügen die Anschauungen der Urnegerrasse Südafrikas über ihre Gottheit. Ein Ahnenkult mit Opfer und Gebeten ist gleichfalls bekannt, trägt aber durchaus eigene Züge, so daß von einer Entlehnung nicht die Rede sein kann.



Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien.

Beobachtungen, Textaufnahmen und linguistische Studien.

Unternehmen Im Auftrage der Staatlichen Museen zu Berlin mit Mitteln der Herzog von Loubat-Professur-Stiftung.

Von Prof. Dr. K. TH. PREUSS, Direktor am Staatlichen Museum für Völkerkunde, Berlin.

(Fortsetzung.)

6. Sintana's Sohn Hiuka.

(Erzähler Priester Miguel Nolavita.)

Hiuka bringt die Krankheiten.

1. Eǰuakálaki alunayva agatananenka

Im Anfang Himmel herabkommt wo

ni nibuni ikaǰkualá.

Meer war.

2. Aǰkažini ni Hiuka nuksuzua pulane

Dort von Hiuka Muschel verbrannt

nuksǰi kuašane ni ulagataǰká
Kalebasse für Kalk legte hinein brachte

atšuiža mutšutža nitšiši hatšiuǰža nuksuzua
einmal zweimal bis fünfmal Muschel

pula nuginék ni ulagataǰká.

verbrannt Kalk worden brachte.

3. Ulagataǰgueǰniki teišuiža neǰki

Brachte darauf sechsmal dann

nuksuzua pulagele ulagapanatšakǰ

Muscheln verbrannt nicht zu bringen begann darauf

nuksuzua taši nuksuzua tsuši nala aǰki ni
Muscheln grüne Muscheln roten alle so

aleǰgú guatšakǰ nuksúzuakueǰ múnžikueǰ
sie sprachen darauf Muscheln Mädchen

narlalá guatšiga aǰki ni aleǰgú nasuñ
waren darauf so sie sprachen wir

iaga neǰ gakulyēkanžá ni aleǰgú.

auch gehen wir werden sie sagten.

4. Nuksúzuakueǰ ulak nuka salí

Muscheln brachte nur mit allen

ǰaǰ kaltsá ni iahañgúñ aǰki
Beischlaf mit ihnen ausführte sie dachten so

nalyi ni salinga aržéǰ ni alagú guñ-
in der Tat alle vereint sie kamen dar-

gueǰniki nibuniki kaǰga mitava guiagāka
auf Meer heute unten Savanne in

1. Im Anfang befand sich dort, wo der Himmel herabkommt, das Meer.

2. Von dort brachte Hiuka die Muscheln, nachdem er sie gebrannt und in die Kalebasse für Kalk gelegt hatte¹. Einmal, zweimal bis fünfmal brachte er die gebrannten und in Kalk verwandelten Muscheln her.

3. Beim sechsten Male begann er ungebrannte Muscheln zu bringen. Da sprachen die blauen und roten Muscheln — die Muscheln waren nämlich Mädchen —: „Auch wir sollen mitgehen.“

4. Auf dem Wege beschloß er alle Muscheln, die er brachte: Da dachten sie (Übles gegen ihn). Als alle so vereint einherkamen, versetzte Hiuka das Meer dahin, wo es heute ist, unten an die Savanne. Die ungebrannten Muscheln brachte

¹ Vgl. Erz. 5, 4 ff.

aika iša ni Hiuikaha nigungú guñguei- er nach *Ulabangui* und brannte
 dort setzte hin *Huiika* dieser tat darauf alle.
niki nuksúzuakuei pulagélekuei Ulabangui
 die Muscheln ungebrannten *Ulabangui*
ulak guñgueiniki salí yayka.
 brachte darauf alle verbrannte.

5. *Guatšakaj pulizala mulbatá pana*
 Darauf Fieberhitze Krankheit begann
niguñgú nuksuzua butši nuksuzua tášiki
 tat Muschel weiße Muschel grüne
suisuizala mulvatá ula niguñgú Hiuikaha
 Fieberfrost Krankheit brachte tat *Huiika* dieser
kaiga mulvatá lula nala mizēga kualyēka
 heute Krankheit Arten alle du leiden wirst
aiki ni Hiuikaha mulvatakuei ulagú.
 so *Huiika* dieser Krankheiten brachte.

6. *Akanki nuksúzuakuei ulagagá naugu-*
 Früher die Muscheln nicht gebracht hatte
enka mulvatakuei huakalyiavana mul-
 als die Krankheiten einzuschließen begannen Krank-
vatatši hiungula nigungú guatšariaga arzu-
 heit der Weg taten darauf auch gingen
kejšta Huiika agapá salí alak ni akuñgú
 heraus *Huiika* hinter alle sie kamen sie taten
kágaba narléñ ni mámakuejha hátekuejha ni
 Menschen waren die Priester Väter
akuagakuá guatšigakaj Huiika iaga mul-
 haben gesagt darauf *Huiika* auch mit
vatá huiži naukalyēka avá nigungú
 der Krankheit vereint sein werden blieb tat
ni dúekuejha akuagú.
 die älteren Brüder sagten.

5. Darauf begann die Fieberhitze, die die weißen Muscheln brachten, und die blauen brachten Fieberfrost. So brachte *Huiika* alle Arten von Krankheiten, an denen man noch heute leidet.

6. Früher — zu der Zeit, als (*Huiika*) die Muscheln noch nicht gebracht hatte — begann man den Krankheiten ihren Weg zu versperren¹. Sie gingen aber heraus und kamen hinter *Huiika* her, da sie Menschen waren. Das haben die Priester und Väter berichtet. Darauf blieb *Huiika*, wie die älteren Brüder erzählt haben, mitsamt den Krankheiten (hier), um dauernd (hier) zu sein.

Huiika leitet die Seen des Gebirges ab.

7. *Ejzuakala Hukumejži tukuáñ mej-*
 Im Anfang Palomino Bach die
vañkúkuikuei sunēk *guia-*
 Seen waren reichlich vorhanden Savanne
gāka agatana gēka huava iteitéj zaýka
 zur flossen ab Gebirge Gipfel waren alle
hale Nuamejži tukuej mejvañkukuiga su-
 dieser Nuamejži Bach See war

7. Im Anfang waren alle Gipfel des Gebirges voll von Seen, die (nur) durch den Rio Palomino und den Bach *Nuamejži* zur Savanne abflossen. Alles füllte sich mit Seen, so daß es unmöglich war, ein Feld anzulegen.

¹ Vgl. Erz. 15, 8.

nēk gēka iteítēj zaŋka tejn gáŋakuej
 reichlich Gebirge waren alle Feld zu bestellen
nálakša meŋvankúkuikuejga yaŋ ni sŋ-
 war nicht Seen waren waren
neŋgú.
 reichlich.

8. *Gunguá na Hiuikaha midí*

Darauf *Hiuika* dieser Rothenstachel
šane gueŋi ižveŋguapana ni atšingú gui-
 setzte an darauf zu sägen begann tat der
agákažini ižveŋgui naši nítukuej naŋka
 Savanne von sägend kam Bäche alle
gēka naŋka ni zábišapangú Hiuikaha
 Berge alle herabzubringen begann *Hiuika* dieser
aŋki ni atšingú.
 so tat.

9. *Guatšigakaj meŋvankukui asejávakuej*

Darauf die Seen guten
za askuimi meŋ maša gēka naŋkakuej ni
 nur allein nur ließ Berge vorhandenen
mašingú ninula hávakuej šánekuej kágaba
 ließ Flüsse Mütter bösen Menschen
gakakuej nálekuej zábiši.
 fressenden vorhandenen brachte herab.

10. *Mátšakalizini naši gēka naŋkákuejki*

S. Sebastian von kam Berge alle
gej gahuši naši Duanakšui tukuáñ naši
 Brennholz blies kam *Duanakšui* Bach kam
Kurlíuej tukváñ gej gahuši naši Suli-
 Curiua Bach Brennholz blies kam *Suri-*
vakaj tukuáñ naši Mamalugui tukuáñ naši
 vaka Bach kam Mamarongui Bach kam
Kuamaka tukuáñ naši Abalaži tukuáñ naši
 Guamaka Bach kam Sankona Bach kam
Aluažži tukuáñ naši hava Nabkályiue naŋ-
 S. Miguel Bach kam Mutter *Nabkályiue* ist
geñ ižanka ni gej agahuigataŋká aŋ-
 wo bis Brennholz blies dort
ninki tuakualyi gēka žitsú pulánekuej ni
 sichtbar Berge rot verbrannte
iyáŋ tuakualyi.
 sind sichtbar.

8. Da setzte *Hiuika* einen Rothenstachel an und begann zu sägen. Von der Savanne kam er sägend daher und begann alle Bäche von den Bergen abwärts zu führen.

9. Nur die guten Seen ließ er auf allen Bergen als Mütter der Flüsse bestehen, alle bösen Mütter aber, die Menschen verschlingenden, brachte er zum Abfluß.

10. Von S. Sebastian kommend, legte er an alle Berge Feuer an. Er kam zum Bach *Duanakšui*¹, zum Bach Curiua, zum Surivaka, Mamarongui², Guamaka³, Sankona³, zum Bach S. Miguel und bis zur Mutter *Nabkályiue*⁴, und legte überall Feuer an. Dort sind die Berge sichtbar (nämlich kahl) und rot verbrannt.

¹ Bei S. Sebastian.

² Bei Marokasa.

³ Oberhalb S. Francisco.

⁴ Der Quellsee des Rio S. Miguel.

11. *Hagi itsábiša · sungua guánekuēi*
 Stein herabbrachte füllte aus gemachte
ni iyauká guiaka naukakuei avá guži
 sind Savannen vorhandenen blieben Matte
ihiu guánekuēi ni nauká ni mámakueiha
 setzte gemachte sind die Priester
akuagakua.
 haben gesagt.

12. *Aižiniki midyi ša iša*
 Darauf Rochenstachel ratsch setzte an
háksiža agekuékueiki iživingua zábiša
 Felsen sich hinziehende durchschnitt herabbrachte
aikiģeba kágabakuei nejal yauka ka
 so die Menschen gingen waren vollständig
ni zabišingú
 Wasser brachte herab.

13. *Guatšiganá meįvaňkúkuili hulu*
 Darauf den See in trat ein
guňgueini kali hu kasakuēi akpeigapana
 darauf Holz Hütte Pfosten zu öffnen begann
niguňgú ni surli nauši guksėin guka siza
 darauf Wasser unter seiend Feuer nahm Pfeil
huis teįatšakaį guksėi teį niguňgú
 schoß darauf Feuer sich stellte tat
guňgueiniki hakala maįgua iteį gueiniki
 darauf Steine drei stellte darauf
ulukatši iveįka iteį guňgueiniki guksėi
 großen Topf erhob stellte darauf Feuer
agáhui guňgueiniki meįvaňkúkuitši uđua
 blies darauf Sees des Kind
tarvi vúlukuei ulu agatšeini ni yauģa
 Schlangen kleinen Topf steckte hinein zu ver-
paňgú.
 brennen begann.

14. *Ni surli nauši ahiėį aguhiėį*
 Wasser unter seiend dieser stieg herab
žeįnékueiki surli nauši ahi midyi háksi
 seienden unten seiend sein Rochenstachel Felsen
žakuei iškauķau.
 brach ab.

15. *Ni Hiuka meįvankúkuikuei šánekuei*
 Hiuka. den Seen bösen
makákueikuei aiki ni guatauká na máma
 dich fressenden so tat die

11. Steine brachte er herab und füllte damit (die Seen) aus, so daß die vorhandenen Savannen geschaffen sind. Sie blieben, und darüber legte er eine Matte. Sie sind geschaffen, das haben die Väter berichtet.

12. Darauf setzte er — ratsch — den Rochenstachel an, durchschnitt die sich hinziehenden Felsen und leitete das Wasser vollständig herab, so daß die Menschen gehen können.

13. In die Seen ging er hinein, nahm die Holzpfosten der Hütten auseinander und machte unter Wasser Feuer, indem er — schwirr — einen Pfeil abschoß, der als Feuer niederfiel. Dann stellte er drei Steine zusammen, erhob einen großen Topf und stellte ihn darauf, fachte das Feuer an, steckte die kleinen Schlangen, die Kinder des Sees, in den Topf und begann sie zu verbrennen.

14. Und tief unter dem Wasser zerbrach er mit seinem Rochenstachel die sich unten hinziehenden Felsen.

15. So verfuhr *Hiuka* mit den bösen Seen, den (Menschen) verschlingenden, wie die Priester berichtet haben. Alle diese

kuejha akuagakuá *ahiejkuejki Navuvatsi*
Priester haben gesagt diese *Navuvá* von
münzikuej žalá salinga mejvañkukuikuej
Töchter waren alle Seen

žalá ni hátekuejha ni akuagakuá.
waren die Väter haben gesagt.

16. *Ajki na ni Aluaka guiaka tejžuk-*
So war Takina Savanne unteren

saka panane Aluaka guiaka tejsugaka ar-
Ende vom Takina Savanne oberen Ende bis

lanka tšuiakalakuej agekuá ni akuagakuá
Sümpfe sind haben gesagt

Navuvatsi münžiki Sejkajškāka Uluman-
Navuvá von Tochter *Sekajno-Mündung Uluman-*

diāñ¹ hava ni nau asejava ninula hava
diāñ Mutter Wasser ist gut Flüsse Mutter

ahiejki aj ni nau māmakuejha akuagakuá.
diese dort Wasser ist die Priester sagten.

17. *Kauihavá mejvañkukuikuejtsi alēñ*
Ihre Mutter Seen der diese

Navuvaki Tarvižajtši Nabulúej hāle Nua-
Navuvá Tarvižajtši Nabulúej dieser Nua-

mejži saka nauká ale šānalyi nižāy ni
mejži Quelle ist diese jenseits ist

māmakuejha akuagakuá Navuvá aleñki
die Priester sagten *Navuvá* diese

nasga nakažguagatéj nauka vinalyi ni
mich selbst mich anreden sollt ihr (nicht)

nejgú dúekuej māmakuej ajki ni kaka-
sagte älteren Brüdern Priestern so ihnen

lēgú ni hátekuejha akuagakuá.
sagte die Väter sagten.

18. *Navuvá aleñki hava Gaýtėóvañha*
Navuvá diese Mutter *Gaýtėóvañ* diese

ižgáyane narlala kágabalē tarvilē atšika
machte war Mensch wurde Schlange machte

ni nalá ajki ni māmakuejha akuagakuá.
war so die Priester sagten.

(bösen) Seen waren die Töchter
von *Navuvá*. So erzählten die
Väter.

16. Daher kommt es, daß
es vom unteren Ende der Sa-
vanne von Takina bis zum
oberen Ende an der Mündung
des Rio *Sekajno* Sümpfe gibt,
die Töchter von *Navuvá*, wie
man erzählt hat, während Mutter
Ulumandiāñ¹ gutes Wasser und
das Wasser dort die Mutter der
Flüsse ist, nach dem, was die
Priester berichtet haben.

17. Die Mutter der Seen
Navuvá lebt in *Tarvižajtši²*
jenseits der *Nabulúej³* (Schnee-
berge) und der Quelle des Nua-
mejži, wie die Priester erzählt
haben. Diese *Navuvá* sagte zu
den älteren Brüdern und Prie-
stern: „Ihr sollt mich nicht an-
reden⁴.“ So erzählten die Väter.

18. Diese *Navuvá* schuf
Mutter *Gaýtėóvañ*, und zwar
machte sie sie als Mensch und
als Schlange, wie die Priester
erzählt haben.

¹ Der Quellsee des Rio Don Diego. Der See heißt auch *Ulumayāñ hava*.

² Jenseits des Paramo von Noavaka.

³ Im Süden von Palomino.

⁴ Durch Zeremonien und Zaubermittel nicht auf mich einwirken.

7. Sonnen-Surli, der Beherrscher der Himmelsrichtungen.

(Erzähler Priester *Jacinto Garavito*.)1. *Mama Surliki šikuakálatši*

Sonne Surli Himmelsrichtungen der
hánguakukui naukalyēka narlalá makejn-
 Denker sein wird ist nach vier
tava zukuagatéj naukalyēka mej narlalá
 Seiten sprechen wird nur ist
salyinga seivakaj geina zukuagatéj nau-
 alle Zwischenrichtungen sprechen wird
kalyēka aluna geina zukuagatéj nauka-
 Zwischenrichtungen sprechen wird
lyēka narlalá šikuakala išpejni guakua
 ist Himmelsrichtungen daß fallen nicht
narli hánguakukui akajžuka narlalá.
 deshalb Denker heißt ist.

2. *Niuvakaj ákazgua alyiue kuktuka*

Meer redet letzten den Orten zu
ižanka¹ zukuagatéj naukalyēka mama Surliki
 bis reden wird Sonne Surli
narlalá mulbatá lula nala ákazgua gua-
 ist Krankheiten Arten allen sprechen wird.
lyēka guiava arveja gualyēka narlalá salinga
 Rat sagen wird ist alle
mizēka lula guiava arveja gualyēka na
 Schmerzen Arten Rat sagen wird
mama Surliki narlalá.
 Sonne Surli ist.

3. *Nuñhuakala guinuej ákazgua gualyēka*

Tempel Berg anreden wird
narlalá mama nui nauianka nejatéj nuká
 ist Sonne am Himmel geht allein
ákazgua gualyēka narlalá nyúia naugaki
 anreden wird ist Trockenzeit ist nicht
natšakaj Surliha ákazgua nyúia nau-
 darauf Surli dieser redet an Trockenzeit damit
gakañ aiki na Surliki atšalyēka narlalá.
 sei so Surli machen wird ist.

4. *Aj hanga nkala ákazgua ikaua*

Dieser selbe Regen anreden rufen
gualyēka narlalá gualyiniki iotša nyúia
 wird ist dann viel Trockenzeit

1. Sonnen-Surli ist der Helfer in den Himmelsrichtungen und spricht nach vier Seiten, auch nach allen Zwischenrichtungen spricht er und nach den übrigen acht Richtungen der Windrose, damit die Himmelsrichtungen nicht einfallen. Deshalb heißt er der Helfer.

2. Nach dem Meer bis zu den äußersten Punkten¹ spricht Sonnen-Surli, er spricht zu allen Arten von Krankheiten und wirkt auf sie ein. Sonnen-Surli schafft für alle Arten von Schmerzen Hilfe.

3. Er allein spricht zu den Tempelbergen und zur Sonne, die am Himmel wandert. Wenn die Trockenzeit fehlt, so redet Surli (sie) an, damit es Trockenzeit gebe.

4. Er spricht auch zum Regen und ruft ihn. Wenn die Trockenzeit anfängt lange zu währen, oder wenn viel Regen zu fallen

¹ Nach Angabe: „Wo sich Meer und Himmel vereinigt.“

naugapana nikala iviša zeigapana guatsi-
zu sein beginnt Regen viel zu sein beginnt darauf
gakaj aj hanga ákazgua guan žej akalē-
dieser selbe spricht genug ist sagen

kalyēka na Surliki narlá.
wird Surli ist.

5. *Nitšiši hika hika ákazgua gualyēka*
Ferner Dinge alle anreden wird
salyinga mulbatá lula salyinga ákazgua
alle Krankheiten Arten alle redet an
arveja gualyēka nuká narlalá.
sagen wird allein ist.

6. *Īza mejinin guakua šikuakala*
Abhang daß platzen nicht Himmelsrich-
ižgatsinin guakua haj nulankukui
tungen daß einfallen nicht dieser Welt
itšej kalaugdukala tsini guakua
auf wir alle daß zugrunde gehen nicht
mama Surliha ákazgua gualyēka narlalá
Sonne Surli dieser anreden wird ist
ajki māmakuejha kañžini akuaši
so die Priester in alter Zeit haben gesagt
nej želgú aluna Kágabakuejha akuaši
taten waren göttlichen Kágaba diese sagten
jelgú.
waren.

7. *Atšatauguejniki aleŋga gua veingú*
Darauf dieser Rat sagte
nuñhuakutvikuejha akazguatēj naukalyēka
den Tempelnovizen diesen anreden werden
mej ni akaldagú guñguejnižiniki uáka ižgu-
nur sagte darauf Gesicht nahm
ka maša māmakuej agaj nuka
sich ließ zurück den Priestern händigte ein allein
niguñgú ajki na Surli uakaj akajžuka želgú
tat so Surli Maske heißt ist
ni māmakuejha hátekuejha mayzeñ
die Priester Väter zu vergangener Zeit
žalakuejha kañ žalakuejha aluna
gehörigen zu alter Zeit gehörigen göttlichen
Kágabakuejha akuaši nej narlalá.
Kágaba sie sagten taten waren.

beginnt, so redet *Surli* (die be-
treffenden) an und spricht: „Es
ist genug.“

5. Zu allen Dingen spricht
er, redet auf alle Arten von
Krankheiten ein und wirkt ihnen
entgegen.

6. Damit die Abhänge nicht
bersten, die Himmelsrichtungen
nicht einstürzen und wir alle
auf dieser Welt nicht zugrunde
gehen, zu diesem Zweck redet
Sonnen-*Surli* sie an. So haben
die Priester in alter Zeit be-
richtet und die göttlichen *Ká-*
gaba erzählt.

7. Ferner erteilte er den
Novizen der Tempel Rat und
kündigte ihnen an, daß sie (die
drohenden Mächte) anreden
sollten. Dann nahm er sich das
Gesicht ab, ließ es zurück und
händigte es den Priestern ein.
Dieses heißt *Surli*-Maske. So
haben es die Priester und Väter,
die in alter Zeit lebten, und die
göttlichen *Kágaba* erzählt.

8. *Aiki nalguá na mámakueiha kagi*
 So war die Priester Jahre
eitagua maužua eitagua agakuvižē guka
 neun zwei neun als Novizen lernend
naralá ahí uakaj ižgapa nalini dulašatēi
 waren seine Maske setzten auf dann Gespräche
naugakualyēka guatšigakaj salyinga šikua-
 pflegen werden darauf alle Himmels-
kala nala ákazgua neikalyeka naralá.
 richtungen alle anreden werden sind.

9. *Nulankukui ižgatsini guakua nani*
 Welt einstürze nicht jüngere
talanxélukuei itšuižani guakua
 Brüder Fremde daß zugrunde gehen nicht
nauman tuatēi naugakualyeka nuka
 in jeder Hinsicht Sorge tragen werden allein
yelgú hika hika nauman tual naugakualyeka
 sind alle Dinge gut Sorge tragen werden
nuka hátekueiha ni akuagú nánikueiha
 allein Väter diese sagten jüngeren Brüder
agisalin guakua kuibulu na manman
 daß leiden nicht Ansiedlung mit kopfüber
neišin guakua ningalaka bapól na-
 werde nicht dem Meer auf den Dampfern mit
balku na itšuižani guakua nauman
 Schiffen mit daß zugrunde gehen nicht gut
tual naugakuei ni hátekueiha guagakuá.
 sorgen müssen die Väter sagten.

10. *Aihieiki nuñhuakuivi kagi eitagua*
 Dieser Tempelnovize Jahre neun
kuvižē šitsitēi naugatsiganá dulašatēi nau-
 lernt lernt darauf Gespräche führen
kalyeka nuka naralá alēki kagi eitagua
 wird nur ist dieser Jahre neun
arlánkaša hāku itukalē guatšigakaj Surli
 vollendet Frau berührt darauf Surli
uakaj akáutšiha guga kuka kagi eitagua
 Maske anderer konnte nehmen Jahre neun
ukuvižē gualyeka naralá.
 lernen wird als Novize ist.

11. *Guatšigakaj akāñ kuvižēle*
 Darauf in alter Zeit dem Lernenden
hánki aĩtši hānguakukui hūgukui akteĩ
 diesem diesem von Denker Vorgesetzte setzte

8. So kommt es, daß die Priester, die neun oder zweimal neun Jahre als Novizen gelernt haben, seine Maske aufsetzen, Gespräche pflegen und alle Himmelsrichtungen anreden.

9. Sie sollen in jeder Hinsicht dafür Sorge tragen, daß die Welt nicht einstürze und daß die jüngeren Brüder, die Fremden, nicht zugrunde gehen. Auf alles geben sie allein acht, wie die Väter erzählt haben. Sie sollen gut dafür sorgen, daß die jüngeren Brüder nicht leiden, daß die Ansiedlungen nicht vergehen, und daß die Dampfer und Schiffe auf dem Meer nicht verloren gehen. Das haben die Väter gesagt.

10. Diese Tempelnovizen lernen angestrengt neun Jahre und führen nur Gespräche. Wenn diese neun Jahre vollenden und (nun) eine Frau berühren, dann muß ein anderer, der die Surli-Maske nimmt, neun Jahre als Novize lernen.

11. In alter Zeit aber nahm nur der Helfer¹ und Vorgesetzte dieses Lernenden die Maske und setzte sie auf, wie die Priester

¹ Die hānguakukui sind diejenigen, die ihre neunjährige Lehrzeit als Novizen beendet haben.

nuka gukan želgú na mámakuejha gua-
auf allein nahm war die Priester haben
gakuá akanga kutvižē guanekuejki Surli
gesagt in alter Zeit die Lernenden Surli
uákaj singuasá guakuej želgú ni háte-
Maske berühren nicht durften waren Väter
kuejha guagakuá ajki narlá nalguá na
diese haben gesagt so war war
mama Surli uakaj mej akajžuka narlalá.
Sonne Surli Maske nur heißt ist.

12. *Tuajki nalguá na Žályikuejha*
Deshalb war Kolumbianer diese
uaka ituñ guasuñže želgú na akuagakuá
Gesicht sehen dürfen nicht sind haben gesagt
hika hika akazguakakuej na nalguá ni uaka
alle Dinge sollen anreden daher Gesicht
ituasungele na agatsalá ajki ni máma-
sehen nicht dürfen ist so die
kuejha guagakuá.
Priester sagten.

13. *Guejiná kajgaki aj iaga kutvižeka*
Darauf heute diese auch Lernenden
salyi ni itsuiža guatšigakaj mulbatá
alle zugrunde gehen darauf Krankheiten
lula náukalē uvía niguáne akualama háte-
Arten alle siegen tun sagten so die
kuejha ni kajgaki šiži ži šiñsi
Väter heute Heuschrecken Wurm Maus
hika hika lula nala amaga uvía guašá
alle Dinge Arten alle ebenso siegen tun
nuka ni kahañgūñ.
alle sie denken.

14. *Kutvižeka salí nitsuiža munži*
Lernenden alle gehen zugrunde Mädchen
kutvižeka nitsuiža eizuámakuej nau-
lernende gehen zugrunde ersten alle
gayka ajtsi mámakuej hānguakukui hañ
diesen von die Priester Denker wie
naykakuej iaga nálakša guatšigani kajgaki
seiende auch sind nicht darauf heute
mulbatá uvía hika hika uvía gukageba ni
Krankheit siegt alle Dinge siegen tun sehr
kajgaki tui nitši nuka ningakūñ háteku-
heute sehen bis alle tun die Väter

erzählt haben, so daß in früherer Zeit die Lernenden *Surli's* Maske nicht berühren durften. Das berichteten die Väter. So verhält es sich mit der sogenannten Sonnen-*Surli*-Maske.

12. Daher kommt es, daß die Kolumbianer die Maske nicht sehen dürfen, wie berichtet ist; da die (Träger) alle Dinge anreden sollen, so dürfen jene die Maske nicht sehen. Das haben die Priester erzählt.

13. Nun hören heute alle diese Lernenden auf, und es gewinnen alle Arten von Krankheiten die Oberhand, wie die Väter gesagt haben, und heute denken alle, daß ebenso die Heuschrecken, Würmer, Mäuse und alle Arten von Dingen die Oberhand gewinnen.

14. Alle lernenden Knaben und Mädchen¹ aus den ursprünglichen (Geschlechtern) gehen zu Ende, und es gibt keine Priester mehr, die gleichsam die Helfer von jenen sind. Daher siegen heute die Krankheiten und alle (üblen) Dinge. Das sehen heute alle ohne Ausnahme, und das haben die Väter erzählt.

¹ Die künftigen Frauen der Novizen.

eiha guarlama ni kajaki tui nitsi nayka
sagten dieses heute sehen bis alle
ningakuñ.
tun.

8. *Tajku*, der Herr des Goldes.

(Erzähler Priester *Jacinto Garavito*.)

1. *Ejzuakala nani Tajku mama-*
Im Anfang jüngerer Bruder *Tajku* Priester
kuejtsi na niuva gayatayká hajni duekuej
der Gold machte hier den älteren
na žaukajni Makuinsalyi ajni nej
Bruder bei war darauf Rio Lagarto zum dort ging
naguá ajka iyauši na duekuejtsi niuwan
tat dort seiend älteren Brüder der Gold
gayapana na atšá nani Tajku.
zu machen begann tat jüngerer Bruder *Tajku*.

2. *Guejnižini hula niuva gayapana*
Darauf Röhrchen Gold zu machen be-
niuva uamá niuva kukaliža niuva
gann Gold Brustgürtel Gold Ohringe Gold
nuktava ni gayapana gula iškalia-
Brustplatte zu machen begann Arm sich an-
kuaykale kala iškallakuáykale niu-
legten vorhandenes Bein anlegten vorhandenes Gold
vageba ni nani Tajkuha gayata-
jüngerer Bruder *Tajku* dieser machte
yká nuñhuañ ša naykalyékakuej.

Tempel im sein sollte.

3. *Niuvá saúvakue niuva suguba*
Gold Stirnreif Gold Mütze für den
niuva skata niuva šuka-
Tanzaufsatz Gold Ararafederschmuck Gold Stuhl
sabuėj nuñhuañ kuiza nejkalýeka
für Federkopfschmuck Tempel im tanzen werden
na gayapana.
zu machen anfang.

4. *Guejnižini niuva pañkatsá niuva nina*
Darauf Gold Leibgürtel Gold Leib-
niuva žakuá niuva namto niuva suga-
gürtel Gold Hemd Gold Mütze Gold Um-
mėj niuva sugi niuva sukala ni
hängetasche Gold Kalkdose Gold Stäbchen zum
nani Tajkuha gayatayká.
Kalkessen. jüngerer Bruder *Tajku* dieser machte.

¹ Mündet westlich Dibulla ins Meer.

² Siehe s. v. *skata*.

1. In frühester Zeit verfertigte jüngerer Bruder *Tajku* die Goldgeräte der Priester. Nachdem er hier (in der Sierra) bei den älteren Brüdern gelebt hatte, ging jüngerer Bruder *Tajku* nach dem Rio Lagarto¹ und begann während seines dortigen Aufenthaltes Goldsachen für die älteren Brüder anzufertigen.

2. Er machte goldene Röhrenperlen und Brustgürtel, goldene Ohringe und Brustplatten. Man trug goldenen Arm- und Bein-schmuck aller Art, den jüngerer Bruder *Tajku* verfertigte, und (alles) mußte im Tempel aufbewahrt werden.

3. Für den Tanz im Tempel machte er goldene Stirnreifen, goldene Mützen, goldenen Ararafederschmuck² und Stühle als Stützen für den Federkopfschmuck.

4. Dann fertigte jüngerer Bruder *Tajku* die goldenen Leibgürtel *pañkatsá* und *niná*, goldene Hemden, Mützen, Umhängetaschen, Kalkdosen und Stäbchen zum Kalkessen.

5. *Guejñlžini niuwa kukui niuwa tai*

Darauf Gold Trommel Gold Rassel

niuwa kuizi niuwa kalaykáj niuwa nuñhuéj
Gold Flöte Gold Sitz Gold Tempel*ni gayatauká.*
machte.6. *Guejñlžiniki ejzuama Kágaba nau-*

Darauf ursprünglichen Kágaba alle

gayka nuñhuáñ akuizatéj aj iškalia
Tempel im tanzen dieses sich anlegen*akualyēka guatšigakaj nuñhuakuivikuejha*
sie werden darauf die Tempelnovizen diese*aj iškalia akualyini kualama guá nyé-*
dieses anlegen dann Ernte weihen Re-*kala ákalē nuia gayá akuatēj nau-*
gen rufen Trockenzeit machen sie tun sein*kalyēka narlá ni nani Tajkuha*
werden sind jüngerer Bruder Tajku dieser*agayatéj nuka Kalguašiša ákazgua¹ agay-*
fertigte allein Kalguašiša anzureden fertigte*atēj narlayká.*
war.7. *Hika agayingeba niuwa žizú tarvi*

Dinge machte Gold Wels Schlange

husu nuva hika nuva lula nayka béjarzē
Krebs Vogel usw. Vögel Arten alle Tiere*lula makejua kala arlukakuej nala niuwa-*
Arten vier Beine habende alle Gold*geba ni agayatauká niuwa kágaba tuñ aga-*
machte Gold Mensch ähnlich*tsalyi ni nani Tajku atšingú na há-*
jüngerer Bruder Tajku tat die*tekuejha akuagakua.*
Väter haben gesagt.8. *Duekuejšiki ejnunka vej² ni nani*

Älteren Brüder der vieles nur der

atšá hajni naykenki guatšiganá
jüngere Bruder tat hier war als darauf*dúekuejha sukua ejzua agaj niuwa*
die älteren Brüder Knaben einen übergaben Gold

5. Ferner verfertigte er goldene Trommeln, Rasseln, Flöten und Sitze und Tempel aus Gold.

6. Damit die ursprünglichen (Geschlechter der) Kágaba beim Tanz im Tempel diesen (Goldschmuck) anlegen, damit die Tempelnovizen ihn anlegen, um die Ernte zu weihen, den Regen zu rufen und die Trockenzeit zu machen, dazu allein verfertigte (dieses alles) jüngerer Bruder Tajku. Um Kalguašiša anzureden, hatte er es angefertigt.

7. Andere Dinge machte er aus Gold: Wels, Schlange, Krebs, Vogel usw. Alle Arten von Vögeln und vierfüßigen Tieren machte jüngerer Bruder Tajku aus Gold, auch eine goldene menschenähnliche Figur. Das haben die Väter berichtet.

8. Nachdem der jüngere Bruder hier vieles nur für seine älteren Brüder gemacht hatte, übergaben sie ihm einen Knaben, mit der Bitte, er möchte ihn nur die Goldschmiedekunst lehren.

¹ Zu ergänzen ist *naykalyēka*.² Es ist zu ergänzen: *agayatauká* (fertigte an).

gaya guaši šiakalialyēka niuva gaya nuka
 machen sagend lehren werde Gold machen nur
*nagakuá*¹.
 taten.

9. *Sukua aluna aksungéleki niuva*
 Der Knabe Gedanken hatte nicht Gold
kágaba gaya naguá akáj arlékakuej ta-
 Mensch machte tat unwillig seienden un-
má arlékakuej zukagélekuejki niuva nej-
 tauglich seienden hörenden nicht Gold ma-
kalyēka hula nejkalyēka na ájkuejki
 chen werden Röhrchen machen werden diese
narlalá ejnunka vej salyinga na nani
 waren viele nur alle jüngerer Bru-

Tajku atšatauká.
 der Tajku tat.

10. *Atšatėj naukenki alánikuejha*
 Tat war darauf seine jüngeren Brüder
nani Zetazeta nani
 diese jüngerer Bruder Zetazeta jüngerem Bruder
Sėjbunži na izale akuejni niuva
Sėjbunži mit vereinigten sich darauf Gold
kagakaual akalē niguá alánikuejha
 ihnen mache sagten taten die jüngeren Brüder
ajki ni akalēgú.
 so sagten.

11. *Guakaj niuva sapatu gayal akalē*
 Darauf Gold Schuhe mache sagten
niuva sultiha niuva kukaliža niuva kutšala
 Gold Ring Gold Ohrgehänge Gold Löffel
niuva pulatu niuva šežžá náñgutsekuej ni
 Gold Teller Gold Messer kleine
gayal akalēká hika hajni tuñguakuaulkale
 mache sagten Dinge hier sichtbaren alle
niuvageba nin gayakuej alánikuejha
 Gold machen sollte seine jüngeren Brüder
akalēgú duėivakuejha hátekuejha ajki
 diese sagten die Alten diese Väter diese so
ni akuagakua.
 haben gesagt.

12. *Guejinižiniki alánikuejha*
 Darauf seine jüngeren Brüder diese
múnžiłsi hákulue tuñgetse gayal akalē
 Frau der Geschlechtsteil ähnlich mache sagten

9. Da der Knabe nicht bei der Sache war, so verwandelte ihn jüngerer Bruder *Tajku* in einen Menschen aus Gold, und das machte er mit allen den vielen (Burschen), die aus Widerwillen, Untauglichkeit und Unverstand nicht Goldsachen und Röhrenperlen machen konnten.

10. Darauf vereinigten sich die jüngeren Brüder *Zetazeta* und *Sėjbunži* und baten ihn, er möchte ihnen Goldsachen anfertigen.

11. Goldene Schuhe, goldene Ringe, Ohrgehänge, Löffel, Teller, kleine Messer und alle Dinge, die man hier sieht, baten ihn seine jüngeren Brüder aus Gold anzufertigen. Das haben die Alten und Väter berichtet.

12. Darauf sagten ihm seine jüngeren Brüder, er solle die weiblichen und unsere männlichen Geschlechtsteile der Wirk-

¹ Gehört zu *ágaj*.

ájžini kalguákala nauihi tuñgetse gayal
 ferner Geschlechtsteile unsere ähnlich mache
ákalē niguá ajžini ejžuámakuejha akua-
 sagten taten so die ursprünglichen diese haben
gakuá guakaj žej aržē guejnikin dej
 gesagt darauf Furcht hatte darauf ging

Mulkuávalyi naguá.

Mulkuava nach tat.

13. *Ajñkažini iaga atšulžaki mizal*

Dort von auch einmal zu wandern

na gualyēka ni alenga ákaltej guñgū ajki
 kommen wird er selbst sagte tat so

na mámakuejha guaši nej yalá alenga
 die Priester sagten taten waren er selbst

kalta iškavaša nej alunalinki ajki ni
 Nachricht hinterließ tat den Gedanken in so

mámakuejha akuagakuá.

die Priester sagten.

lichkeit entsprechend anfertigen, wie die ursprünglichen (Geschlechter) erzählt haben. Da aber hatte *Tajku* Angst und ging nach *Mulkuava* (auf die andere Seite des Meeres).

13. Von dort versprach er selbst einmal herzukommen, wie die Priester erzählten, und hinterließ eine Botschaft in den Gedanken. Das haben die Priester berichtet.

9. Der Himmelsbewohner *Niuálue* und sein Schwiegervater *Tajku*.

(Priester *Miguel Nolavtta*.)

Niuálue wird von *Tajmú* verfolgt.

1. *Nauiankažini Niuálue agatana naguá*

Himmel vom *Niuálue* kam herab tat

guejniki ni kañguapana naguá ni
 darauf Fluß zu trocknen begann tat Wasser

ihulukša naguá guejniki tejsugāka hua-
 leitete ab tat darauf am oberen Ende sperrte

kalia tejžuksāka huakalia naguá guejniki
 ab am unteren Ende sperrte ab tat darauf

tej žižú guaka tagapana naguá
 ein Kraut Wels Töter zu klopfen begann tat

žižú šuižégakán.

Wels damit sterben.

2. *Guejniki žižú salí šuiža guaka pej-*

Darauf Welse alle starben tötete zu

gapana tejsugākažini tejžuksāksin
 sammeln begann oberen Ende vom unteren Ende zum

eįzua agatana nįši eįzua arlanka
 eins kam herab stieg empor eins kam an

māykuej zabi agatana māykuej
 zum zweitenmal stieg abwärts stieg bis unten wiederum

nįši žižú peįši mājkauej zabatėj.

stieg empor Wels sammelnd zum drittenmal stieg abwärts.

1. Vom Himmel kam *Niuálue* herab und begann einen Bach trocken zu legen, indem er das Wasser ableitete und es am oberen und unteren Ende abspernte. Dann fing er an, ein Kraut, das den Wels tötet, zu klopfen, damit die Welse sterben sollten.

2. Da starben alle Welse, und er begann die Welse, die er getötet hatte, einzusammeln. Vom oberen Ende bis zum unteren Ende stieg er, Welse sammelnd, ab- und aufwärts bis ans Ende: einmal, zum zweiten und dritten Male.

3. *Muan naukeñki apejvu Tajmú*In der Mitte war darauf sein Freund *Tajmú**nĩtsigatėj muan arlebi niguá guejniki*
stieg aufwärts in der Mitte traf tat darauf*ákazgua niguá napejvu žižú pejši šiguabaló*
redete an tat mein Freund Wels sammelst du*akalėguakaj žižú pejši naguatakú.*

sagte darauf Wels sammle ich.

4. *Aiki ni izkalėgú akuñguejniki sa*

So sich sagten darauf Onkel

*Niuálue zabi tejšuksaka agatana**Niuálue* stieg herab ans untere Ende langte unten an*sa Tajmuki tejšugaka arlañka niguá*Onkel *Tajmú* am oberen Ende kam an tat*ižuluka ni hanašitayká ejzua izgalebi*zu gleicher Zeit sie taten¹ eins sich trafen*alĩši asabi ni hanašitayká*

sie stiegen empor sie stiegen abwärts sie taten

*guatšigakaj sa Niuáluetši žižú uñua*darauf Onkel *Niuálue* von Wels Fleisch*hágala itšeį guanale asá Tajmuha*einen Stein auf gelegt hatte sein Onkel *Tajmú* dieser*guka salĩn ga niguá aikigeba Niuálueha*nahm alles aß tat so *Niuálue* dieser*žižú žeįn guane hágala nalė ni*

Wels vereinigte tat einen Stein auf war

*asa Tajmú ni gaha.*sein Onkel *Tajmú* aß.5. *Guakaj sa Niuálueha nĩši*Darauf Onkel *Niuálue* dieser stieg empor*tejšugaka huagapėj náuañgeba guejniki*

ans obere Ende öffnete ein wenig darauf

zabi uñuañ guši zabataykeñki mĩ-

stieg abwärts Fische fangend stieg herab darauf in

*anki asá Tajmú aj nagatėj nay-*der Mitte sein Onkel *Tajmú* dort kam darauf*guakaj ákazgua niguá Tajmuha.*redete an tat *Tajmú* dieser.6. *Sa zábihi šiguabaló sa Niuálue*Onkel abwärts gehst du Onkel *Niuálue**ákiay arzė zábihi naguatakú asá*

antwortete ja abwärts gehe ich sein Onkel

*Tajmuha sa hínakši ni arle zaba-**Tajmú* dieser Onkel weshalb Wasser mehr herab-

3. Als er in der Mitte war, stieg sein Freund *Tajmú* aufwärts und traf ihn dort. Dieser sprach ihn an: „Mein Freund, sammelst du Welse?“ sagte er. — Darauf: „Ja, ich sammle Welse.“

4. Nach dieser Unterhaltung stieg Onkel *Niuálue* abwärts bis zum untersten Ende, während Onkel *Tajmú* gleichzeitig am oberen Ende ankam. Als sie einander einmal beim Auf- bzw. Abstieg begegnet waren, nahm Onkel *Tajmú* die Welse Onkel *Niuálue*'s, die dieser auf Steine gelegt hatte, und verzehrte alle. So aß Onkel *Tajmú* die Welse, die *Niuálue* auf Steine gesammelt hatte.

5. Da stieg Onkel *Niuálue* bis ans obere Ende herauf und öffnete ein wenig (die Sperre). Darauf stieg er, Fische fangend, abwärts, in der Mitte aber kam sein Onkel *Tajmú* und redete ihn an:

6. „Onkel, gehst du nach unten?“ — Onkel *Niuálue* antwortete: „Freilich, ich gehe abwärts.“ — Onkel *Tajmú* fuhr fort: „Onkel, weshalb beginnt mehr Wasser herabzukommen,

pán huagákpej šivakuá akalēgua-
 zufließen beginnt hast geöffnet du sagte darauf
kaj akpeigazakuá nikueigatējn žayká natša-
 öffnete nicht geschlossen ist ist darauf
kaj hinakši arlē zabapán ni
 weshalb mehr herabzukommen beginnt Wasser
iškalēgū guñguejniki sa mihá kuts
 sich sagten darauf Onkel schnell laßt uns
itšani uñua yasūnguvinéj.
 eilen Fische uns überwältigen.

7. *Aleiguejniki Tajmuki nitiši.*

Sie sprachen darauf *Tajmú* stieg aufwärts
Niuálueki zabi tejžuksāka agatana
Niuálue stieg herab am unteren Ende kam unten
Tajmuki tejsugāka arlanka žižún
 an *Tajmú* am oberen Ende kam an Wels
guši guatsakaj ni zabatēj nauquakaj
 fangend darauf Wasser kam herab darauf
huakalia guejniki zabi niguá.
 schloß darauf ging herab tat.

8. *Niuálueki tejžuksāka agatana guej-*
Niuálue ans untere Ende kam herab darauf
niki tuñ guatsakaj Tajmú kāka uñuañ gaka
 sah darauf *Tajmú* Mund Fische aß
kagalejžaka iaga uñuañ gaka muštava.
 After im auch Fische aß auf beiden Seiten
kākarvakuej tuñ niguá guatšigakaj sa
 Mund hatte sah tat darauf Onkel
Niuáluetši uñua žižú hagala itšejn guna-
Niuálue von Fische Wels Steine auf gelegte
lēkuej ingahi ingahi ni tuá.
 aß aß sah.

9. *Guakaj sa Niuálue žej arzēga-*
 Darauf Onkel *Niuálue* Furcht zu haben
pana tuñ guatsakaj alēñ iaga agisa
 begann in der Tat darauf er auch leiden
gualyeka atūñ guakaj nākui guejniki Tajmú
 werde sah darauf floh darauf *Tajmú*
atuñšagá izukejta nitiši nitukuañgá
 sehen ließ nicht ging heraus bis Bach selbst
aįngalalyi mitabi makejnkala ižgatej
 diesem auf Caracoli vier sich erhoben
naukaj kali ditiši matalyi kalsukalyi
 darauf Baum stieg oben die Baum-Spitze auf
guejniki aįnka itēj itējn yaugū.
 darauf dort sich setzte saß war.

hast du (die Sperre) geöffnet?“
 — Darauf: „Ich öffnete sie nicht,
 sie ist geschlossen.“ — Weshalb
 aber fließt mehr Wasser ab?“
 — Und nach diesem Gespräch:
 „Onkel, laß uns eilen, sonst
 überwältigen uns die Fische.“

7. Nachdem sie so gesprochen hatten, ging *Tajmú* aufwärts und *Niuálue* abwärts und kam zum unteren Ende. *Tajmú* kam, Fische fangend, am oberen Ende an. Da (noch) Wasser herabfloß, schloß er (die Sperre) und ging abwärts.

8. Nachdem *Niuálue* ans untere Ende gekommen war, sah er sich um und bemerkte, daß *Tajmú* mit dem Mund und auch mit dem After Fische aß, da er auf beiden Seiten einen Mund hatte. Fortwährend aß er die auf den Steinen liegenden Welse Onkel *Niuálue's*, wie dieser beobachtete.

9. Da begann Onkel *Niuálue* furchtsam zu werden und floh, weil er erkannte, daß er selbst in Gefahr war. Ohne sich von *Tajmú* sehen zu lassen, ging er bis zu dem Bach und kletterte hoch oben auf die Spitze eines von vier Caracoli-bäumen, die sich an ihm erhoben. Da setzte er sich und blieb sitzen.

10. *Yauḡuenki sa Tajmú nagapana*
 Darauf Onkel Tajmú zu kommen
žizún guši nagapana aiki tuñ
 begann Wels fangend zu kommen begann so sah
tuingeḡa nagatėj asá Niuálue tuingeḡa
 sah kam sein Onkel Niuálue sah
guatśá iaga tuakí tejsugāka arlanka tuñ.
 darauf auch sah nicht am oberen Ende kam an sah.

11. *Nalakaj žizún guka árluka nasá*
 Darauf Wels fing fragte mein
Niuálue šajkáj akalėkakaj tuazakú
 Onkel Niuálue wo ist sagte darauf sah nicht ich
aķiaḡ kuakaj Tajmú žizún guka ga uñua
 antwortete darauf Tajmú Wels nahm aß Fische
lula nala árluka guatśá iaga tuazeñkalá
 Arten alle fragte darauf auch sahen nicht wir
akalėkakaj uñuakuej salin ga.
 sagten darauf Fische alle aß.

12. *Guejnikí huaká taši guka árluka*
 Darauf Uacarote grün fing fragte
guakaj nahí ūba sejiñ natuá guakaj
 darauf mein Auge geöffnetes mir sieh darauf
Tajmuha ūva sejiñ nituá guatśá iaga
 Tajmú dieser Auge geöffnetes sah darauf auch
tuakí nalakaj gukan ga.
 sah nicht darauf nahm aß.

13. *Guejnikí huaká tsuši guka árluka*
 Darauf Uacarote roten fing fragte
nasá Niuálue tu makuka akalėguakaj
 mein Onkel Niuálue sehen du kannst sagte darauf
ūvak sejin natuá maši ūva nasižuka
 Auge ins geöffnete mir sieh wo Auge ich habe
malatún šaŋga nakuageba akalėguakaj
 du mich sieh übel mir tue ja sagte darauf
Tajmuha sejiñ tuatśakaj mātaka mitabi
 Tajmú dieser geöffnet sah darauf oben Caracolí
sugaka itėj nituñgú.
 der Spitze auf saß sah.

14. *Tuñguakaj ákazgua sa zabiúá*
 Sah darauf redete an Onkel steige herab
hinakši nasižakui makúñ sa aķhiėnangua
 weshalb mich flohst du Onkel steige herab
uñua kuts ižgakuši mivejažakú akalėgatśá
 Fische laßt uns fangen dir sage ich sagte tat
iaga aķhiėnaki.
 auch stieg herab nicht.

10. Nun kam Onkel Tajmú, Welse fangend, daher, sah sich um und schaute im Gehen öfter nach seinem Onkel Niuálue aus, sah ihn aber nicht und gelangte, sich umschauend, (wieder) bis zum oberen Ende.

11. Dann fing er einen Wels und fragte ihn: „Wo ist mein Onkel Niuálue?“ Da antwortete der: „Ich sah ihn nicht“, worauf Tajmú ihn nahm und aß. Alle Arten von Fischen fragte er, aber auch sie sagten: „Wir sahen ihn nicht“, wonach er alle Fische verzehrte.

12. Er fing nun einen grünen Uacarote und fragte ihn. Darauf: „Sieh mir in mein geöffnetes Auge.“ Tajmú sah das geöffnete Auge, bemerkte aber nichts, nahm und verzehrte ihn.

13. Dann fing er einen roten Uacarote und fragte ihn: „Kannst du nicht meinen Onkel Niuálue sehen?“ Er antwortete: „Sieh mir in das geöffnete Auge, sieh, wohin ich mein Auge (gerichtet) habe, tue mir nichts Übles.“ Da sah Tajmú nach dem geöffneten (Auge) und sah ihn auf der Spitze des Caracolíbaumes sitzen.

14. Als er ihn erblickt hatte, sprach er ihn an: „Onkel, steige herab, warum fliehst du vor mir? Onkel, komm herab, sagte ich dir nicht, wir wollen Fische fangen?“ Er stieg aber nicht herab.

15. *Tuñguakaj sa Tajmü kali haylia-*
 Sah darauf Onkel *Tajmü* Baum zu be-
pana niguá asanki sizak álšuiža isteja
 nagen begann tat vorher Pfeil einmal schoß
mütšuiža isteja májkužša isteja nitsiši makéj-
 zweimal schoß dreimal schoß bis viermal
užša isteja niguá guejiná kaiga guán kalyi
 schoß tat darauf jetzt wirklich Baum
hayliapana niguá.
 zu benagen begann tat.

16. *Ejzua arzabiša atšuiñ hayli atšá*
 Einen fällte einen Tag nagte tat
atséjn hayli atšá ni ejzua arzabiša ni
 eine Nacht nagte tat einen fällte
atšapana nitsiši maužua arzabiša guatšakaj
 zu tun begann bis zwei fällte darauf
žikuej kalži itšejkualé kúbikuej
 Würmer dem Baum auf die oben waren Schmetterlinge
itšejkualé guka salín ga ni atšatauká
 die oben waren fing alle fraß tat
nitsiši muškuimi mej áktéj.
 bis zwei nur nur standen.

17. *Guatšakaj huála arlúgakša sali*
 Darauf Zähne hatte nicht alle
akuana guakaj ásakuej ikaýla agakuahñe
 zerbrach darauf seine Onkel rief bat
siñsi lula nala miháj kuteñku tubi
 Maus Arten alle Guardatinaja Eichhörnchen Igel
muškuimi huála arlúkakuej náykale
 zwei nur Schneidezähne die haben allen
ákalē nagaýnēguá ni akalēgü.
 sagte mir hilf sagte.

18. *Guejniki ajkuej nan dua ni kali*
 Darauf diese fielen her Baum
avejnguapana muškuimi avánekuej mi-
 sie begannen zu fällen zwei nur gebliebenen Ca-
tabi guejni ejzua agazabiša atšuiñ atséjn
 racoli darauf einen stürzten um einen Tag eine Nacht
zejgatšá ni agazabiša guatšá iaga Niuálue
 verfloß stürzten um darauf auch *Niuálue*
akugažá niguá.
 sie fingen nicht taten.

19. *Askuimi mej avá guakaj sa Niu-*
 Einer nur nur blieb darauf Onkel *Niu-*
álue tuñ guatšakaj agisa gualyēka tuakaj
álue sah darauf leiden werde sah darauf

15. Als er das sah, begann Onkel *Tajmü* den Baum zu benagen. Vorher jedoch schoß er einmal, zweimal, dreimal und viermal einen Pfeil ab. Dann erst begann er den Baum zu benagen.

16. Einen stürzte er um, indem er einen Tag und eine Nacht nagte. Mit einem begann er und fällte schließlich zwei. Dann sammelte er alle Würmer und Schmetterlinge, die auf den Bäumen lebten, und fraß sie. Schließlich standen nur noch zwei.

17. Er hatte aber keine Zähne mehr, da er alle zerbrochen hatte. Darauf rief er seine Oheime und bat sie: Alle Arten von Mäusen, die Guardatinaja, das Eichhörnchen, den Igel, alle, die nur zwei Schneidezähne haben, lud er ein und sagte ihnen: „Hilf mir.“

18. Diese fielen darüber her und begannen die beiden nur noch gebliebenen Caracolibäume zu fällen. Einen stürzten sie nach einem Tage und einer Nacht um, fingen aber *Niuálue* nicht.

19. Nur einer blieb noch übrig. Da schaute sich Onkel *Niuálue* um und sah, daß er in Gefahr sei. Darauf befestigte er

nauianka ejtagua ši itej akalia nukavėj
 am Himmel neun Fäden legte befestigte nur
nigud guejini sa Tajmú akuakuej nan
 tat darauf Onkel Tajmú seinen Leuten mit
dua ni avejnguapana mitabi askuimi
 fiel her sie begannen zu fällen Caracolí einen nur
mej avane ejzua agatañgua mayžua
 nur gebliebenen eins stürzte um zwei
agatañgua maigua agatañgua.
 stürzte um drei stürzte um.

Niudlue im Nest des Riesensperbers.

20. *Guataykenki ulubuej zukejtatéj*
 Darauf Riesensperber kam vorbei
nauguenki uluvuejha dkazgua sa
 darauf Riesensperber dieser redete an Onkel
hinaški guañ itšanabaló akalēguakaj Ni-
 weshalb Traurigkeit fühlst du sagte, darauf Ni-
uálueha akiaų mia nagisalyi niguatukii
 uálue dieser antwortete weil ich leide tue ich
nejnki sa dasikuanguakud.
 deshalb Onkel mich verteidige.

21. *Akalēguakaj uluvuejha žakud aga-*
 Sagte darauf Riesensperber Hemd bat
šiša nauianka hatej naugenka nuvalula hatej
 im Himmel Vater ist wo Vögel Vater
gueiniki uluvuejha ulē nagud udua
 darauf Riesensperber trug fort tat Junge
akižaugenka zukuiakšalyėka nagud.
 sind wo er aufziehen werde tat.

22. *Guatšigakaj mitabi tana nagud ka-*
 Darauf Caracolí fiel tat dem
liži hika hika itšejkualayka kuvi
 Baum auf alle Dinge die oben waren alle Schmet-
ži salifn ga nigud Niudlue nigakú
 terlinge Würmer alle aß tat Niudlue esse ich
aiki sa Tajmú itšanataųkd aiki agatsala-
 so Onkel Tajmú dachte so sein wird
lyėka aikln gudn māmakuejha guarlend
 so wirklich die Priester diese sagten
hđtekuejha ni akuagakud kajgazdlaki
 die Väter diese sagten heute zugehörig
nalaki.
 ist nicht.

(den Baum) mit neun Fäden am Himmel. Als nun Onkel Tajmú mit seinen Leuten über ihn herfiel und den einzigen noch übriggebliebenen Caracolíbaum zu fällen begann, stürzten sie ihn einmal, zweimal und dreimal (vergebens) um.

20. Da flog der Riesensperber vorüber und redete ihn an: „Onkel, weshalb bist du traurig?“ sagte er. Darauf antwortete Niudlue: „Weil ich leide; deshalb, Onkel, verteidige mich.“

21. Nach diesen Worten bat der Riesensperber den Vater der Vögel an seinem Wohnsitze im Himmel um ein Hemd und trug (Niudlue) fort, damit dieser seine Jungen im Neste aufziehe.

22. Der Caracolíbaum fiel nun um, und alles, was darauf lebte, Schmetterlinge und Würmer, verzehrte Onkel Tajmú. „Ich esse Niudlue“, dachte er so. Das haben die Priester und Väter in der Tat berichtet. Heute freilich geschieht das nicht.

23. *Niudlue ulubuéj nāugenkā nej*
Niudlue Riesensperber war wo ging
uđua atualyēka nagud ainka kalsugaka
 Junge besorgen wird tat dort der Baum-
hui arlugenka na sa Niudlue
 spitze auf Haus er hatte wo Onkel *Niudlue*
neja gueiniki sa ulubuejtsi uđua tu-
 ging darauf Onkel Riesensperbers des Junge zu
apana nagud.
 hüten begann tat.

24. *Atšataukajniki ulubuejtsi uđua*
 Darauf Riesensperbers des Junge
kāgiži akhiengua nigud iwiša hala
 die Erde auf warf tat sehr übel roch
zūkšišn guejšalā gueiniki aleñki kali paykua-
 tat weil darauf er Baum hohlen
ližiniga zabi agatana ndkutši ni atšā.
 vom stieg herab kam unten an floh tat.

25. *Sa Niudlue guataukenki sa*
 Onkel *Niudlue* tat darauf Onkel
ulubuej na ahū guatšakaj uđua
 Riesensperber kam zu seinem Neste darauf Junge
agitšuiža guane tuñ sa Niudlue na
 zugrunde gegangen waren sah Onkel *Niudlue* mit
agitšuiža guane nitud guatšakaj ulubuej
 zugrunde gegangen war sah darauf Riesens-
Niudlue agulia nagud salyi nia
 sperber *Niudlue* zornig wurde tat alle suchte
tuñ ahi uđua guatšakaj kāgiži itej
 sah seine Jungen darauf der Erde auf waren
salī šutžanekuej nitud guakaj ulubuej
 alle tot sah darauf Riesensperber
Niudlue niapana guanale arzalažā
Niudlue zu suchen begann darauf traf nicht
nigud ejtarlyui nia guatšāriaga arzalažā
 tat neun Tage suchte darauf traf nicht
nigud.
 tat.

26. *Guakaj ahasu arveja*
 Darauf seiner jüngeren Schwester sagte
Niudlue nasižakui niguñ ma nakalia nigua-
Niudlue mir entfloh tat du mir suchen
milē ajki ni sa ulubuej ahasu
 willst so Onkel Riesensperber seiner jüngeren
akalēgū.
 Schwester sagte.

23. *Niudlue* ging dort hin,
 wo der Riesensperber lebte, um
 die Jungen zu besorgen. Dort,
 wo er auf der Spitze eines
 Baumes sein Nest hatte, ging
 Onkel *Niudlue* hin und begann
 die Jungen des Onkel Riesen-
 sperber zu hüten.

24. Weil aber die Jungen des
 Riesensperbers sehr stanken,
 warf er sie auf die Erde, kletterte
 von dem hohlen Baume bis
 unten herab und entfloh.

25. Als Onkel *Niudlue* das
 getari hatte, kam Onkel Riesen-
 sperber zu seinem Neste und sah,
 daß seine Jungen und Onkel
Niudlue abhanden gekommen
 waren. Da wurde er auf *Niu-*
alue zornig, schaute umher und
 suchte alle seine Jungen: die sah
 er alle tot auf dem Boden liegen.
 Darauf begann der Riesensperber
Niudlue zu suchen, traf ihn aber
 nicht. Obwohl er neun Tage
 lang suchte, fand er ihn nicht.

26. Darauf erzählte er seiner
 jüngeren Schwester: „*Niudlue*
 entfloh mir, willst du ihn mir
 suchen?“ So sprach Onkel
 Riesensperber zu seiner jüngeren
 Schwester.

27. *Guṅguakaj nu Saṃmaki*
Darauf ältere Schwester *Saṃmá*

nyekajža nitsigatāṇ naugueṇiki gamá ižga-
Fluß Ufer stieg empor darauf Tasche legte

peṇ dua guanalguenki Niudlueha nu
ab stellte darauf *Niudlue* dieser älteren

Saṃmatši gamān guka tuñ hūrlēkši
Schwester *Saṃma* der Tasche ergriff sah spielte

nigud guakaj māykueṇiki nu Saṃma
tat darauf wiederum ältere Schwester *Saṃma*

gamañkala atejma agatēj neṇatauguenki sa
Tasche große trug ging darauf Onkel

Niudlueha gamaka sui guatšakaj nu
Niudlue dieser Tasche ergriff darauf ältere

Saṃmaha sui Niudlue ipana
Schwester *Saṃmá* diese haschte *Niudlue* ergriff

gueṇiki ahin gamañkala hūlukša nigud
darauf ihre Tasche steckte hinein tat

guṅgueṇiki agatēj uvižapana ni nu
darauf trug fortzutragen begann ältere

Saṃmaha gud.
Schwester *Saṃmá* diese tat.

28. *Guatankainiki Saṃmaha gamañ-*
Darauf *Saṃmá* diese Tasche

kala ižgapēṇ dua Niudlue akuama
nahm ab legte *Niudlue* entsprechend als

gueṇiki nu Saṃmá mižal
Traglast darauf ältere Schwester *Saṃmá* spazieren

neṇ maležalyi nigud guanalenki sa Niu-
ging weit tat darauf Onkel *Niu-*

dlue gamá kasa agapañgui ištuli arzukeṇta
dlue Tasche Fuß steckte zerriß ging heraus

gueṇiki nākui ni atša.
darauf entflohen tat.

Niudlue besucht mit den Vögeln des Himmels *Taiḱu*.

29. *Aižiniki mataka nauianka iavejka*
Dort von oben zum Himmel stieg ein-

nuva lūlatši hatej naugeñka na sa
por Vögeln allen von Vater war wo Onkel

27. Ältere Schwester *Saṃmá*¹ stieg nun das Flußufer aufwärts. Dort nahm sie ihre Umhängetasche ab und legte sie hin. Da ergriff *Niudlue* die Tasche der Schwester *Saṃmá*, besah sie und spielte mit ihr. Ein zweites Mal legte Schwester *Saṃmá* ihre große Umhängetasche ab und ging fort, worauf Onkel *Niudlue* diese ergriff. Da aber haschte Schwester *Saṃmá* *Niudlue* und ergriff ihn, steckte ihn in ihre große Tasche, nahm diese auf und begann sie fortzutragen.

28. Darauf nahm *Saṃmá* die große Netztasche mit *Niudlue* als Traglast ab und legte sie hin. Als nun Schwester *Saṃmá* weit fortging, steckte Onkel *Niudlue* die Füße (durch die Maschen), zerriß die Tasche, ging heraus und entflohen.

29. Von dort stieg Onkel *Niudlue* zum Himmel empor, der Heimat des Vaters aller Vögel. Das haben die Priester

¹ Diese Bezeichnung hat ein Wesen, das in den Wäldern lebt und *hu, hu, hu* ruft. Man weiß nicht, ob es ein Vogel ist. Doch erscheint es in Frauengestalt. Wer es sieht, wird halb wahnsinnig, worauf es einen wegschleppt.

Niudlue atšapana aikt na māmakuejha
Niudlue zu tun begann so die Priester
guagakud aiki kalta ipakuej yalá háte-
 sagten so Nachricht besteht ist Väter
kuejha nikuagakud.
 diese haben erzählt.

30. *Sa Niudlue nauianka iavejka*

Onkel *Niudlue* zum Himmel stieg empor
nagud hatej nuvalula naujenka guejniki aika
 tat Vater Vögel alle war wo darauf dort
itėj kagi ejtagua na ižauká guejniki mama
 war Jahre neun war darauf Sonne
šejká na hita kuial hátejtši
 dem Raben mit Bohnen herauszunehmen Vaters des
na asava nani Tđikutši
 sie stiegen herab jüngeren Bruders *Tajku* des
hitakalaká gunalé mama šejkaki hita
 Bohnenfelde im darauf Sonne Rabe Bohnen
izgaya akuejniki alitši nagud hatej
 trug darauf sie stiegen empor taten Vater
naujenka.
 war wo.

31. *Guatšigakaj sa Niudlue aigabaŋga*

Darauf Onkel *Niudlue* dieser leer
arlaŋkatėj nagud guakaj hátejha
 selbst kam an tat darauf Vater dieser
mama šejká gamagaša niguá sa Niudlue
 Sonne Rabe tadelte tat Onkel *Niudlue*
hita ikayazá guanalé šalá guakaj mūša
 Bohnen trug nicht getan hatte weil darauf am
avaykualyi mama šejká zabi
 Morgen am folgenden Tage Sonne Rabe stieg ab-
niguá sa Niudlue na hita gayka-
 wärts tat Onkel *Niudlue* mit Bohnen pflücken
kuej nani Tđikutši hitakalaká.
 sollte jüngeren Bruders *Tajku* des Bohnenfeld im.

32. *Mama šejkakuej makejua šin*

Sonne Raben vier pickten
hajki šanavitelyi sáŋkala meizgua atún
 so dem Rücken nach Kopf wandten sahen
alusani makejua šin ašejži šanavi-
 zur Linken vier pickten zur Rechten den Rücken
taka atún aikiģeba ni mama šejkakuej ni
 auf sahen so Sonne Raben
hanašá.
 sie taten.

erzählt, so ist die Nachricht beglaubigt, und die Väter haben es berichtet.

30. Als Onkel *Niudlue* in den Himmel zum Vater aller Vögel gestiegen war, blieb er dort neun Jahre. Danach gingen er und die Sonnenrab en zum Bohnenfelde des jüngeren Bruders *Tajku* herab, um Bohnen für den Vater herauszunehmen. Dann beluden sich die Sonnenrab en mit den Bohnen, und sie stiegen (wieder) zum Wohnsitze des Vaters empor.

31. Onkel *Niudlue* selbst kam leer an; worauf der Vater die Sonnenrab en tadelte, weil Onkel *Niudlue* keine Bohnen getragen hatte. Am Morgen des folgenden Tages stiegen nun die Sonnenrab en und Onkel *Niudlue* (wiederum) abwärts, um von dem Bohnenfeld des jüngeren Bruders *Tajku* Bohnen zu pflücken.

32. Viermal pickten die Sonnenrab en, indem sie den Kopf nach links zum Rücken wandten und hinsahen (um aufzuladen), viermal pickten sie und sahen zur Rechten nach dem Rücken.

33. *Guatšakaj sa Niudlueki ejzua*
 Darauf Onkel Niudlue eins
šin šanavitaka alusani atūñ ejzua šin
 pickte Rücken zum nach links sah eins pickte
šanavitaka asejži atūñ ni sa Niudlue
 Rücken zum nach rechts sah Onkel Niudlue
atšataukd.
 tat.

34. *Aikigeba hanašihin makejua ahuinuej*
 So sie taten vier Bergrücken
mdmatši ahuinuej ni hanašitaukd guejniki
 Sonrie der Bergrücken sie taten darauf
huat mataka nauiañka nitsi ni
 rauschend oben zum Himmel stiegen empor
akuá guatšigakaj sa Niudlueki nitsi-
 sie taten darauf Onkel Niudlue stieg
gažá nigud hiungula muan avá
 nicht empor tat auf dem Wege mitten blieb
nigud.
 tat.

35. *Guakaj nuvalula hatejha mama*
 Darauf Vögel Vater Sonnen
šejká májkala žilian gāka sa Niudlue
 Raben drei vereinigte schickte Onkel Niudlue
arlebikakuej nigud guakaj májkala mama
 begegnen sollten tat darauf drei Sonne
šejká zabi nigud hiuñgulaka sa
 Raben stiegen herab taten dem Wege auf Onkel
Niudlue nagatėj atuakaj ejzuañki alusani
 Niudlue kam sahen darauf einer zur Lin-
gékala sūka hiá ejzuanki asejži
 ken Flügel Spitze sich steckte einer zur Rechten
hiá ejzuane hanki muan tabakala hiá
 sich steckte einer dieser Mitte Brust sich
akuejniki aualitsi hatej nau-
 steckte darauf sie brachten herauf Vater war
geñka aiki ni aualitsigú.
 wo so sie brachten herauf.

36. *Gunguejniki ejtagua hitan kar-*
 Darauf neun Bohnen gingen
salyi guakaj sa Niudlue hatej žakuá
 zu Ende darauf Onkel Niudlue Vater Hemd
ižgakšiša nigud guatšakaj hatejha žakuá
 bat tat darauf Vater Hemd

33. Onkel *Niudlue* aber pickte (nur) einmal und sah dann nach links zum Rücken, einmal pickend sah er nach rechts zum Rücken.

34. So arbeiteten sie vier Sonnenbergrücken lang (d. h. während die Sonne über vier Bergrücken wanderte), dann stiegen sie rauschend zum Himmel empor. Onkel *Niudlue* aber stieg nicht empor, sondern blieb auf der Mitte des Weges liegen.

35. Darauf vereinigte der Vater der Vögel drei Sonnenraben und schickte sie Onkel *Niudlue* entgegen. Die drei Sonnenraben stiegen nun hernieder, und als sie Onkel *Niudlue* auf dem Wege ankommen sahen, stellte sich einer unter den linken, einer unter den rechten Flügel und einer unter die Mitte der Brust und brachten ihn zum Vater empor.

36. In neun (Tagen) gingen die Bohnen zu Ende, worauf Onkel *Niudlue* den Vater um ein Hemd bat. Da sagte dieser zu Onkel *Niudlue*: „Du könntest mir das Hemd verlieren“,

nágitšuížakša guamilakanžd ni sa Niudlue
 mir verlieren du kannst Onkel Niudlue
hátejha akalēgú guakaj migitsuížakša gua-
 Vater sagte darauf dir verlieren nicht
žalikunžd ajkigeba makėjuiža ni sa Niudlue
 werde ich so viermal Onkel Niudlue
hatej. aklaukuñgú guñguakaj uđ ni hatej
 Vater antwortete darauf ja Vater
neigú.
 sagte.

37. *Guejniki sa Niudlue na mama*
 Darauf Onkel Niudlue mit Sonne
šejkakuej na seili asavi niguñgú
 Raben mit alle sie stiegen herab taten
hita kuikakuej nani Taj-
 Bohnen herausnehmen sollten jüngeren Bruders Taj-
kuštejka agatana tuñ akuatšakaj
 ku's Feld auf kamen unten an sahen sie taten darauf
Tajkušbunži arzukeita tuñ guatšakaj sakuej
 Tajku's Tochter kam heraus sah darauf die Onkel
agatanan guane ajžej ni tuñgú.
 herabgekommen waren diese zusammen sah.

38. *Guñguakaj Tajkutsi múnžiha ši*
 Darauf Tajku's Tochter Faden
panguapana nigud ahatejtsi hatú gu-
 zu setzen begann tat ihres Vaters Grundstück dar-
einiki Tajkušvunži nej nigud hugatėjžaka
 auf Tajku's Tochter ging tat Tür zur
tuatėj žaukd.
 sah war.

39. *Naukeñki mama šejkakuej dua*
 Darauf Sonne Raben fielen ein
kalyi tej katúškala salinga ni ia-
 Baum sich setzten Fallenvorsprung alle sich
lakd guatšakaj ši pane sali
 setzten darauf Schlingen ausgespannten alle
agupeingua ni mama šejkakuej atšd sa
 umstürzten Sonne Raben taten Onkel
Niudlue na ajki ni hanašingú nitšiši ejzua
 Niudlue mit so sie taten bis eins
agupeingua maužua agupeingua maigua
 stürzten um zwei stürzten um drei
makėjuiža ka agupeingua ni sakuej hana-
 viermal sie stürzten um die Onkel sie
šataukd.
 taten.

aber Onkel Niudlue antwortete dem Vater viermal: „Ich werde es dir nicht verlieren“, und so sagte der Vater: „Ja.“

37. Darauf stieg Onkel Niudlue und die Sonnenraben herab, um Bohnen herauszunehmen, und kamen auf dem Felde des jüngeren Bruders Tajku an. Während sie sich umsahen, kam die Tochter Tajku's heraus, schaute sich um und bemerkte, daß die Onkel zusammen herabgekommen waren.

38. Da begann die Tochter Tajku's auf dem Grundstück ihres Vaters Schlingen auszu-legen und ging dann zur Tür, wo sie beobachtete.

39. Nun fielen die Sonnenraben ein, ließen sich auf die Bäume nieder, setzten sich auf die Vorsprünge der Schlingen und stürzten alle ausgelegten Schlingen um. Das taten die Sonnenraben und Onkel Niudlue. Einmal, zweimal, drei- und viermal stürzten die Onkel (die Schlingen) vollständig um.

40. *Guatšā iaga nani Tajkuš-*

Darauf auch jüngeren Bruders *Tajku's*
bunži seilī aguyāy pa katū niguā guana-
 Tochter alle waren legte Schlinge tat darauf
lenki mama šejkakuej kauisā Niuálue
 Sonne Raben ihr Onkel *Niudlue*
ākazakua agaveja sa vej malaŋkalyi
 sprachen sagten Onkel lebendig du sei
hátejtši žakuā itšuižakšakuā nagaki uñguéik
 Vaters des Hemd verliere nicht dort
mitakuāñ ialaka balalyi nani niva-
 in die Mitte dich setze du jüngere Bruder dich
kulē hátejtši mitsuižakši nej ni máma-
 trägt fort Vaters des du verlieren wirst die
kuej sa Niuálue akalēká.
 Sonnen Onkel *Niudlue* sagten.

41. *Akalēlalēki sa Niuálue mitakuaka*

Sagten darauf Onkel *Niudlue* die Mitte in
vaka sáñkala tuēñka tej ni ialakā
 Kuh Kopf sah wo sich setzte sich setzte
guatšakaj kalak ši itej ni ši aga-
 darauf Bein Schlinge legte Schlinge setzte
lakā hatej naŋgeñka nejāžalyēka ni age-
 Vater war wo wird nicht gehen er
tsekā guakaj māmakueiki seilī alitši
 darauf Sonnen alle sie stiegen empor
niguā hatej naŋgalyi gueñniki asavažalyēka
 taten Vater war wo darauf sie werden nicht
kagetse niguā nani ma-
 herabsteigen sie tun jüngerer Bruder damit
kušinguakua.
 dich fange nicht.

Niuálue heiratet die Tochter *Tajkus*.

42. *Ajžiniki sa Niuálueki nani*

Darauf Onkel *Niudlue* jüngerer Bruder
Tajku naŋgeñka avā niguā guakaj nāniha
Tajku war wo blieb tat darauf jüngerer
hañ gala išua nuvakalatši
 Bruder dieser alle Federn zog aus für die Festgeräte
neigaŋka tunguā ejtsuižan gala išua mū-
 alle dienlich sah einmal Feder auszog zwei-
tšuiža gala išua majkutžaki hantši ibu-
 mal Feder zog aus dreimal gut wuchsen
nažā niguā.
 nicht taten.

40. Darauf legte die Tochter des jüngeren Bruders *Tajku* alle vorhandenen Schlingen (von neuem). Da redeten die Sonnenraben ihren Onkel *Niudlue* an und rieten ihm: „Onkel, sei vorsichtig, verliere nicht das Hemd des Vaters und setze dich nicht dort auf die Mitte (der Schlingen), sonst nimmst dich der jüngere Bruder mit, und du verlierst des Vaters (Hemd).“ So sprachen die Sonnen zu Onkel *Niudlue*.

41. Nach diesen Worten setzte sich Onkel *Niudlue* mitten (in eine Schlinge), wo er den Kopf einer Kuh [als Köder (?)] sah, stellte die Beine in die Schlinge, die sie gelegt hatte, und ging nicht mehr zum Vater. Alle Sonnen stiegen nun zum Vater empor und kamen nicht mehr herab, damit sie der jüngere Bruder nicht fange.

42. Onkel *Niudlue* blieb bei dem jüngeren Bruder *Tajku*. Dieser zog ihm alle Federn aus, da er sah, daß sie für die Festgeräte dienlich waren. Einmal, zweimal und dreimal zog er ihm die Federn aus. Da wuchsen sie nicht mehr gut.

43. *Guatsakaj nani Tajkušbunži*

Darauf jüngeren Bruders *Tajku's* Tochter
na hurlē nukavējn yaúká Tajkuha éjtsuiža
 spielte nur war *Tajku* dieser einmal
tuñ mútsuiža tuñ máikuža tuñ.
 sah zweimal sah dreimal sah.

44. *Guatajkajniki abunži gamagaša*

Darauf seine Tochter tadelte
niguá nabunži nuvanzá narveja šibálá aka-
 tat meine Tochter Vogel ist mir sage du doch sagte
lēguakaj arzē hatej nuvanzá ni Tajkušbunži
 darauf ja Vater Vogel ist *Tajku's* Tochter
nejgú ajki ni ahatej akiaukuñgú.
 sagte so ihrem Vater antwortete.

45. *Guñguejniki atšuižaki nani*

Darauf einmal jüngerer Bruder
Tajku abunži maša nuvá tuá valay-
Tajku seine Tochter ließ Vogel besorge du
kalyí akalēšinki tejži nej aséua
 sagend die Pflanzung in ging seiner Frau
na nani Tajku atšá.
 mit jüngerer Bruder *Tajku* tat.

46. *Guejniki huqva zejnka aséua*

Darauf Bergrücken den Punkt auf seiner Frau
na ižanika tuñ niguá guatsakaj abunži
 mit gelangte sah tat darauf seiner Tochter
na sa Niuálue na ižgakaunē akuánekuej
 mit Onkel *Niuálue* mit einander begleitet habende
ahurlēgatej ni tuñgú guñguakaj aséua na
 sie spielten sah darauf seiner Frau mit
ižgaveja agui nuvá tuj mibunži nuvá
 sich sagten wohlان Vogel sieh deine Tochter dem
na hurlē naukatej tu naska miási
 Vogel mit spielt ist sehe ich selbst wo
nuvá tuñkú ajnki sa Niuálue tu naska
 Vogel sehe ich dort Onkel *Niuálue* sehe ich selbst
ni nani Tajku na aséua na
 jüngerem Bruder *Tajku* mit seiner Frau mit
ajki ni iškalgú.
 so sich sagten.

47. *Guatšigakaj nani Tajkuš-*

Darauf jüngeren Bruders *Tajku's*
bunži na sa Niuálue na tukualyi alay-
 Tochter mit Onkel *Niuálue* mit Bache im waren
guejniki alak ahú sa Niuálueki nu-
 darauf kamen sein Haus Onkel *Niuálue* Vogel

43. Die Tochter des jüngeren Bruders *Tajku* spielte ausschließ-lich (mit dem Vogel). Das beobachtete *Tajku* einmal, zweimal und dreimal.

44. Darauf tadelte er seine Tochter, indem er sagte: „Meine Tochter, sage mir doch, es ist ja ein Vogel.“ — „Ja, Vater, es ist ein Vogel“, antwortete *Tajku's* Tochter ihrem Vater.

45. Darauf ließ jüngerer Bruder *Tajku* seine Tochter dieses Mal in Frieden, und indem er nur sagte: „Sorge für den Vogel“, ging er mit seiner Frau in die Pflanzung.

46. Als er und seine Frau zu einer Stelle des Bergrückens gelangt waren, schauten sie aus und sahen, wie ihre Tochter und Onkel *Niuálue* zusammen spielten. Da sagten jüngerer Bruder *Tajku* und seine Frau zu einander: „Sieh' den Vogel; ich sehe deutlich, wie deine Tochter mit dem Vogel spielt.“ — „Wo sehe ich einen Vogel! Ich sehe dort deutlich Onkel *Niuálue*.“

47. Die Tochter des jüngeren Bruders *Tajku* und Onkel *Niuálue* badeten im Bache, kamen dann nach Hause, Onkel *Niuálue* verwandelte sich (wieder) in einen Vogel, und die Tochter

valək niguṅgú guṅguejniki hūvini naniš-
wurde tat darauf Zimmer im des
búnžiha ajni maiķa niguṅgú.
jüngeren Bruders Tochter diese dort bewahrte tat.

48. *Guatauguenki ahatej Taiķu na*
Darauf ihrem Vater Taiķu mit
ahava na agatana tejži
ihrer Mutter mit kamen unten an in der Pflanzung
alauguejni ni akuṅgú ajžiniki abunži
sie waren darauf sie taten darauf seine Tochter
ikaŭla árłuka nuvā zaṅguē akalēguakaj
rief fragte Vogel hat gefressen sagte darauf
zažalā hinak zažemalō akalēguakaj
frißt nicht weshalb frißt er dir nicht sagte darauf
ška hinak skaj zažā hantšivēj
ich weiß nicht weshalb etwa frißt nicht gut
nuķši aj šalaki nakulaguā tuakāñ.
fürwahr dieses schlecht ist nicht mir bringe um zu sehen.

49. *Arvejguakaj akula niguṅgú guṅ-*
Sagte darauf brachte tat darauf
guakaj nānihan guka tuñ guṅguej-
jüngerer Bruder dieser nahm sah darauf
niki abunži árłuka hinak gala ibunažē
seine Tochter fragte weshalb Federn wachsen
malō akalēguakaj ška hinak galan
nicht dir sagte darauf ich weiß nicht warum Federn
ibunaki skajndā hinak zažemalō ška
wachsen nicht etwa warum frißt dir nicht ich
hinak zakindā nabunži ma nuvā
weiß nicht warum frißt nicht meine Tochter du Vogel
gala ibunguakl zašaki nalaši-
Federn wachsen läßt nicht fressen läßt nicht bist du
valā ni akalēgú.
sagte.

50. *Guṅguejnižiniki nuvā na abunži*
Darauf dem Vogel mit seiner
na hūvini huakalia niguṅgú ajži-
Tochter mit Zimmer ins schloß ein tat darauf
niki hugatejža makejntava guķséj aķhiu
Tür an vier Seiten Feuer legte
pulakāñ niguṅgú.
damit sie verbrennen tat.

51. *Asanžiniki múnžiha zula abéjžišči*
Vorher Frau diese Samen Kürbis von
monķū zula hita zula inži zula zula
Kalebasse Samen Bohnen Samen Juka Samen Samen

des jüngeren Bruders *Taiķu* ver-
wahrte ihn dort in einem Zimmer.

48. Als ihr Vater *Taiķu* und
ihre Mutter vom Felde, wo sie
gewesen waren, herabgekom-
men waren, rief er seine Tochter
und fragte sie: „Hat der Vogel
gefressen?“ — „Er frißt nicht.“
— „Weshalb frißt er nicht?“,
fuhr er fort. — „Ich weiß nicht,
weshalb er nicht frißt.“ — „Es
ist gut, das ist fürwahr nicht
schlecht. Bringe mir (den Vogel),
um ihn zu besichtigen.“

49. Nach diesen Worten
brachte sie ihn, und der jüngere
Bruder nahm ihn und beschaute
ihn. Dann fragte er seine Tochter:
„Weshalb wachsen die Federn
nicht?“ — „Ich weiß nicht, warum
die Federn nicht wachsen.“ —
„Warum frißt er nicht?“ — „Ich
weiß nicht, weshalb er nicht
frißt.“ — „Meine Tochter“, sagte
er, „du läßt dem Vogel die
Federn nicht wachsen, du läßt
ihn nicht fressen.“

50. Darauf sperrte er den
Vogel und seine Tochter in ein
Zimmer ein und legte an der
Tür und an den vier Seiten
Feuer an, damit sie verbrannten.

51. Vorher aber hatte die
Frau Samen von Kürbis, Kale-
basse, Bohnen, Juka und alle
übrigen Samen in ihrem Hemd

nala múnžiha seǎli ǐzgáyan žiža surlyl
alle Frau diese alle bewahrte dem Leib unter
žakualyi atšanatěj.
Hemd im tat.

52. *Naukeňki ahátejha geǎ itej*
Darauf ihr Vater dieser Brennholz legte
guakaj aǐni itejtěj alaŋgueňki husankalaka
darauf darin waren darauf Hausdach ganz
ǐzgatsina atšakaj sa Niuálue asěua
stürzte ein darauf Onkel Niuálue seiner Frau
na aǐka agazakejta akuňguejini zula nanga
mit dort gingen heraus darauf dem Samen mit
matǎň hui sa Niuálue žejngú neǐnalguě
oben husch Onkel Niuálue ging ging darauf
Harvaška ni akhiengú.
in Harvaži ging nieder.

53. *Guňguejini asěua aǐnka itej*
Darauf seine Frau dort setzte hin
ejtáguakaj siziěkalě guňguejininá ahuěz-
neun nach Sperber wurde darauf seines Schwieger-
gui Tajkutši hukala akhiěna niguňgú
vaters Tajku's dem Haus auf ließ sich nieder tat
atšinguejniki kala surlyi nǎkui ahuězguiha
darauf das Stroh unter floh sein Schwieger-
tuinguakua ni atšingú.
vater dieser damit sehe nicht tat.

54. *Atšinguejniki mǎša avaukuályiki*
Darauf am Morgen am anderen Tage
ahuězgui Tajkuha nial nej guanal-
sein Schwiegervater Tajku dieser suchen ging darauf
guě arzalažǎ niguá guňguakaj asěuaha
traf nicht tat darauf seine Frau diese
arveja sa Niuálue nalaki ni ǐskalěgú.
sagte Onkel Niuálue ist nicht sich sagten.

55. *Guňguejini abaša maukuej nani*
Darauf am Morgen wiederum jüngerer
Tajku nial nej guanalgueňki kala
Bruder Tajku suchen ging darauf Stroh
zan dua tuňguakaj nak asěua arveja
nur einsank sah darauf kam seiner Frau sagte
sa Niuálue žalá kala surli kaba nejn
Onkel Niuálue war dem Stroh unter schlief tat

unterhalb des Leibes verwahrt.

52. Als ihr Vater Feuer angelegt hatte, stürzte das Dach des Hauses ein, während sie darin waren. Da ging Onkel Niuálue mit seiner Frau dort (durch die Öffnung) heraus, flog — husch — mit dem Samen in die Höhe und ließ sich in Harvaži nieder.

53. Dort setzte er seine Frau ab, verwandelte sich nach neun Tagen in einen Sperber und ließ sich auf dem Hause seines Schwiegervaters Tajku nieder. (Von da) floh er unter das Stroh, damit ihn sein Schwiegervater nicht sehe.

54. Am Morgen des folgenden Tages ging sein Schwiegervater Tajku ihn suchen, fand ihn aber nicht. Seine Frau aber sagte: „War das nicht Onkel Niuálue?“

55. Am anderen Morgen ging jüngerer Bruder Tajku ihn wiederum suchen und sah nur das niedergedrückte Stroh. Da kam er seiner Frau sagen: „Onkel Niuálue war da und hat unter dem Stroh geschlafen.“ So sprachen sie zueinander.

¹ Die Savanne im Tal des Harvaži, der östlich vom Berge Chirua in den Rio Dibulla mündet. An der Quelle ließ sich Niuálue nieder, weiter unterhalb ist der Wohnsitz Tajku's.

žarlá ni izgavejngú izgavejnguejniki kakui-
 war sich sagten sich sagten darauf sie ver-
žan guanetėj nuka ni alaügú.
 gaßen taten nur sie waren.

Dann hatten sie die Sache voll-
 ständig vergessen.

Niudlue legt eine Pflanzung an und tötet *Tajku*.

56. *Guđtsakaj sa Niudlueki Harvaška*
 Darauf Onkel *Niudlue* in *Harvaži*
maša guņguejniki nauianka iavejka nuva-
 ließ darauf zum Himmel stieg empor Vögel
lula hatej naugeňka žakuá akavaňkal ni
 Vater war wo Hemd zu bewahren
nitsigú guatšigakaj žakuá muštava
 stieg empor darauf Hemd auf beiden Seiten
suka ipula husáňkalaka arzukejša guane
 Spitze verbrannt Hausdach im hindurchkam tat
ni ahatej ulavígú.
 seinem Vater brachte einem.

57. *Guņguakaj hátejha ákalē žakuá*
 Darauf Vater dieser sagte Hemd
na yauka muštava guámale tui
 mir verbrennen auf beiden Seiten tatest du siehst
ajki malakualyēkanžá nagitsuižakša makua-
 so du mir tun wirst mir verlieren du wirst
lyēkanžá mivejažalgukú ni sa Niudlue
 sagte ich dir nicht Onkel *Niudlue*
ahátejha akalēgú guakaj ahatej
 sein Vater dieser sagte darauf seinem Vater
ákiu migitsuižakšaža gugē tuavalē
 antwortete dir verlor nicht tat (ich) siehst du
akalēguakaj ahátejha ákiaŭ amarlagúň
 sagte darauf sein Vater antwortete so tat
uáua uáua.
 ja ja.

58. *Akalēguejniki sa Niudlue ejtar-*
 Sagte darauf Onkel *Niudlue* neun
lyui ižauguejniki zabi naganá asēua
 Tage war darauf stieg herab tat seine Frau
naugalyi guejnizinihi hibalēgapana tej
 war wo darauf zu arbeiten begann Feld
gaŭapana na sa Niudlue ajki atša-
 anzulegen begann Onkel *Niudlue* so zu tun
pana tejgeba su makejua ni tej gaŭngú
 begann Feld Monde vier Feld machte
asēua na.
 seiner Frau mit.

56. Nachdem Onkel *Niudlue* (seine Frau) in *Harvaži* gelassen hatte, stieg er zum Himmel zum Vater der Vögel empor; um das (geliehene) Hemd zur Aufbewahrung zu geben. Das Hemd war auf beiden Seiten an den Enden verbrannt worden, während er zum Dach des Hauses herauskam. So trug er es (nun) zu seinem Vater.

57. Da sagte der Vater zu Onkel *Niudlue*: „In der Tat hast du mir das Hemd auf beiden Seiten verbrannt. Sagte ich dir nicht, daß du es mir verlieren wirst?“ — Darauf antwortete er seinem Vater: „Du siehst, ich habe es dir nicht verloren.“ — „Ja, ja, so ist es“, antwortete sein Vater.

58. Nach diesen Worten blieb Onkel *Niudlue* neun Tage dort und stieg dann zu seiner Frau hernieder, worauf er zu arbeiten und ein Feld anzulegen begann. In vier Monaten legte er zusammen mit seiner Frau die Pflanzung an.

59. *Aiki atšatauguejini kagi makejuakaj*

So tat darauf Jahren vier nach

sa dinšáj hiuñgula gayal ákalē guakaj
Onkel Ameise Weg zu machen sagte darauf*dinšáj hiuñgula gayapana niguá gayi*
Ameise Weg zu machen begann tat machend*ahuézugui naugenka yañka ni sa*
sein Schwiegervater war wo bis dort Onkel*dinšáj hiuñgula kaungú guakaj sa Niudlue*
Ameise Weg machte darauf Onkel Niudlue*asá dinšáj inži kaj manta kaj*
seinem Onkel Ameise Juka Blätter Banane Blätter*suzukala kaj nyama kaj gákuej lula*
Malanga Blätter Name Blätter Gewächse Arten*nálatši kaj majkal ákalē ahuézuguitši*
allen von Blätter zu bringen sagte seines Schwie-*tejža ni sa Niudlue asá*
gervaters an die Seite Onkel Niudlue seinem Onkel*dinšáj ni akalēgú.*

Ameise sagte.

60. *Guñguakaj nani Taijkuha*

Darauf jüngerer Bruder Taijku dieser

tuñ guejini sa dinšajšúñgula hiuñgula
sah darauf Onkel Weg der Ameise Weg*gaynálgué atšutža na Taijku ahuázi*
gemacht hatte einmal kam Taijku sein Schwieger-*naugēñ niguá mižal ajšiniki ejtagua*
sohn war wo tat zu wandern darauf neun*natual malakalyi ni sa Niudlue ahuez-*
mich sehen du komme Onkel Niudlue seinem*gui akalēgú akalēguakaj uá guñ-*
Schwiegervater sagte sagte darauf ja darauf*guejini nak naguand asēua naugēñ guakaj*
kam tat seine Frau war wo darauf*nejaklŋgeba.*

ging nicht.

61. *Nauguejini abiguakaj nani*

War darauf acht nach jüngerer Bruder

Taijku asēua na nej ahuázi nau-
Taijku seiner Frau mit ging sein Schwiegersohn war*galyi na atšanalá aŋka nej toān itsej*
wo tat dort ging Dunkelheit wurde*dúlakšihi munitsei guñguakaj ahuá-*
sich unterhielten es wurde Tag darauf sein*ziha mšakaj gákuej salyi*
Schwiegersohn dieser am Morgen Gewächse alle

59. Vier Jahre danach be-
fahl er dem Onkel Ameise, einen
Weg anzulegen. Darauf begann
Onkel Ameise einen Weg an-
zulegen und führte ihn bis
zur Wohnung seines Schwieger-
vaters. Dann trug Onkel Niudlue
seinem Onkel Ameise auf, Blät-
ter von Juka, Bananen, Malanga,
Name und von allen Arten von
Gewächsen zu seinem Schwie-
gervater zu bringen.

60. Als jüngerer Bruder
Taijku (die Blätter) sah und der
Onkel den „Weg der Ameise“
angelegt hatte, wanderte einmal
Taijku den Weg entlang zu sei-
nem Schwiegersohn, worauf On-
kel Niudlue seinen Schwieger-
vater einlud: „Besuche mich in
neun (Tagen).“ Darauf (ant-
wortete dieser): „Ja“, ging aber
zu seiner Frau und machte sich
nicht auf den Weg.

61. Nach acht (Tagen) aber
ging jüngerer Bruder Taijku mit
seiner Frau zu seinem Schwie-
gersohn. Bei Anbruch der Dun-
kelheit kam er an, sie unter-
hielten sich bis Tagesanbruch,
dann belud sie sein Schwieger-
sohn am Morgen mit allerhand
Früchten, mit Bananen, Juka-
stärke und mit Früchten aller

ikaua manta inži naysu gākuej lula nala
 lud auf Bananen Juka Stärke Gewächse Arten alle
salyi ikauan gāka niguá gueiniki arveja ni
 alle lud auf schickte tat darauf sagte
vaputéj kaiga neja balalyi ákalē.
 du verbrennst dich jetzt gehe du sagte.

62. *Guatšariaga zavi niguá asēua*
 Darauf stieg herab tat seiner Frau
na guanaleñki tej mitakuan mej zabatéj
 mit darauf im Feld mitten nur herabstieg
naukeñki ahuazi na abunži
 darauf seinem Schwiegersohn mit seiner Tochter
na Niúdlue sēua na tej kajža mej
 mit Niúdlue der Frau mit Feld Rande am nur
gej iatej tej pulakāñ ni akuá
 Brennholz sie legten Feld daß verbrenne sie taten
gunaleñki nani Taiju asēua na
 darauf jüngerer Bruder Taiju seiner Frau mit
tej mitakuan huézugui gagi
 im Feld mitten Schwiegervater Schwiegermutter
iskayauka Niúdlue asēua na ni akuá
 verbrannten Niúdlue seiner Frau mit sie taten
na duéjvakuejha ni akuagakuá.
 die Alten sagten.

Art und schickte sie fort, sagte aber: „Geh jetzt nicht, du verbrennst dich sonst.“

62. Trotzdem stieg er mit seiner Frau abwärts, aber als er nur bis in die Mitte des Feldes herabgekommen war, legten sein Schwiegersohn und seine Tochter, Niúdlue's Frau, am Rande des Feldes Feuer an, um die Rodung abzubrennen. Da verbrannte Niúdlue und seine Frau den jüngeren Bruder Taiju mit seiner Frau, seinen Schwiegervater und seine Schwiegermutter, mitten auf dem Felde. Das haben die Alten berichtet.

(Fortsetzung folgt.)



Songs in Lepanto Igorot as it is spoken at Bauco.

By MORICE VANOVERBERGH, a Belgian Missionary, C. I. C.

(Continuation.)

Dain 43.

L.: *Danúm ed natakbúgan,
laylayógen búgan,
si et kanán wígan:
dey ta énak ibuátan
egénmo kinoldóan.*

B.: *Bakuáek din kawitan,
ta énta mendaddad-án,
éyak iwinwinisan
aw din winis din wígan.*

L.: *Inés kombabatan,
iddánko kalawittán.*

L. and B.: *Gedanénda kanó ed kala-
et éna kankanán: [wittán,*

L.: *Dey ta éyak ibuátan,
ta énta ideglán
tabáko si inélan.*

L. and B.: *Gindánda ed bun-dyan.*

B.: *Dey kad ta énta yilléndn
illéndn ed bun-dyan,
ta éyam ibuátan.*

L.: *Angéy adí ay búgan,
dey ta éyak ibuátan,
tan menlubuátta kaba-
baian,
éyam iwinwinisan
aw san winis wígan.*

B.: *Intó et bakén kay man,
ta éyak iwanwán
sik-á kalalakían.*

M.: The water at Natakbugan,
Bugan lets it down,
and then Wigan says:
I help up [rice].
your load consisting of
W.: I take the cock,
and we go,
I follow
Wigan's steps.

M.: Hollo, siéster,
I go to Kalawittan.

M. and W.: They go, they say, to Ka-
and he says: [lawittan,

M.: There, I help down your
and let us smoke [load,
strong tobacco.

M. and W.: They went to Bun-ayan.

W.: There now, let us take a rest
in the resting place at Bun-
ayan,
and help up my load.

M.: That is all right, Bugan,
there now, I help up your
let us go on, sister, [load
follow
Wigan's steps.

W.: Why not,
I tell all about
you, brother.

L. and B.: *Gindánda ed nagpakán,
aw yan kanán wígan:*

M. and W.: They went to Nagpakan,
and Wigan says:

¹ This song relates a story, which may be found more or less in the *ayyén*-song, where it takes the form of an invocation; sometimes the speech of Wigan and Bugan is related, sometimes their doings.

- L.: *Dey ta éyak ibuátan*
egénmo ay kinoldóan,
ta énta idegláan
sin gaydús di illenán.
- B.: *Intó et bakén kay man,*
ta énta ilinónan,
tay nay ay maag-agáwan.
- L. and B.: *Yan osdónanda ed wan-*
wán.
- L.: *Dey ta éyak ibuátan,*
inés kombabaian,
ta mennomó sin dánan.
- L. and B.: *Uméyda sin illenánda ed*
wanwán.
- L.: *Dey ta éyak ibuátan,*
ta énta idegláan.
- L. and B.: *Aw yan osdónanda ed*
dalikán.
- L.: *Siá nen san énta umeyán.*
- L. and B.: *Bannénda ed kadatáyan.*
- L.: *Dey ta énta idegláan,*
mendegláta búgan.
- L. and B.: *Menlubuát ay mapán,*
dinmánda ed kabulawán.
- B.: *Mamúatka ay wigan,*
ta nay ay nabbáy san
dánan.
- L.: *Intó et bakén kay man,*
nabámosta ay mendán.
- L. and B.: *Kalkali din búgan,*
sinakiátlda ed deppáyan.
- M.: There now, I help down
your load consisting of rice,
and we shall have a smoke
in the resting place.
- W.: Why not,
let us seek shelter,
as it is daytime now.
- M. and W.: They look toward Wang-
wang.
- M.: There now, I help it down,
hollo, sister,
as we have gone far enough.
- M. and W.: They go to the resting
place at Wangwang.
- M.: There now, I help it down,
and we shall have a smoke.
- M. and W.: And they look toward Da-
likan.
- M.: That is where we should go.
- M. and W.: They walk on the *banen* at
Kadatayan.
- M.: There now, let us have a
smoke,
let us have a smoke, Bugan.
- M. and W.: They prepare to go, [wan.
and stood facing Kabula-
W.: Help it down, Wigan,
I am tired of walking.
- M.: Why not,
we have walked far.
- M. and W.: Bugan talked,
when they walked up to-
ward Deppayan.

L.: *Eg-án man eg-án,
bayáw si énta dummánan,
angéy et adí ay búgan,
ipanpanók din dánan.*

B.: *Intó et bakén kay man,
dának et twinwinisan
din mandán ed kapayá-
wan.*

L.: *Siá san énta iddán,
inés kombabatan.*

B.: *Intó et bakén kay man!*

L. and B.: *Demanénda sana kanka-
nán.*

L.: *Énta idegláan,
tay nay ay nalintalintán.*

B.: *Intó et bakén kay man,
ta sak twinwinisan
sik-á kalalakían.*

L. and B.: *Sinakiátta ed demdema-
nán.*

L.: *Énta kad idegláan
tabáko ay pappápan.*

B.: *Iddánta ed ponadán.*

L.: *Énta kad il-illénán
yan énta idegláan,
ya dánta osdónan.*

B.: *Taniádem kad ay wígan,
san énta iddán.*

L. and B.: *Uméyda kanó ed palas-án.*

L.: *Siá nen san énta manyán,
kaliplípa ed kugában.*

L. and B.: *Paytóken din wígan
ay bayáw din dagum-ian,
yan paytóken búgan
ináyan san agugupán.*

M.: We keep on,
walking,
that is enough, Bugan,
I go first.

W.: Why not,
then I shall follow
the one that goes to Ka-
payawan.

M.: We shall go there,
hollo, sister.

W.: Why not!

M. and W.: They stand facing it and
he says:

M.: Let us have a smoke,
we are covered with trans-

W.: Why not, [piration.
then I shall follow
you, brother.

M. and W.: They went up to Demde-
mangan.

M.: Let us have a smoke
of tobacco to puff at.

W.: Let us go to Pongadan.

M.: Let us rest
and have a smoke,
and then we shall look out.

W.: Look up please, Wigan,
and see whither we shall go.

M. and W.: They go, they say, to Pa-
las-án.

M.: It may be there we shall
pass the night,
its roof has been thatched
yesterday.

M. and W.: Wigan comes down
in the dagum-ian,
and Bugan comes down
through the smoke-hole.

B.: *Ta éyam bayáw iddán
egénmo kinoldóan.*

W.: Bring [rice.
your load consisting of

L.: *Bokatám san kagában,
ta iguák nan kawítan.*

M.: Open the hen-house,
I shall put the cock in it.

B.: *Ilám pay nan menpanán,
ta éyam ibuságan
nan kanén di mensugál,
ta síam palubúsan.*

W.: Look at the one that offers
the sacrifice,
and give the best kind
of food to the singers,
and then let us go.

L. and B.: *Aw ya sida mendán
sin baýda 'd taklípan.*

M. and W.: And then they go
to their house at Taklipan.

L.: *Duánam idawísan
kawítan bugawísan.*

M.: And roast
the cock. [sacrificing it.

B.: *Ya dalúsmo siglútan.*

W.: And charm the spirits by

L.: *Tay sánga ay nanúnan
san énam indawísan.*

M.: There he went
the one you roasted.

Dain 44.

L.: *Alín danúm ed pakdá,
naibién si poóna,
mendagdágas lalawá.*

M.: The water at Pakda,
its source is dammed, [ally.
it does nothing but flow continu-

B.: *Mendagdágas lalawá.
ud tay maid poóna.*

W.: It does nothing but flow continu-
because it has no source¹. [ally,

L.: *Tinúdakda s' attéba
aw san danúm ed pakdá.*

M.: They used *atteba*-wood for a
in the water at Pakda. [spout.

B.: *Nanam-amsánda s' enná,
enná ay kabenbeniá.*

W.: They bathed the child in it,
the new-born child.

L.: *Nanam-amsándan sik-á,
angáy ay sináadna
san baéyna ed gagáwa.*

M.: You are the bathing place,
he has built
his house at the Middle.

B.: *Angéy ay sináadna
baéyna ya tinablá.*

W.: He has built.
his house made of boards.

L.: *Menseg-án si báana,
mo laydém et uméyka.*

M.: He calls for a servant,
if you like, go.

B.: *Adiák pay mengená,
sik-á san laylaydéna
ibán si badéna.*

W.: I won't go,
he prefers you
for a servant.

¹ There is no hill out of which it spurts.

L.: *Sik-á pay san laydéna,
tay sik-á san nanamtá
si saksák di bünagna.*

B.: *Lasúyka ken kulimbatána,
ay sik-á san wedwedána
ibán si baána.*

L.: *Bakén adi lonaybá,
ay sik-á san mengená,
ay sak pay uáy ay manil-ila
baéyta ay sinapá.*

B.: *Kaásiak dansian,
aw ud mo éyak mandán,
et piludmo ay ináyan.*

L.: *Angéy adi lonaybá,
ay beaném san enná,
ud ta énka mengená
baéy kulimbatána.*

B.: *Angéy adi tet éwa,
ud tay manidundúnka;
ay-ayyéw et sin enná,
ay páat kabenbeniá.*

L.: *Angéy adi lonaybá,
ud et mauáyak isá,
ud san énta binúna,
ud ta énka et mengená
baéy kulimbatána.*

M.: He likes you,
as you know
how to wash his clothes.

W.: You are careless toward Kulimba-
he insists on having you [tanga,
as a servant.

M.: Not at all, girl,
you must go,
and I shall guard
our *sinapa*-house.

W.: How unfortunate I am,
if I go;
you will be shamed.

M.: All right, girl,
let the child down,
and go
to Kulimbatanga's house.

W.: That is enough forsooth,
as you send me;
it is a pity for the child,
entirely new-born.

M.: All right, girl,
I shall take care of that,
of our children,
you, go
to Kulimbatanga's house.

Dain 45.

L.: *Danúm ed malusbó,
tinúdak si bilobló.*

B.: *Nanamsánda si babaló,
babaló ay nasolpó.*

L.: *Petég ay kasobsóbo,
laydém ay lonaybó,
et ényo men-alonsó.*

B.: *Ta ényo men-alonsó!
adiak san babaló.*

L.: *Danúm ed malusbó,
tinúdak si babaló.*

B.: *Nanamsánda si babaló,
babaló ay nasolpó.*

M.: The water at Malusbo,
Biloblo put a spout in it.

W.: They bathed a young man in it,
a strong young man.

M.: Just a young lad,
if you love him, girl,
be married together.

W.: Be married together!
I don't like the young man.

M.: The water at Malusbo,
a young man put a spout in it.

W.: They bathed a young man in it,
a strong young man.

L.: *Petég ay kasobsóbo,
laydém ay lonaybó,
et ényo men-alonsó.*

B.: *Ta ényo men-alonsó,
adiak san babaló.*

L.: *Siá san men-alonsó,
tinonpóam babaló,

ladáyna san andoandó.*

B.: *Uáy san mamananó
san uméyak idóko
baéymi ay sagsagok-ó.*

L.: *Úlay mo kankanányo,
yan siá san mensaynó,
ináyan san babaló.*

B.: *Dak-é kad ta tuman-ó,
ta éyak iloksó
san nenbedbéd di paníó,

bayáw si mendalimanko.*

L.: *Úlay mo kankanányo,
yan éнка nasailó.*

B.: *Úlay mo kankanányo,
yan éyak men-isaynó
manukán si kabáyo.*

L.: *Ay mo pay éнка mapokó,
yan epdáska mensaynó;
auní kud ta ilányo
san éyak manaydaykó,
ay naníud si tinudkó
ay anák di baknóno.*

B.: *Siá et indalásyo
ayyéw et din daydaykó.*

L.: *Binannéymo lonaybó,
ináyan san daydaykó.*

M.: Just a young lad,
if you like him, girl,
be married together.

W.: Be married together!
I don't like the young man.

M.: He should be your husband,
the young man you met through
luck,
cujus membrum virile longissi-
mum est.

W.: The one that handles the *pano*-
is the one I shall bring [stick
to our house, our hut.

M.: Say what you like,
he will go,
the young man.

W.: Wait till cock-crow, [town
and I shall bring in from out of the
the one that has a kerchief as
a headband,
so that he face me¹.

M.: Say what you like,
you will be seduced.

W.: Say what you like,
I shall bring in
the one that throws down a horse.

M.: Even if you have to die,
you have finished going;
wait a moment and see
what I shall sing about,
I who put erect the *tinudko*-jar
in the rich one's child².

W.: Why! you quickened
the singing.

M.: You made linger, girl,
the singing.

¹ So that he be my husband.

² Indecently poetical for: I who married the rich one's child.

Dain 46.

- L.: *Danum ed balas-ian,
adika ilas-ian,
gapés et san lonbían,
et éna inlas-ian
danum ed balas-ian.*
- B.: *Dánka pay tumakgigían
sin benét di gináwan.*
- L.: *Mo maid din lonbían
et egák tumakdán.*
- B.: *Nay pay ek tinmakdán,
ta ipanpanók sin dánan,
ta ek alulónan.*
- L.: *Duám pay takdegán,
ta énta idegláan
basít si balaykán.*
- B.: *Si pay uméy san babái ed abátan,
et éna alulónan.*
- L.: *Énam kad adi takdegán,
ta énta idegláan,
san gaydús di illenán.*
- B.: *Ta ipanpanók sin dánan,
duám pay witwitwítan
san dapán di lonbían.*
- L.: *Énam kad ay takdegán,
ta énta idegláan;
énak bayáw dunaysán,
tay énak nakaláyan
alín bendán di dánan.*
- B.: *Angéy adi kalalakian,
duánka et witwitwítan
ináyan sin lonbían.*
- L.: *Énka kad adi takdegán
ináyan san illenán,
ta éyak nakaláyan
alín bendán di dánan;
sída pay kanó idegláan,
ináyan ed nagpakán.*
- B.: *Angéy adi abé ipikam,
aw ta énta mengeydán.*
- M.: The water at Balas-ian,
do not pass it,
the girl is worth more,
because she-passed
the water at Balas-ian.
- W.: And you are standing
on the bank of the river.
- M.: If there were no girl
I should not step out of the water.
- W.: Now I stepped out,
and I shall go first on the way,
to prepare shelter.
- M.: And then stand,
so that we smoke
a little tobacco.
- W.: Then the woman goes to Abatan,
and prepares shelter.
- M.: Please, stand,
so that we have a smoke,
at the resting place.
- W.: I shall go first on the way,
then follow
the steps of the girl.
- M.: Please, stand,
so that we have a smoke;
how unfortunate I am,
I am deserted
in the middle of the road.
- W.: All right, brother,
follow
the girl.
- M.: Please, stand
at the resting place,
as I am deserted
in the middle of the road;
then they have a smoke, they say,
at Nagpakan.
- W.: All right now, be ready,
so that we go on.

L.: *Osdónanda ed tablaan,*
siáy énta dumagasán.

M.: They look at Tablaan,
there we shall call.

Dain 47.

L.: *Danúm ed namaték,*
tedkém ya mentulínek.

M.: The water at Namatek,
put your finger in it, it is very

B.: *Petég ay laydelaydék,*
bayáw si ay-ayámek.

W.: I like it very much, [cold
and play with it.

L.: *Lamésna san sinbeték.*

M.: It produces one bundle of palay.

B.: *Daké ta tegtegék;*
tegtegék ya sinkatampók.

W.: Let me pound it; [ful of rice.
I pound it and there is one hand-

L.: *Ta iguák san okkáok.*

M.: I shall put it in the *okkaok*-jar.

B.: *Auni ta dumoddók,*
ta siyo pay isuy-úp

W.: Wait until heading time,
and then you may drink it.

L.: *Tugúpek aw ya em isuy-úp*
san danúm di okkáok.

M.: I shall gather it and you will drink
the juice of the *okkaok*-jar.

B.: *Ta wáday kaon-onónak*
sin danúm ed namaték,
aw si kaipunanák,
tan anéy kaásiak.

W.: So that I have a companion
to share the water at Namatek,
one who be near to me,
as I am unfortunate, alas!

L.: *Iné bayáw ay kabsát,*
tan an-angéyka kanák,
daké ta ayoának.

M.: Hollo, sister, [tell you,
you by yourself are sufficient, I
let me take care of you.

Dain 48.

L.: *Natibtibán ay enná,*
ay nanakbát si gayánna,
aw way inpagláusyo sa,
si inméy si kebásna;
ladáynan kamán takkáy,
si pay nabugabúgay,
sína pay ipapaypáy
alín páyus di patnáy.

M.: The child covered with scars,
who carries a spear,
have you seen it pass there,
going on the level road;
ejus membrum virile simile est
plenum pulvere oryzae, [brachio,
et extendit illud
supra partem arcae.

B.: *Si pay nabugabúgay.*

W.: *Plenum pulvere oryzae.*

L.: *Ay mo laydém et uppáy*
ta éyam men-apakláy.

M.: If you like him
marry him.

B.: *Láman láman et uppáy,*
ladáynan kamán takkáy,
gapés maíd apakláy.

W.: The devil take him! [brachio,
ejus membrum virile simile est
it is better to have no husband.

Dain 49.

L.: *Nalipew si nennáyew.*

B.: *Nennáyew si addáyew.*

L.: *Aw yan báwik ed bag-éw.*

B.: *Ay binagtéy di nennáyew;*

ayyéw din pulikewkéw,
inábusmo si id-idew.

L.: *Bdonko ya laklakéw.*

B.: *Daké ta éyak ikibew*
alín tagpéwna ed gandéw.

L.: *Maíd em intibew;*
siá sin egáy mennáyew

si nanyám si laklakéw.

B.: *Étekmo ay katibew,*
ay duák intibew
senétmo ay tinenléw

si yon-áwan ed gandéw.

L.: *Dey pây ek nasáew*
balón di ipayag-éw.

B.: *Siáy em nensinsinanéw*
ináyan sin em inágew.

L.: *Ta sik-á san nanekiéw,*
et dey ek nasáew,
egák sipdúten katibew,
san on di balón di ipayag-éw,

ay nen-ó si tinenbéw.

B.: *Ayyéw din pulikewkéw,*
ay naik-ép di id-idew.

L.: *Maíd em intibew*
si senétko si tinengléw,

siá di egáy nennáyew.

M.: *Nalipew*-timber that shouts aloud.

W.: It shouts aloud at a great distance.

M.: My hut is situated at Bag-ew.

W.: The one that shouts aloud sur-
rounded it with a stone wall;
alas! the chicks,
you have sacrificed them all.

M.: My provisions are *laklakew*-taro.

W.: Let me bring them
to the summit at Gandew.

M.: You have brought up nothing;
to the one that has not shouted
aloud

you brought *laklakew*-taro.

W.: That is a lie, husband,
I brought up
your cooked provisions in a piece
of hollow bamboo
to the summit at Gandew.

M.: There now I have not caught
any young man from Payag-ew¹.

W.: You were vying loitering
every day.

M.: You snatched him away,
and now I did not catch anything,
I have not snatched off, wife,
the head of any young man from
Payag-ew,
with a head that is narrowest in
the middle.

W.: Alas! the chicks,
sacrificed without exception.

M.: You did not bring up
my cooked provisions in a piece
of hollow bamboo;
you gave them to the one that
did not shout.

¹ I have not been able to take any heads.

B.: *Étekmo ay katibew,*
dudk intitibábew
illenán ed gandéw;
maíwed et bumésew¹,
et ek et nasasanéw
aw si kaagedéw,
iné adi kinatibew.

W.: That is a lie, husband,
 I waited with them
 at the resting place at Gandew;
 nobody comes home,
 and I was delayed very much
 for many days,
 hollo, husband.

L.: *Kaásiak katibew,*
ay éyak et namgéw,
aw sin sinkatiágew,
ayyéw et sin ipayag-éw.

M.: How unfortunate I am, wife,
 I have caught nothing
 during one dry season,
 alas! The Payag-ew people.

B.: *Ay-ayyéwka si nalátew,*
ay énka sinmagesagéw,
et kinaláyandaka katibew,
sin balón di ipayag-éw.

W.: Alas! you thin one,
 you were sitting down idling,
 and they left you behind, husband,
 the Payag-ew young men.

L.: *Egáyam et intibew*
sin senétko ay tinenléw,

petkám ay katibew,
ay ináyan si laláki ay mag-éw
ay lagdén si mapedéw;
et egáyam et itibew
sin senétko ay tinenléw,

sin tagpéwna ed gandéw.

M.: You did not bring up
 my cooked provisions in a piece
 of hollow bamboo,
 you loiter, wife,
 with a light-colored man
 really too white;
 and you have not brought up
 my provisions in a piece of hol-
 low bamboo,
 to the summit at Gandew.

B.: *Kaásiak katibew,*
dudk intitibábew
aw si kaagedéw,
iné adi katibew,
dalúska et nasáew,
iné adi kinatibew.

W.: How unfortunate I am, husband,
 I waited with them
 for many days,
 hollo, husband,
 you certainly caught nothing,
 hollo, husband.

L.: *Maíd tinánadko katibew,*
si em intibew
ináyan ed gandéw.

M.: I saw nothing, wife,
 of what you brought up
 to Gandew.

B.: *Maíwed nan mapedéw,*
si ek intitibábew
ináyan si mapedéw;
et sik-d adi katibew,
sin ek intitibábew
ud sin sinkatidgew.

W.: There was no white one,
 so that I should have waited with
 for a white one; [them
 you were the one, husband,
 for whom I waited
 during a whole dry season.

¹ For: *bumésew*.

L.: *Kadsiak katibew,*
ay dalusak et nadsew,
ayyew et sin pulikewkew -
wa ay em inpakewkew,
sin senet ay tinenlew.

B.: *Egdyak pakewkew,*
sin senet kinatibew;
begewka man kinatibew,
si ek itibtibabaw;
et ayyew et sin ipayag-ew,
ay egam alin san ena pagdew,
ay nenbatek si nilaklakew.

M.: How unfortunate I am, wife,
 I have been abandoned;
 ah! verenda tua
 forsan dedisti attrectanda,
 datis provisionibus.

W.: Ea non dedi attrectanda,
 datis provisionibus, sponse;
 on account of you, husband,
 I waited with them;
 alas! the Payag-ew man,
 whose breast you have not taken,
 tattooed with ornaments in the
 shape of *laklakew*-taro.

Dain 50.

L.: *Enka et mendagséy*
ay indyan ken intikgéy,
sin baéyna ed nágey.

B.: *Lagúdak mendeckey*
ay indyan ed nágey,
tay anakta s' pintúgey,
mabainak ay uméy.

M.: Go
 to Intikgey,
 who lives at Nagey.

W.: I should be exceedingly sorry
 if I had to go to Nagey,
 as our children are poor,
 I am ashamed to go.

L.: *Sid danka et uméy,*
tay dey ay mengayúgey,
et enka matagab-éy,
indyan ken intikgéy,
baéyna ed nágey,
ay nenmakán si kamuldley.

B.: *Adiak pay uméy*
sin baéyna ed nágey,
sidy ek alin si ndey,
sin nangén si eyydey,
lalaki ay nabenuéy,
kanég nabino si uéy.

M.: Go anyway,
 as he is calling you,
 and he covets you,
 that Intikgey,
 who lives at Nagey,
 and eats dried sliced camotes.

W.: I won't go
 to his house at Nagey,
 I shall take this one,
 who is dancing,
 a slender man,
 resembling nicely twisted rattan.

L.: *Angéy adi ay angéy,*
sunpém adi lonab-éy,
ta kénka uméy ay uméy,
ta aldém da ndey.

B.: *Auní kud ay duglikey,*
ilám et apéd kadagséy,
sin mangén si eyydey.

M.: That is enough,
 take them alternately, girl,
 as you are going all the time,
 so as to take those ones.

W.: Wait a moment, young man,
 look and he just comes to me,
 the one that is dancing.

L.: *Lasúyka ay lasúy,*
mo ay atéd amám et déey

et matagab-éy,
lakdki ay nabenuéy.

B.: *Kadsiak dingdsey,*
ya nagának si pintúgey,
begéw san éyak eyydey
aw si manná ken ndey.

L.: *Adí pay san madlikey,*
tay epdáska inméy
indyan ken intikgéy,
sin baéyna ed nágey.

B.: *Angéy adí ay angéy,*
ay epdásak nengayúgey
indyan ken intikgéy.

L.: *Ayyéw et nan lonab-éy,*
apéd mataktakgáey,
indyan ken intikgéy,
sin béyna ed nágey.

B.: *Maíd mataktakgáey,*
ay indyan ken intikgéy,
ludékna si ndey.

L.: *Kénka et agiúd lonab-éy,*
mo éñka uméy,
et éñka mamatbátey
sin bagtéyna ay sinikuéy.

B.: *Dakéak et mendagséy,*
losoék sin banék ay attakéy,
ipayápayko ken ndey,
nangén si eyydey.

L.: *Walláw pay nan lonab-éy,*
sumailo si eyydey.

B.: *Et éñka kandn lasúy,*
ildk si ndey,
yan petég matéyak maidekey
san énak panawkawwéy.

L.: *Kandén nan duglika:*
ay ta abé ay ay ta,
ud ay menkúlanta si tegdá,
ud tay petkám et san misa,
misa ed palása.

M.: You are an easy talker,
if your father has become rich
through sacrifices, then
you will be coveted,
by the slender man.

W.: How unfortunate I am,
as I have many poor children,
and my dancing which is the cause
of this one coming to me.

M.: The young man won't,
as you have been going
to Intikgey,
who lives at Nagey.

W.: That is enough,
I have been calling
Intikgey.

M.: Alas! the girl,
she is just breaking into laughter,
through love for Intikgey,
who lives at Nagey.

W.: Nobody breaks into laughter,
through love for Intikgey,
this one is preferable.

M.: Why! you are handsome, girl,
when you go,
and lie in the *at-atoan*-tribunal
along its curved stone wall.

W.: Let me go, [of Job's tears,
I shall take off my hairdress made
and with it I shall beckon to this
who is dancing. [one,

M.: The deuce! the girl,
she is tempting while dancing.

W.: You are an easy talker,
I see this one,
and am just dying of love
to adhere to him.

M.: The young man says:
how is it possible,
we have not enough food,
and you are loitering at mass,
mass on the square.

B.: *Tudli tet éwa,*
ay uméy bumála,
si gábis ay mādama
et éyak ikasiw-á
ud ay mensába si num-á.

W.: It is useful indeed,
 to go out,
 as after a while
 I shall be able also
 to weed the field.

L.: *Siá et ay ta et ay ta,*
naméd mo mawáda si binúna,
et menkúlan si tegdá,
et énta makiaytá.

M.: That is a good one indeed,
 especially as we have children,
 and there is not enough food,
 and we are despised.

B.: *Adika adi men-ága,*
tay mo umálika ed tablá,
et aduadú ay kita
san ek imúla,
et petég matambalá;
et mo umálika ed tablá,
et puminpóka ay mentegdá.

W.: Do not cry,
 if you come to Tabla,
 many kinds
 I shall plant,
 and all of them fruitful;
 and if you come to Tabla,
 you will eat ten times.

L.: *Pay dalús men-ága,*
sin baéyyo ed tablá,
tay dadáma san kastíla,
ay apitalénda san kalgá.

M.: There is reason for crying, how-
 in your house at Tabla, [ever,
 as the Spaniard is very cruel,
 and they are tying up loads.

B.: *Látoñ ay madlika,*
sáyak makisonḍla,
mo wáda di polisiá
ay manná ken sik-á;
ud et adika kaá
ay men-egén si kalgá,
et énka mamalpalanká,
si dáomi aduglika.

W.: It is nothing, young man,
 I shall go and sing,
 If a policeman
 comes to fetch you;
 and they won't be able to take you
 to carry loads,
 and you will be sitting in a chair,
 under our house, young man.

L.: *Angéy ta bokatám*
ay ináyan nan kása,
iné ay galonaybá.

M.: All right, open
 the box,
 hollo, girl.

B.: *Ay kénka nailaká,*
kabanbanókátka si kása,
daninay maálaka
ináyan si polisiá.

W.: You are an easy talker,
 you do nothing but having the
 bok opened,
 and so you have to be taken
 by the policeman.

L.: *Laglāg-ásko tet éwa,*
tan dánka et umága,
nan babásan ay náyda.

M.: It is a trick of mine indeed,
 as you should cry,
 you girls here.

B.: *Ken ága di liwá*
lawá tet éwa,
tay liwá si batáwa.

W.: Crying when singing
 is bad indeed, [yard.
 as we are singing in the house

Dain 51.

L.: *Bilbilígek ed nágey,
paypayonák sin baéy,
baéy ay kasibsibey.*

B.: *Ay kaegiát san baéy,
bagtéyna ya sinikuéy.*

L.: *Téteyna ya gatéley.*

B.: *Danégnan ginaleygéy.*

L.: *Lusónnan pinulinéy.*

B.: *Siá nen tay kodáley.*

L.: *Laslasúyka san danóney,
nenbaéy ed nágey.*

B.: *Menbílín si intikgéy.*

L.: *Sik-á pay di uméy,
nan babásan ay náey.*

B.: *Yan déey pay ay nendagséy
san súlat intikgéy,
et sik-á san madagséy.*

L.: *Iné ay galonab-éy,
sik-á pay san madagséy,
uáyak pay sin gegéney.*

B.: *Massóka pay alókey,
daddaán san gegéney,
tay petég ay menlentéy.*

L.: *Mo' pay énka dumagséy,
iné nan babásan ay náey,
et dakayó san naúney,
tay manánkayo s' págey.*

B.: *Iné ay inalókey,
angéy met énka uméy,
et sik-á san naúney,
sik-á san manmanán si págey,
ay dak pay dinadinásey,
bayáw ay makakkaéy.*

M.: I am walking on the hill at Nagey,
I am looking down upon the
house,
the house whose roof has been
thatched anew.

W.: How very fine is the house,
its stone wall is curved.

M.: Its ladder is made of *gateley*-
wood.

W.: Its palay bundles are small.

M.: Its mortar has only one hole.

W.: Its poorness may be the reason.

M.: It is easy for you who are rich,
and lives at Nagey.

W.: Intikgey calls you.

M.: Go yourself,
you girls here.

W.: There comes
Intikgey's letter,
and you have to go.

M.: Hollo, girl,
go yourself,
I shall take care of the children.

W.: You are pitiless, husband,
the children are very young,
and very feeble.

M.: If you go,
hollo, girls here,
you will be worthy of desire,
as you will eat palay.

W.: Hollo, husband,
that is enough, go,
and you will be worthy of desire,
you will be eating palay,
and I shall be worthy of pity,
working for wages.

L.: *Angéy man adi angéy,
sak uáy san pinúgey.*

B.: *Kaegiát si intikgéy,
uáy sik-á san uméy,
tà éнка duglíkey.*

L.: *Ay ken man les-án lonay-éy,
ay éнка nanatéy.*

B.: *Tayoktókmo alókey,
tay siátak makakkaéy,
sin ukán di danóney,
sa manán san pinúgey.*

L.: *Angéy adi lonab-éy,
ay éнка menpanaéy,
tay éнка man mendudúney.*

B.: *Massóka inalókey,
ináyan ay mamokkéy.*

L.: *Sáyak uáy et angéy,
ay mangawwán sin pinúgey.*

B.: *Angéy adi ay angéy,
bayáw ay énak uméy,
kawwánam et alókey,
ináyan sin pinúgey.*

L.: *Sána tet éwa lonab-éy,
laylaydém si intikgéy.*

B.: *Et sak-én san naúney,
ay manin-ináney,
ay duának pay dinadinásey.*

L.: *Laylayádmó lonab-éy,
ayyéw et din gegéney.*

M.: That is enough,
I shall take care of the children.

W.: Intikgey is very proud,
you should take it upon you to
as you are a young man. [go,

M.: It is beyond your strength, girl,
you are very weak.

W.: You are lying, husband,
as I have to work for wages,
in the fields of the rich,
so that the children may eat.

M.: All right, girl,
just go for a while, [the time,
as you are doing nothing all

W.: You are pitiless, husband,
abandoning me.

M.: I shall be responsible and that
is all,
of taking care of the children.

W.: All right,
I shall go,
take care, husband,
of the children.

M.: There you are, truly, girl,
you are in love with Intikgey.

W.: I am worthy of desire,
resting all the time,
and still I am worthy of pity.

M.: You are in love, girl,
alas! the children.

Dain 52.

L.: *Babái s' maymayúpen,
adi dumendendén
sinán akikid di kamén.*

B.: *Tan adíak laydén
laláki s' nakawáwen.*

L.: *Duák pay menpanasag-én,
san gásat di méten.*

M.: The virtuous woman,
she does not approach
the narrow mat.

W.: I do not like
the gnawed-at man.

M.: And I approach a little,
to give a chance to the child¹.

¹ So that a child be conceived.

B.: *Úlay éнка sumag-én,
dának pay pokkáyen,
ta nay ay adlak laydén
si amaén di méten.*

L.: *Di tan úlay em kanden,
dának pay papakúden
sin úpom ay diplúyen.*

B.: *Úlay mo em kanden,
dan pay madeguawden
din laláki ay mayúpen,
ta say amaén di méten.*

L.: *Siáy, ek an-anióen
laláki ay madeguawden.*

B.: *Adíka madeguawden,
wadwadá si madlikáen,
ay ek laydelaydén,
ay say an-anióen;
linétna dának aplúsen,
punána dak tagndén.*

L.: *Kanám en mendeguáen
laláki ay mayúpen,
dak pay adí laydén
si éna sagsagáen.*

B.: *Úlay em kankanáen,
dak pay en ad-adíen
ináyan san madlikáen.*

L.: *Ayyéw et dána s' lonab-én,
mo ay ek kankanáen,
yan ényo sansanéwen.*

B.: *Siá nen tay liwá si batáwáen,
et apéd kánaen.*

L.: *Énak kankanáen,
tan éнка dumenadenaén.*

B.: *Ek nen dumenadenaén,
et éyak wayaw-áen,
manókda s' kagabáyen,
ya inanák san binmayásen,*

*ta tuáli s' ek inmalian,
laláki ya lonab-én.*

W.: Even if you come nearer,
I shall turn away,
as I do not like
the father of the child.

M.: Say what you like,
I shall take hold [thigh.
of your light-colored and smooth

W.: Say what you like,
he comes
the virtuous man, [child.
and he will be the father of the

M.: I shall take care of
the man that comes.

W.: Do not come,
the young man is preferable,
the one I love very much,
and of whom I am taking care;
his perspiration I rub it off,
his pillow I put it higher.

M.: You say that he comes
the virtuous man,
I do not like
his carrying the child.

W.: Say what you like,
I do not like
the young man.

M.: Alas! those girls,
when I say something,
you are stopping me.

W.: That is because we are singing in
the house yard,
and that is nothing but talk.

M.: I say,
that you are bragging.

W.: Perhaps I am bragging,
and I shall strike up the song,
about the fecundity of their
chickens,
and the children of those that
offer a *bayas*-sacrifice,
so that I did not come for noth-
men and girls¹. [ing,

¹ I shall go and sing at the house where a *bayas*-sacrifice is offered; some songs are invocations in which they ask the blessing of the spirits on their chickens, children, &c.

L.: *Siá sa s' em madeguáen,
et em busaysáyen,
san énda kaganáken.*

M.: Go there then,
and strike up the song,
about their fecundity.

Dain 53.

B.: *Anéy nan pis-úy daná,
kudó éнка maníla.*

W.: Ah! the teasing of these ones,
why! go and see.

L.: *Énka dumenadená,
dánka et matanlá.*

M.: You are bragging,
although an idler.

B.: *Adiak man katanlá,
tan énak ikasiw-á.*

W.: I am not an idler, [time.
as I do two things at the same

L.: *Anéy abé agaagáya,
aw san babásan ay náyda,
madutdútan et kamég púsa.*

M.: Ah! who are you then,
you girls here,
covered with hair, like cats.

B.: *Kudó éнка maníla,
et kamégak saysayyá.*

W.: Why! go and see,
and I resemble an Hibiscus-flower.

L.: *Anéy dadam-ém-na,
tan mo wáda san bumansá,
et sik-á san bumála on-oná.*

M.: Ah! you are saying too much here,
as, whenever somebody offers a
you are the first to go. [sacrifice,

B.: *Sak-én san bumála,
san batáwan di binmansá.*

W.: I go, [offers a sacrifice.
to the house yard of the one that

L.: *Kudó it-itnám san liwliwá,
tan ndey ay sinmísa.*

M.: Why! temperate the singing,
as it is becoming distasteful.

B.: *Ken sumísa lalawá,
mo wáda di bumansá,
et dagúska sumúma.*

W.: Why! it becomes distasteful,
when somebody offers a sacrifice,
you are not lacking at the meals.

L.: *Anéy ay dadámaka,
ay adíka kasuplá,
sin ligeligétko ken sik-á.*

M.: Ah! you are going too far,
not giving yourself over,
when I am laughing at you.

B.: *Ken ligétmo lalawá,
yan layádmó san dadáma.*

W.: Why! you laugh at me,
but your love is without bounds.

L.: *Ay ta abé ay ta,
mo siá di asáwa,
et adíta kasbakasbá.*

M.: What is the matter with her,
if she were my wife,
we won't be satisfied at all.

B.: *Alláw san liwliwán tuná,*

W.: To the devil with the singing of
this one,

*auni kud ta mapat-á,
bayáw et maílaka,
nanangén si seyyá.*

just wait until morning,
and you shall be caught,
you that are singing.

L.: *Adika makaála*
si nanangén si seyyá.
B.: *Auni kud ta mapat-á,*
auni et pasisindek sik-á.

L.: *Kénka nilalaká*
san nantéb nan báka.
B.: *Anéy adí gásatna,*
sin wáda ed dáya;
adika makadla
aw san éna asáwa;
énak man wadwadá,
tan éyak mabenbeniá.

L.: *Wadwadá si inán enná,*
ta kamég duniá.
B.: *Dey man éyak inila*
si inán enná,
et kamég kaliwattá
aw tan peydá san sikina.

L.: *Alláw san pis-úy tundá,*
aw ken éyak maábak.
B.: *Énak man wadwadá,*
kudó énka manila,
kamégak duniá.

L.: *Anéy agaagáya,*
aw san kamég pepá;
auni kud ta mapat-á,
ta sika manila
et énka paabá
aw san edégko ay kamég takbá;
adika makaála
aw ken iná duglika.
B.: *Úlay kankanám sa,*
et aláek sik-á.

L.: *Gapés et si alaská*
si alám ay lonaybá,
ibaybay-ánana sik-á
si ipanánmo ay ballá.
B.: *Adiak si alaská,*
úneyna si nenbádo si lubita,

M.: You cannot catch
the one that is singing.
W.: Just wait till morning,
I shall have you poke the fire.

M.: That is easy talk
to the one that threw down a cow.
W.: Ah! the luck,
of the one that is in the sky;
you cannot get
his wife;
and I am still preferable,
as I am new-born¹.

M.: The mother of the child is preferable;
as she resembles a lady. [rable;
W.: Now I saw
the mother of the child,
and they are like
hyacinth beans, her feet.

M.: To the devil with the teasing of
I shall be the loser. [this one,
W.: I am preferable,
why! come and see,
I resemble a lady.

M.: Who are you then,
you are like a duck;
wait till morning,
and you will see
that you will have me carry you
on my back which is broad;
you cannot catch
the mother of the young man.
W.: Say what you like,
I shall get you anyway.

M.: It is preferable that Alaska
be the one you take, girl,
he shall leave you a part
of his viand that consists in lungs.
W.: I do not like Alaska, [desirable,
the one that wears a black coat is

¹ However fortunate the spirits be, whose wives you never could reach, still I am preferable to them.

*ináyan si maála,
ta siá san naipilmá*

san dáem di batáwa.

L.: *Ken et agiúd dadáma,
ináyan si alaská,
ta punpunanéna sik-á,
sin baéyna ed puá.*

B.: *Ayágam si alaská,
ta un-unúdmó si kalsá;
úlay mo kankanám sa,
yan énak mengená
sin illenánmí ed sána,
aw et losoék sin lammá,
aw ta paypáyak sik-á.*

L.: *Úlay kankanám sa,
et lebbénmo si alaská.*

B.: *Alláw san liwán tuná,

tan ikub-ítko et san alilián tuná,
ta iddánko et sik-á,
tay sinéyepmo damdamá,
sin at-átomi ed tablá.*

L.: *Daétam san lonaybá,

ay adiak makasuplá.*

and worthy of being taken,
as he is the one with whom the
contract has been signed
in the house yard.

M.: But he is exceedingly handsome,
Alaska,
he shall come to you,
he who is living at Pua.

W.: Call Alaska,
and follow him on the road;
say what you like,
I shall go
to our resting place there,
and take off my jacket,
and fan you.

M.: Say what you like,
your duty is with Alaska.

W.: To the devil with the singing of
this one,
I shall put his ghost in my waist
I shall take you with me, [band,
as you ended with dreaming of me,
at our tribunal at Tabla.

M.: It is going beyond all bounds
with the girl,
I cannot get the better of her.

Group II: *Dayyákus*-songs.

The *dayyákus*-songs are ordinary *dain*-songs used only during the *pus-ik*-sacrifices.

Dayyákus 1.

Lakáki: *Bakgénmon aluy-úyan,*

*em inwayawáyan
nasiksíko ay táyan.*

Babái: *Aw et napnó sin súnan.*

Man: Your *bakgen*-basket which is a
large one,
you are strolling with it
through the large curved rice field.

Woman: And it is full of larvas of the
dragon-fly.

L.: *Maid ek tinamtáman
sin nígaymo ay súnan.*

B.: *Étekmo ay duglian,
tay éyak itataanan
nígayko ay súnan.*

M.: I have not tasted any
of those larvas you caught.

W.: You are assuming, young man,
as I have laid by for you
some of the larvas I caught.

L.: *Angéyka s' nanipanpanán,
sin nígaymo ay súnan.*

B.: *Adú nan étekmo ay duglian,
tan adin kagadgad-án
sinwénmon dendenán.*

L.: *Siáy énam pinetkán,
dam et adin lugdman
din num-ám ed dil-isan,
et dey nabalilian.*

B.: *Éyak man ikasiw-án
sin num-ák ed dil-isan,
et dey nagalidgidan.*

L.: *Et-étekmo lonbian,
et dey ay mensédan
balilina 'd dil-isan,
tay énam pinetkán
ud ay maniwaywáyan
bakgénmon aluy-úyan,*

nasiksikóan di táyan.

B.: *Kanégkan lal-óan:
tan mo adlak men-á s' súnan,
et adíkan manán.*

L.: *Adú man na lonbian,
ta éнка et lapisan
binéasko 'd puligan.*

B.: *Dey ay maitotokmán
insamáк ay londáyan,
aw et dagús lumumsán
din éyam buán.*

L.: *Ayyéwka s' alonbian,
lagdénka et si andásan,
iné alonbian.*

B.: *Adúna aduglian,
tan mo adin kagadgad-án
en éнка manán,
adíkan kadeydeypán,
sin nígayko ay súnan.*

L.: *Aytáka s' binistóan,
inés alonbian,*

M.: You ate them all by yourself,
those larvas you caught.

W.: You are very assuming, young
man,
as before the sun has risen high
you will have drawn out some to
cook them.

M.: That is your occupation,
instead of weeding
your field at Dil-isan,
which is full of rushes.

W.: I shall work it at the same time
my field at Dil-isan,
and there now it is weeded.

M.: You are a braggart, girl,
they are ripening
the rushes at Dil-isan,
as you occupied yourself
with strolling around
with your *bakgen*-basket, which
is a large one,
through the large curved rice field.

W.: Why! the reason of it may be this:
if I do not fetch those larvas,
you won't eat.

M.: This is enough, girl,
go and weed
the field I prepared at Puligan.

W.: There they are bearing fruit
the beans I sowed,
and it will certainly get sated
your stomach.

M.: Alas! girl,
you have consumed them all,
hollo, girl.

W.: That is enough, young man,
before sun rises high
you shall have eaten,
without having leisure for sleep-
the larvas I caught. [ing,

M.: What is the matter with you, be-
hollo, girl. [loved,

B.: *Kaisón di ikamán,
duák itataanán
sik-á s' inalúban.*

W.: What can I do,
as I have laid by some of them
for you, husband.

L.: *Ta et éyak kumián
tapín di lonaybán.*

M.: I shall go away
toward the other girls.

B.: *Iné adí ugisan,
sinó pay di nagawián
si éyam kumianán,
iné amán múyan.*

W.: Hollo, husband,
what is the reason
of your going away,
hollo, father of the child.

L.: *Dalúsak man kumián,
si tapín di lonbían,
tay adíak kasduáyan
san énam ikamkamán.*

M.: I shall go away however,
towards the other girls,
as I do not like
your conduct.

B.: *Kaásiak dansían,
kaisón pay di ikkán,
si ek alonbían,
et éyak angoangóan.*

W.: How unfortunate I am,
what can I do,
I, a girl,
who take care of you diligently.

L.: *Dalúsak kumáan,
inés inán múyan,
tan mo wáday nígaymo súnan,
et éyam bobokúdan.*

M.: I shall go away however,
hollo, mother of the child,
because, if you catch larvae,
you take them all for yourself.

B.: *Kaisón pay nan ikkán,
si ek palimdalimdan
sik-á ay ugisan,
egáyak pay tutútan
sik-á ay inugisan.*

W.: What can I do,
I screen
you, husband,
I do not chide
you, husband.

L.: *Dan pay nay éyak kumián,
ta nay éyak il-ilán
dalúsamo ilikudán.*

M.: Now I shall go anyway,
as I see
that you turn your back on me.

B.: *Angéy adí s' angéyan,
ud ay énka kumián,
tay mengaditka dedán,
nay man éyak antípan
kaippugáwmo dedán,
nam-óna man nan múyan,
si ek nasokpútan
ken sik-á inugisan.*

W.: All right,
why! go away,
as you are looking for subterfuges
now I notice [all the time,
your own habits,
there are just children enough,
to let me loose
from you, husband.

Dayyákus 2.

L.: *Dak-é ta gaygáyanmi
san tugín di yamti,
ináyan ay pattoki.*

M.: Let us invite
the camotes from Amti,
the *pattoki*-camotes.

B.: *Ta nayoëm si auni,
ta dalisünam adi
inäyan sin tugimi,
ta mo uméyak manugi,
ya mapnó san takgaki,
siá dának et umáli
bayáw si maauauni.*

L.: *Maseg-ánka pinad-tumi,
ta baginbinam dakami,
ta sunliem ed kosáli,
ya maad-adáy gammiki,
ta idín di umáli
si din uméymi ili;
tugin di nen-illi,
inäyan ta umáli.*

B.: *Aw ya éнка mengeyná,
samán di ipuá,
ta das-ónam imán ta mensináwa
san gaydús di lóa,
ta ilentéyda ed nan-á,
aw ta maadaadá
san samán di itablá,
ta ud tikdák ed maslá.*

L.: *Intó et bakén siá,
tan dalústa umága;
way éyko si baá,
ya innáda si magá,
kudó ya maseg-ánka,
yuddó ed dáya,
ta das-ónam san mûla,
ta lam-ék ya mendeguá
san baknánda ed maslá.*

B.: *Ta mentaúli ud ya
sin inyéymo ay pakdá,
tay innáda si esáy etá,
bayáw ta umálida.*

L.: *Ta éнка sumonála,
intó et bakén siá,
bayáw ta umitnégda
san dad-án di kalsá.*

B.: *Siáy umát sin lumbayá,
aw ta maadaadá.*

L.: *Ta wdday itegdá.*

W.: Coax them after a while,
make multiply
our camotes,
so that, when I go to dig them up,
my *takgaki*-basket be filled,
and then I come back
after a short absence.

M.: Have pity on us, you, our *pinad*-
take care of us, [in-tree,
let the old times come back again,
and the *gammiki*-palay increase,
so that everything come
to our town;
the camotes of the other towns,
let them come.

W.: Come,
you plants from Pua,
be added to ours to have them
on the *loa*-basket, [piled up
let the Nang-a people agree to it,
so that augment
the plants of the Tabla people,
so that I cease going to Masla.

M.: Why not,
as we have to weep;
I went to sell a g-string,
and they took it for nothing,
why! have pity,
Yuddo in the sky,
and increase the plants,
so that it may happen that come
the rich from Masla.

W.: So that they come back
the half-pesos you brought them,
as they took them for one kernel
leth them come. [of rice,

M.: Make everything ready,
why not,
let them try
walking on the road.

W.: May the same happen to the green
so that it increase. [gram,

M.: To have something for dinner.

B.: *Intó et bakén siá.*

W.: Why not.

L.: *Ta wáday isangá
san baknán di imaslá;
bayáw ya maseg-ánka,
ay dappatánmi ed nan-á,
ta ibagbagaánmi sik-á,
ay dappatánmi ed nan-á.*

M.: To have something to present
to the rich from Masla;
have pity on us,
you, our tree at Nang-a,
let us persuade you,
our tree at Nang-a.

B.: *Tan náey ay dadáma,
mo ay sinkalakása,
bayáw et amásenda,
bayáw et maseg-ánka.*

W.: It is too much,
even if there is a whole trunk of it,
they run away with it,
have pity on us.

L.: *Aw ta idín di wáda,
tan way makán san kalsá,*

M.: May there be everything,
so as to have food for those that
are on the road,
and something ready
for the Spaniard who comes.

*ya way maisagána
umáli ay kastila.*

B.: *Tay masaádan et tablá
si baéy di goaldá.*

W.: At Tabla is built
the house of the governor.

L.: *Namnamédta ay duglíka,
ay kásay di kastila,*

M.: We, young men, are of great im-
portance,
as we are the shield of the
Spaniard,
and they are bathed in tears
my eyes.

*et petég ay menlolóa
san éyak matá.*

Dayyákus 3.

L.: *Petkám et san doklán,
iné ay babásan,
mo wáda di bumaskán,
ay énka menlat-ikan,
iné ay nan babásan.*

M.: You dance a long time,
hollo, girls,
when somebody offers a sacrifice,
you go to dance,
hollo, girls.

B.: *Ay kénka pay kalasuyyán
ináyan san babásan,
yan gamgám di baliwán.*

W.: Do not slight
the girl, [yard.
she is the ornament of the house

L.: *Annán bayáw ay annán,
ináyan san babásan,
si bigawmo si besáan.*

M.: Ah! ah!
the girl,
you are longing for a young pig.

B.: *Énka pay gundáyan,
yan ek madomadoklán.*

W.: You are born under a lucky star,
as I am dancing all the time.

L.: *Dey pet ay mabellánan
sin lápisko ed gesán.*

M.: Why! it is full of weeds
the field I cleared at Gesang.

B.: *Adi pay kbellánan,*
tay ek ikasiw-án
ináyan ay menlesán.

W.: It is not full of weeds,
as I also have
drained it with canals.

L.: *Étekmo ay babásan,*
tay nenbaéyan di mágan,
tan adiam iplisan.

M.: You are bragging, girl,
as it is the dwelling place of rats,
and you do not weed it.

B.: *Kaisón di ikamán,*
dan ek ginaludgúdan,
et dey ay men-akbón
san múlak ay labáyán.

W.: What can I do,
I weeded it,
and they are fine and green [ted.
the *labbáyán*-cow pease I plan-

L.: *Étekmo ay babásan,*
ayyew et din ak baklán,
bayáw ay nentekkán,
ay nensáwil si kotibán.

M.: You are bragging, girl,
alas! my sides,
they burst open,
as I had to lift out the *kotiban-*
grass with a crowbar.

B.: *Kaisón di ikamán,*
ud ay énak lumuál
bayáw sin mananáwan,
ay en manikáan
sin ásugmo ed gesán.

W.: What can I do,
as I go out
at daybreak,
to plow
the field you cleared at Gesang.

L.: *Aytáka s' binistóan,*
bayáw ay babásan,
adi pay dumipan
mo mawáda di múyan,
et en maisáman.

M.: What is the matter with you, be-
girl, [loved,
would it not be worse
if there were a child,
and it should get losed.

B.: *Piew adi ay petlán,*
mo mawáda di múyan,
et éyak likdóan
san doklán si bataw-án.

W.: Alas! husband,
if there were a child,
I should quit
singing in the house yard.

L.: *Et nomóna babásan,*
angéy ay likdóam san doklán,
doklán si bataw-án.

M.: That is all right now, girl,
quit dancing now,
dancing in the house yard.

B.: *Auní ta mo wáday múyan,*
ta sáyak adi lumuál
bayáw sin bataw-án.

W.: Wait until there is a child,
then I shall not go out
of the house yard.

L.: *Gapésak et kumián*
si tapín di babásan.

M.: I should better go away
towards the other girls.

B.: *Piew tet éwa desán,*
mo dalúsam gaádan,
et adiak lumuál,
bayáw ay maidoklán.

W.: Alas! indeed, husband,
if you remain though,
I won't go out,
to participate in dancing.

L.: *Tay nay ek il-ilán,*
menkúlan san sayandán.

B.: *Kaásiak dansían,*
tan em ikamán.

L.: *Tay nay ek il-ilán,*
yan adi kasduáyan,
tay em binéas san kalpoán,
kalpoán di lakbayán.

B.: *Angéy tet éwa mo énka kumián,*
kanám et tay dokdoklán
menbegéw si kaikisan.

L.: *Kanég man sulimbégan:*
tay nay ek il-ilán,
yan kamának masukatán,
mo éyak masukatán,
ya ek tainán.

B.: *Kaásiak dansían,*
sinán énam ikamán,
piéw adika kasukatán,
tánonko si banbantáyan
ináyan si katugánan.

L.: *Úlay man mo kankanám,*
kanám et ay dokdoklán,
et mo kamég sinó ta kasían
et egák taynoán
mo intó san em ikamkamán.

B.: *Énka kad iniisipan*
mo éyam kinadim-ásan
sin búnan di kulab-ían
ináyan si nadnádan.

M.: Now I am looking around,
and the children have not enough

W.: How unfortunate I am, [to eat
through your conduct.

M.: Now I am looking around,
I do not like it,
as you grubbed up the shoots,
the shoots of the *lakbayánan*-
cow pease.

W.: All right indeed, if you go away,
you say that the dancing
is the reason of your leaving me.

M.: The reason seems to be this:
I am looking around,
and I seem to be replaced,
if I am replaced,
I shall leave you.

W.: How unfortunate I am,
through your conduct,
alas! you are not replaced,
my duty is to guard
my mother-in-law.

M.: Say what you like,
you will talk about dancing,
if for instance it happened
that I did not know
what you were doing¹.

W.: You know very well
that you fingered
the fruit of the night
in the resting place.

(To be continued.)

¹ You will say that you went dancing, although you were going to meet another man instead.

Über Votive aus Osttibet (Kin-tschwan).

Von Dr. med. REINH. MÜLLER, Harthau, Bezirk Chemnitz.

Unter der ethnologischen Ausbeute der STÖTZNER'schen Sze-tschwan-Expedition 1914 findet sich eine runde, dünne Marienglasscheibe von etwa 6 cm Durchmesser, welche an ihrem Rande von einem schmalen, schwarzen Tuchstreifen eingefasst ist. Sie war an einem Faden gemeinsam mit einem Kha-btags von weißer Farbe und gewöhnlicher Beschaffenheit an einer Statue der Göttin *Kwan-Yin* aufgehängt angetroffen worden. Der Tempel dieser Göttin stand einsam vor Rumi-tschang-ku an der Straße von Moukung¹. Auskunft an Ort und Stelle konnte der genannte Forschungsreisende nicht erhalten und so schrieb er dem Fundobjekt bei: „Sollte wohl Heilung von einem Augenleiden bringen.“ Dieser erste Eindruck legt also die Annahme eines Brillenvotivs nahe und ist wohl so beachtenswert, daß daraufhin nachfolgende Erörterungen berechtigt erscheinen mögen². (Abb. 1.)

Zunächst ist von Bedeutung, daß dieses Fundstück aufgehängt war gemeinsam mit einem Kha-btags. Ein solches, schalartiges Gewebe dient bekanntlich den Tibetern bei Begrüßungen und ähnlichen Begebenheiten als feierliches Angebinde und wird auch besonders den Götterbildern bei Gebeten oder Gelübden vor- oder umgehängt. Aus der gemeinsamen Anbringung kann daher zweifellos auf eine Weihgabe geschlossen werden.

Als Material des durchsichtigen Teiles ist Marienglas wohl deshalb verwendet worden, weil der Tibeter sich solches aus den umliegenden Gebirgen leichter beschaffen, sicherlich aber bequemer bearbeiten kann, als das im Innern Chinas seltene Glas³ oder gar Kristall. Und wenn zur Umrandung nicht das in China gebräuchliche Schildpatt, Metall oder Ähnliches dient, sondern ein schwarzer Tuchstreifen, so mag dies außer auf leichterer Herstellbarkeit, auf der Beschaffenheit derjenigen Brillen beruhen, welche als Landeserzeugnis in ihrer Verfertigung dem Tibeter besser bekannt sind, als eine Fabrikation chinesischer Augengläser. Der Zentralasiate braucht nämlich gegen die Schädigung der Augen auf Schneefeldern eine Brillenart, deren Augenteile aus einem dichten Gitter schwarzer Roßhaare bestehen, die mit einem schwarzen Tuchstreifen, wie bei dem vorliegenden Votiv, eingefasst sind⁴. Und wenn schließlich nur ein Augenglas statt deren zwei zur Darstellung gebracht wurde, so ist zu berücksichtigen, daß Votivgaben meist von Menschen primitiver An-

¹ Die Schreibweise der geographischen Namen ist nach der China-Karte im STIELER'schen Atlas (Nr. 64) wiedergegeben.

² Der Ausdruck Votiv und Weihgabe ist parallel gebraucht; eine Differenzierung, wie sie ANDREE in seiner Monographie (VIEWEG, Braunschweig 1904) durchführt, erscheint in Asien zum mindesten vorliegendenfalls nicht durchführbar.

³ Cf. TAFEL, Meine Tibetreise, I, 108.

⁴ Die Schneebrillen bestehen aus zwei Geflechten für je ein Auge, aber auch mitunter aus einem Geflecht, welches beide Augen gemeinsam deckt. Von letzter Art führt ROCKHILL ein Beispiel an (Report of the U. S. National Museum, Washington 1895) und glaubt, daß solche Schneebrillen chinesisches (Grenz-) Erzeugnis seien. Im allgemeinen wird man aber doch wohl annehmen müssen, schon im Hinblick auf ihre große Verbreitung und primitive Herstellung, daß die Tibeter (und Mongolen) sie selbst sich anfertigen.

schauungsweise und entsprechender Handfertigkeit dargebracht werden. Es mag daher die doppelseitige Ausführung zu umständlich gewesen sein, zumal durch ein Einglas das Wesentliche der Weihgabe veranschaulicht erschien;

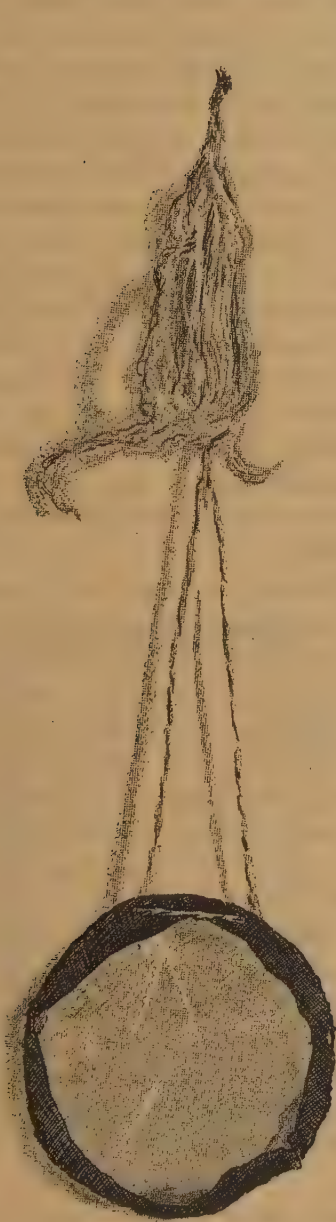


Abb. 1.



Abb. 2.

auch die Einseitigkeit einer Augenerkrankung könnte die einfache Ausführung veranlaßt haben.

Zu der Annahme tibetischer Herkunft steht in einem gewissen Widerspruch der Fundort der Weihgabe in einem chinesischen Tempel. Es ist dabei jedoch folgenden Verhältnissen Rechnung zu tragen. Wahrscheinlich ist chine-

sische Kultur bis hierher schon in frühester Zeit vorgedrungen, hat aber nie einen überwiegenden Einfluß erlangt¹. Politisch gehört das besprochene Gebiet zu Tibet, und seine Kultur erscheint als die vorherrschende, allerdings nicht nur im Sinne des Lamaismus. Denn es finden sich gerade hier häufig Reste früherer tibetischer Kulturschichten (Bon-Anhänger) und besonders in Kintschwan Beziehungen zu den Lolos². Es ist daher denkbar, daß diese nebeneinander bestehenden und wechselnden Einflüsse die Bedeutungen der Gottheiten wechseln, um nicht zu sagen, verwechseln ließen. Für das Ineinanderfließen der Verehrung einzelner Göttergestalten spricht noch der weitere Umstand, daß die chinesische Göttin *Kwan-Yin* aus dem (lamaischen) Bodhisattva *Avalokiteśvara* entstanden ist oder ihm entspricht bzw. durch ihn ersetzt worden ist³. Wenn der Beginn dieser Korrespondenz auch geraume Zeit zurückliegt, so braucht die Erinnerung für eine Zusammengehörigkeit dieser beiden Göttergestalten im Volksempfinden durchaus nicht erloschen zu sein. Denn es ist kaum annehmbar, daß diese Übertragung ohne Zutun oder Beeinflussung weiterer Volkskreise stattgefunden hat. Aber selbst wenn ein Tibeter die Göttin *Kwan-Yin*, welche nach persönlicher Mitteilung von Herrn STÖTZNER in lamaischem Stil dargestellt war, für eine chinesische Gottheit angesehen hätte, so kann die Votierung aus Dank oder Wunschbitte in einem Hinblick auf die brillentragenden Chinesen verursacht worden sein.

Nach den vorhergehenden Ausführungen dürfte demnach ohne wesentlichen Zwang das Fundobjekt als ein tibetisches Brillenmotiv gedeutet werden. Doch erscheint allein auf die zusammengestellten Gründe hin eine solche Annahme immerhin gewagt, weil aus der Literatur — und zwar sowohl der asiatischen als auch der umfangreichen europäischen — Brillenvotive dem Verfasser nicht bekannt geworden sind⁴. Allerdings ist der Gedanke an eine derartige Weihgabe an der Grenze zum chinesischen Gebiet sehr verlockend; denn die Brille prägt diesem Kulturkreis dermaßen ihren Stempel auf, daß z. B. TAFEL seine Rückkehr aus Tibet nach China damit charakterisiert: „Mit einem Schlage war ich mitten in der Kultur Chinas, umgaben mich rein chinesische Züge und Bilder. Ein Bauer mit einer großen runden Brille vor den Augen pflügte am Wege⁵.“ Diese auffällige Beobachtung mußte auch der Tibeter machen, besonders bei einschlägigen Regelwidrigkeiten der Augen, welche doch bei einer Votierung vorausgesetzt werden können. Trotzdem handelt es sich bei der Annahme eines Brillenvotivs um einen einzelnen und doch nicht aus dem Tatbestand heraus vollkommen gesicherten Fall, und weitere entsprechende Erfahrungen aus derselben Region wären von großer

¹ Cf. ROSTHORN, Die Ausbreitung der chinesischen Macht in südwestlicher Richtung, Dissertation, Leipzig 1895.

² Cf. TAFEL, I. c. II, 213 ff., und persönliche Mitteilungen von Herrn STÖTZNER.

³ Cf. GRÜNWEDEL-PANDER, Das Pantheon des Tschangtscha Hutuktu, Veröffentl. a. d. Kgl. Museum f. Völkerk., Berlin, Bd. I, Heft 2/3, Nr. 147.

⁴ Nur eine persönliche Mitteilung, und zwar durch Vermittlung von Frau ANDREE-EYSN seitens Herrn Dr. WAPPENSCHMITT, Berchtesgaden, welcher vor vielen Jahren bei Passau Brillenvotive gesehen zu haben angibt.

⁵ Cf. TAFEL, I. c. II, 82.

Wichtigkeit. In dieser Hinsicht konnte Herr STÖTZNER bei einer abermaligen Durchsicht seiner Sammlung auf diese Bedenken hin als Beweismaterial einen zweiten Gegenstand vorbringen. (Abb. 2.)

Dieser zweite Fund entstammt demselben Tempel der *Kwan-Yin* und besteht aus zwei Papierblättern, welche an ihrem oberen Rande ein Querhölzchen tragen und an diesem hintereinander aufgehängt waren. Das Papiermaterial ist anscheinend tibetischer Herkunft. Das eine, weißfarbene Blatt trägt dreimal untereinander den Abdruck eines Holzblockes, welcher seinerseits je fünfmal die *Dhāranī*:

Om maṇipadme hūm hrī

enthält. Das zweite, rotgefärbte Blatt (Abb. 3 und 4) zeigt als Blockdruck folgende Gebetsanrufung an:

Om wāgīśvari mūm.

Om maṇipadme hūm

Om maṇipadme hūm

Om vajrapāṇi hūm pha tra.

Zu der Bannformel des ersten, weißen Blattes sei folgendes bemerkt: Das mystische Zeichen *hrī*, welches hier das bekannte Sechs-Silben-Gebet der Tibeter abschließt, wird bei der Bereitung der *Maṇi*-Pillen für Krankheits-

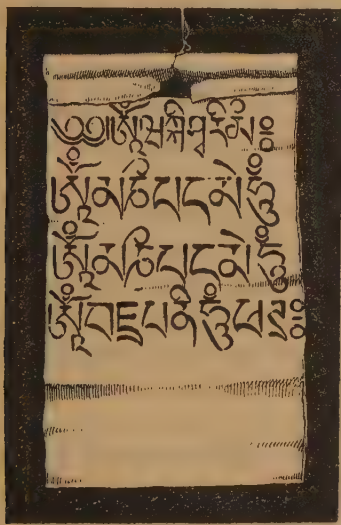


Abb. 3.

ཨོཾ་ཡཱ་གྱི་ཤྱི་ལྷ་མོ་མུཾ་

ōm wāgīśvari mūm.

ཨོཾ་མཎི་པད་མེ་ཧཱུྃ་

ōm maṇipadme hūm.

ཨོཾ་བཞུད་པཎི་ཧཱུྃ་ཕ་ཌཱ་

ōm vajrapāṇi hūm pha tra.

Abb. 4.

heilung besonders auf *Padmapāṇi* (*Avalokiteśvara*) bezogen¹. Diese Gottheit führt in ihrer Form als *Siṃhanāda* (*Siṃhanādalokeśvara*) den Beinamen *sarva vyādhīhari* (alle Krankheiten heilend) und bei seiner Bannung spielt

¹ Cf. SCHLAGINWEIT, Le Buddhisme au Tibet, Ann. du Mus. Guimet III. Darüber auch ROCKHILL, The lamaist ceremony called making of maṇi-pills. *Proced. Am. orient. Soc.* Oct. 188, zitiert nach LAUFER, Beitr. z. Kenntn. d. tib. Medizin.

sein suggeriertes Entstehen aus dem entsprechenden Zeichen *hrīḥ* eine Rolle. Die Bannung selbst (*Simhānadsādhana*) hat den Ruf, die Lepra zu heilen¹. Auch im *Kāraṇḍavyūha* wird *Avalokiteśvara* unter den vielseitigen Eigenschaften seiner Barmherzigkeit „der Arzt der Kranken“ genannt². Diese Aufzählungen sind nicht erschöpfend, zeigen aber doch die markante Eigenschaft der Hilfeleistung in Krankheitsfällen für den angeführten Bodhisattva; und diese ärztliche Seite ist um so auffallender und bemerkenswerter, als die Tibeter spezielle Medizin-Buddhas verehren: *sMan-bla* und seine Begleiter.

Das Sechs-Silben-Gebet selbst ist jedoch auch wörtlich auf *Avalokiteśvara* bezogen worden, indem THOMAS *maṇipadme* als den Vokativ des Femininum *maṇipadmā* erklärte und dieses als eine Nebenform des *Padmāpaṇi* in seiner weiblichen Energie (*Śakti*) ansprach. Diese Hypothese fand aber erst eine beweisende Stütze in den Untersuchungen von A. H. FRANCKE, welchem ich auch an dieser Stelle für seinen persönlichen Hinweis danke³. Bei seinen Forschungen 1914 in und um Leh weist dieser Tibetologe nach, daß in zahlreichen Fällen dem Sechs-Silben-Gebet jedesmal die Anrufung der *Śakti* des *Mañjuśrī* vorangeht und die der *Śakti* des *Vajrapāṇi* folgt — also wie in dem Beispiel auf dem hier vorliegenden, roten Motivblatt. So ist es bei dieser Anordnung im höchsten Grade wahrscheinlich, daß zwischen dem Gotte der personifizierten Meditation (*Dhyāna*) und dem *Dhyānibodhisattva* *Vajrapāṇi* durch den Ausdruck *maṇipadme* gleichfalls eine Gottheit namhaft gemacht wird. Und da bleibt dann hiefür nur der dritte der drei Schutzgötter von Tibet übrig, nämlich *Padmapāṇi* (sc. jede der drei Gottheiten in ihrer weiblichen Form gemäß dem Sanskrittext). Zudem läuft nach den Beobachtungen FRANCKE's der Anreihung dieser wörtlichen Aufführung genau parallel die Zusammenstellung der drei mystischen Zeichen und Farben, welche jedem dieser drei Götter entsprechen.

Die auf dem roten Blatt auffällige Verdopplung der mittleren *Dhārāṇī* braucht wohl nicht als eine Betonung der *Yum* des *Padmapāṇi* angesehen werden; es muß sogar angenommen werden, daß die Tibeter (einschließlich ihrer Priester) sich der zuvor erörterten, ursprünglichen Bedeutung kaum mehr bewußt sind und daß sie in dem unzählig oft angewendeten *om-manipadme-hum* lediglich eine Anreihung von Silben in ihrer mystischen Bedeutung erblicken, wenn sie überhaupt einen besonderen Sinn den einzelnen Teilen des Gebetes unterlegen. Denn schon zur Zeit frühester Berührung mit Europäern scheinen die Tibeter nicht mehr über die Bedeutung dieses Gebetes orientiert gewesen zu sein⁴. Es muß diese dreifache Gebetsformel auch sehr alt sein, da die *Śakti* noch nicht spezialisiert auftreten. Die Haupteigenschaften des *Avalokiteśvara*, seine Barmherzigkeit und Welterlösung, sind außerdem in den auf ihn bezogenen, weiblichen Formen erhalten geblieben, wie z. B. in der *Tārā* und *Kwan-Yin*, bei letzter sogar in der Äußerung der Heilung ihres

¹ GRÜNWEDEL, Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei, Leipzig 1900, 128—132.

² Zitiert nach SCHERMAN, Materialien zur Geschichte der indischen Visionsliteratur, 66.

³ Cf. Journ. d. Royal Asiat. Soc. 1915, 397 ff.

⁴ Z. B. nach dem Bericht ANDRADE's, zitiert nach SVEN HEDIN, Transhimalaja, III, 280 ff

kranken Vaters (entsprechend chinesischer Anschauung durch ihr eigenes Fleisch¹).

Wie schon zuvor angedeutet, können trotz aller Erklärungen die vorhergehenden Ausführungen nicht zu einem Beweise dienen, daß der Wunsch um Erlösung von einer Krankheit an sich in dem Sechs-Silben-Gebet ausgedrückt ist. Es ist aber doch möglich, daß der Begriff der Erlösung, und zwar auch der von Krankheiten, in der Mystik der Gebetsformel un- oder unterbewußt haften geblieben ist und daher zu seiner Anwendung bei einer Votierung beigetragen hat.

Auf dem roten Blatt ist die *Śakti* des *Mañjuśrī* als *Vāgīśvarī* (Herrin der Rede) bezeichnet und bei diesem Namen — wohl als Schreib- oder Schnitzfehler — das *g* durch ein doppeltes *k* ersetzt worden; ferner ist die *u*-Vokalisierung bei *m* fortgefallen. Die außergewöhnliche Verlängerung des tibetischen *o* (entsprechend dem Sanskrit-Diphthong), die Umdrehung des *l*-Zeichens über dem *n*, entspringt dem Bemühen, das Sanskrit-Original peinlichst genau durch tibetische Buchstaben wiederzugeben, wovon bekanntlich der rituelle Wert der *Dhāraṇī* abhängt. Auch die Verwendung jener Schlußinterpunktion, dem sogenannten Komma des *Padmasambhava*, weist auf den tibetisch-lamaischen Charakter des Votivblattes hin.

Vor diesen beiden Votivblättern findet sich ein Scherenschnitt aus dünnerem Papier und dieser stellt mit voller Deutlichkeit eine Brille dar. Beim Ausschneiden ist das Papier gefaltet gewesen, so daß die beiden symmetrischen Brillenanteile gleichzeitig ausgeschnitten worden sind. Die Kongruenz der Hälften beweist diese Herstellungsart, ferner die beiden gleichartigen, augenscheinlich versehentlichen Einschnitte in der Verlängerung der oberen Bügelumrandung. Auch ist infolge ungenauer Berechnung der Bügelkrümmung von der Faltstelle aus ein unmotivierter Vorsprung des Bügels in der Richtung auf den Nasenrücken zu entstanden.

Der eine (*nota bene* modern geformte) Haltesteg der Brille hängt frei vor den Schriftblättern herab, der andere ist um die Aufhängungsschnüre dieser Blätter geschlungen, gemeinsam mit einem roten Faden, der auffällig wirkt. Solche rote Fäden haben oft eine mystische Bedeutung, die allerdings hier unbekannt ist, auf die außer anderen mehrfach in Bon-Schriften hingewiesen worden ist².

Bei diesem Funde handelt es sich demnach um die Darstellung einer Brille, welche gemeinsam mit Gebetsformeln aufgehängt worden war, und welche nach der Sachlage zweifellos als ein Brillenvotiv angesehen werden muß. Mit Rücksicht auf dieses Votiv ist aber nunmehr die zuerst angeführte Einglasdarstellung mit allergrößter Wahrscheinlichkeit gleichfalls als Brillenvotiv anzusehen.

Die europäischen Votive und Weihgaben stellen rudimentäre Opfer dar; ihr Vergleich mit asiatischen erweckt den Eindruck, daß in Asien ein fließender Übergang besteht zwischen dem Opfer im ursprünglichen Sinne, welches seiner

¹ Cf. SCHERMAN, l. c. 69.

² Cf. die Bearbeitung des Bonpo-Sutra: Das weiße Naga-Hunderttausend durch SCHIEFER (Mém. d. l'Acad. imp. d. sciences, Petersbourg 1880) und durch LAUFER (Mem. d. l. Soc. Finno-ourgienne, Helsingfors 1898, und Denkschr. d. K. Akad. d. Wissensch. in Wien 1900).

selbst wegen dargebracht wird, und dem Votivopfer, welches bildlich oder symbolisch eine spezielle Hilfe bei der Gottheit verlangt oder verdankt. Solches Verwischen der beiden Unterschiede weist z. B. die FILCHNER'sche Zusammenstellung auf¹. Besonders selten finden sich jedoch in der Literatur Votive, welche in Asien auf spezielle Krankheiten oder Regelwidrigkeiten einzelner Organe hindeuten². Um so wertvoller müssen daher die vorliegenden Weihgaben auch in dieser Hinsicht erscheinen.

Der Beweggrund zur Darbringung selbst ist im einzelnen nicht ersichtlich. Außer Störungen der Augen-Dioptrik kommen noch die in Tibet nicht seltenen Erkrankungen der Bindehaut in Betracht. Aber auch irgendeine Vorstellung, welche der Tibeter mit dem Begriff oder der Verwendung einer Brille verbindet, kann die Weihgabe verursacht haben.

In Ostasien ist die Brille etwa zur gleichen Zeit wie in Europa in Anwendung gekommen, nämlich in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. BERTH. LAUFER hat für China nachgewiesen, daß sie nach dort über Turkistan und später über Malakka eingeführt wurde, der Ursprung der Brillen überhaupt erscheint auch nach den neuesten Untersuchungen von GREEFF noch nicht vollkommen geklärt³. Der Fundort der Votive liegt im Mündungsgebiet jener großen Karawanenstraße, welche Tibet vom Westen her durchzieht; auch die dreifachen *Dhāranīs* weisen auf einen westlichen Ursprung, desgleichen die primäre Form der *Śakti*-Bezeichnung. Wenn man den mitunter geringen Einfluß der Zeit in Zentralasien berücksichtigt, so läge der Gedanke nahe, den Ursprung der Votive mit jenem westlichen Brillenimport in Zusammenhang zu bringen; die Unterlagen dürften aber doch nicht allein für eine solche Beurteilung hinreichen.

Im Anschluß an diese beiden Weihgaben sei noch eine fernere angeführt, welche in der Nähe des Tempels der *Kwan-Yin* an einem heiligen Baum gefunden wurde. Am Stamme dieses Baumes, dessen Höhlung als Nische für eine Götterfigur verwendet wurde, und an seinen Zweigen hingen zahlreiche Zettel, darunter der nachfolgende, an einem Querhölzchen in seinem oberen Rande befestigt. (Abb. 5.) Sein Papiermaterial ist so grob und rau, daß schon aus diesem Grunde die Inschrift des Blockdruckes unleserlich ist. Allein das in der Mitte befindliche Monogramm läßt sich mit einiger Sicherheit entziffern, nämlich als die Figur *rNam bcu dbaṅ ldan*. Es fehlt zwar die senkrechte Stammlinie des Buchstaben *R*, so daß nur vier statt fünf Senkrechte gezeichnet sind, eine solche Anomalie ist auch anderwärts überliefert⁴. Dieses oft reproduzierte mystische Zeichen ist von GRÜNWEDEL analysiert und erklärt worden:

¹ Cf. Wissenschaftl. Ergebnisse d. Expedition FILCHNER, Bd. VIII, Taf. 41, 42, 64. Über eine besondere Art von Weihgeschenken cf. SCHERMAN, Zur altchinesischen Plastik (Sitzb. d. Kgl. Bayr. Akad. d. Wissensch. 1915, 44), und die diesbezüglichen Mitteilungen von O. FRANKE.

² Einige Zusammenstellungen der sehr zerstreuten Literatur in KLEIWEG DE ZWAAN, Heilkunde der Chinesen und Japaner (Naturkundige Verhandelingen van de Hollandsche Maatschappij der Wetenschappen, Haarlem 1917).

³ Cf. LAUFER, Zur Geschichte der Brille. Mitteil. z. Gesch. d. Medizin u. d. Naturwissensch., Jahrg. VI (1907), 379ff. GREEFF, Die Erfindung der Augengläser, Berlin 1921. Zu letztem Referat in den Mitteil. z. Gesch. d. Medizin u. d. Naturwissensch., Jahrg. XXII (1923), 99—100.

⁴ Cf. SCHLAGINWEIT, I. c. Taf. XV.

nach seinen Angaben sind folgende Zusammenstellungen gebracht¹: Links (Abb. 6) die Figur selbst; in der ersten senkrechten Reihe ihre Zerlegung in



Abb. 5.

Sanskrit (Lanthsa-Schrift), in der weiteren Reihe die entsprechenden tibetischen Buchstaben (*dbu-can*) und in der dritten ihre Transkription. Die vierte und fünfte

rNam tseu dbaṅ ldan.				
	८ ८	Rāhu	Citta	Dhūti dbu-ma
	○ ○	Sonne	Vāc	Lāla rkañ-ma
	∪ ∪	Mond	Kāya	Rasa ra-ma
	५ ५	HA	Arūnadhātu	Wirbel
	५ ५	KSA	Kāma-u Rūpadhātu	Nacken-Stirn
	५ ५	MA	Berg Meru	Rückgrat
	५ ५	LA	Erde	Hüfte
	५ ५	WA	Wasser	Schenkel
	५ ५	RA	Feuer	Schienbein
	५ ५	YA	Wind	Fuss-Sohle
	1 2 3 4 5			

Abb. 6.

Kolumne weist nach den Kalacakra-Schriften die mystische Bedeutung der einzelnen Buchstaben in ihrem Verhältnis zum Makro- und Mikrokosmos nach.

¹ Cf. GRÜNWEDEL, Der Weg nach Śambhala, 96—97 (Abhandl. d. Kgl. Bayr. Akad. d. Wissensch., Phil.-hist. Kl. 1915).

Also aus der letzten Reihe geht hervor, daß bestimmte anatomische Begriffe — zu oberst sind drei wichtige Adern namhaft gemacht — diesem Buchstabensystem zugrunde liegen. „Denn dem Hindü war z. B. das Studium des menschlichen Körpers ganz gleichgültig, viel wichtiger waren ihm solche Schematisierungen.“ Und es braucht kaum ausdrücklich gesagt werden, daß diese von GRÜNWEDEL betonten Beobachtungen auch auf die Anschauungen der Tibeter zutreffen, welche überhaupt und besonders in dieser Hinsicht von der indischen Medizin abhängig sind. So finden sich entsprechende Zeichen auf den anatomischen Tafeln aus lChags-po-ri, dem vornehmlichen, medizinischen Fakultätskloster von Tibet, in wichtigen physiologischen Zentren, welche in ihrer Bedeutung und ihrem Zusammenhang mit den einschlägigen Lehren nicht entfernt hinreichend genug geklärt sind¹. Schon in dieser Hinsicht wäre eine Übermittlung der Kenntnis der Tantra-Wissenschaften und -Rituale durch die Facharchäologie von sehr großer Bedeutung für die Medizinhistorie.

Nach diesen Erörterungen kann die mystische Mittelfigur demnach durchaus im Sinne eines Hinweises oder Bezuges auf den menschlichen Körper in seinen Teilen aufgefaßt werden und bei einer Weihgabe in diesem Sinne verwertet werden.

Neben der Mittelfigur läßt der Druck vier gleichartige Darstellungen erkennen — beiderseits zu je zweien untereinander angeordnet — welche auf den ersten Blick als *Cintāmaṇi* imponieren mögen. Es würde aber bei einer solchen Deutung auffällig sein, warum beiderseits unten je zwei regelrecht gerundete Perlformen gezeichnet sind und statt der dritten Perle in der Mitte darüber sich eine bogenförmige Begrenzung findet fast mit einer gotischen Zuspitzung. Dazu ist diese obere Begrenzung der erwarteten dritten Perle doppelt konturiert. Auch fehlt eine Flammeneinfassung, obwohl die Ausführung der Mittelfigur sich auf die übliche Blattrahmung erstreckt. Da nun Brillenvotive in der Nähe des Fundortes dieses Blattes entdeckt worden waren, so wäre der Gedanke sehr verlockend, in diesen vier Abbildungen diejenigen von Augen zu vermuten: unten die Augäpfel und in der doppelten Begrenzung die sogenannten Sehnerven, d. h. jene bügelartigen Gebilde, wie sie bei vielen und zum Teil sehr alten Augenvotiven bekannt sind. Die kleine Einzeichnung im Bügelwinkel wäre damit auch zwanglos erklärt. Eine solche Augendarstellung wäre jedoch für China wie für Tibet außergewöhnlich. Denn außer von Abbildungen der Augen in Frontansicht werden in Tibet die ausgelösten Augen der Opfer des Tantra-Rituals in Zusammenhang mit dem Inhalt der hinteren Augenhöhle dargestellt. Die Lösung der Frage nach der Bedeutung dieser Abbildung muß hier offen bleiben.

— 4 —

¹ Eine dieser Tafeln ist von WALSH im Journ. d. Royal Asiat. Soc. (Oktober 1910). Weitere Tafeln sind im Besitz BERTH. LAUFER's, welche noch nicht veröffentlicht sind.

La vie des pionniers chinois en Mongolie aux prises avec un sol ingrat.

(Etude économique)

Par le R. P. Dr.-R. VERBRÜGGE, des Missions de Scheut.

(Suite.)

IX^e Le Prix du Vêtement.

On peut décrire l'accoutrement habituel d'un Chinois par l'énumération suivante: on verra qu'il entre dans sa garde-robe plus de pièces qu'on ne le croirait au premier abord.

1^o Vêtements.

Une chemise d'abord... si on en porte: très souvent les Chinois trouvent cela un luxe superflu; s'ils s'en confectionnent, elles sont toujours très courtes. Le pantalon (*k'ou-ze*) est fait en toile bleue; en hiver il est rembourré d'ouate, et même à un tel point qu'il en devient un monument solide, si épais, si raide qu'on le mettra facilement debout sur les deux jambes, sans que le propriétaire y soit logé. Les femmes portent des pantalons plus bouffants, de diverses couleurs, où le violet, le bleu et le rouge dominent. A la ceinture ce vêtement est retenu par une bande (*k'ou-tai*) large de 4 à 5 cm, en toile blanche ou bleue, grossière mais solide, et longue de 1 à 2 m; aux jambes les jarrettières sont de simples rubans noirs (*l'oei-tai*).

Le haut du corps est revêtu d'une veste courte, toujours ouatée en hiver et qui s'appelle *siao-mien-ngao-eul* (la petite robe ouatée); chez les hommes elle est faite de toile bleue; chez les femmes c'est encore un étalage de toutes les couleurs, avec des bordures soignées, souvent brodées. Là-dessus on porte en hiver une robe ouatée un peu plus longue: c'est le *mien-ngao-eul*; chez les gens aisés elle est en soie de Kalgan (*tch'eou-ze*), une espèce de soie écrue (*keta-tch'eou*), de couleur noire ou bleue; la doublure est en toile. Ces longues robes sont retenues aux reins par une ceinture (*iao-tai*) un peu plus large et plus soignée que celle du pantalon, et souvent du double de longueur; parfois sa largeur atteint 2 ou 3 dm et elle sert alors à divers usages inattendus: on y cache le mouchoir, la tabatière et d'autres objets ou on la détache pour s'en coiffer ou pour l'employer comme lien.

Pour être bien mis il faut porter par dessus le tout une espèce de gilet, se fermant sur s'épaule droite (*k'an-kien-ze*); il est en soie à l'extérieur, en toile à l'intérieur, et de couleur variable.

En cas de deuil complet la seule étoffe permise, des pieds à la tête, c'est la toile blanche; pour le demi-deuil, les souliers et le bonnet seuls sont blancs.

Mais il serait impossible de donner ici un traité complet des modes chinoises, d'abord pour la raison que le costume ne varie pas d'une manière sottise d'année en année, de saison en saison, et ensuite parce que en nos campagnes mongoles, en dehors des jours de noces et de fêtes, la vie ordinaire comprend peu de luxe dans les habits et l'on se vêtit à bon marché;

les plus pauvres portent souvent des pantalons et des vestes en peau de mouton, la fourrure à l'intérieur; les plus riches se contentent de prendre la même fourrure en doublure de leur longue robe ou dans leur *ngo-ling-tai*. Nous ne devons pas parler de l'introduction du costume européen dans nos pays; il était encore totalement inconnu à cette époque.

2° Coiffures.

Sur la tête on peut mettre la petite toque, forme de melon, surmontée d'une boule: c'est le *kouo-ze*. En hiver on préfère la toque en feutre, avec des oreillons recouverts de fourrure (*eul-t'ouo-mao-ze*, bonnet à oreillons), ou même, en voyage, le grand bonnet tout en fourrure (*feng-mao*, bonnet contre le vent), assez rarement porté. Nous ne parlons pas des chapeaux mandari-naux, bonnets de cérémonie, bonnets de sacrifice, etc.; bien longtemps les prêtres catholiques ont porté ces derniers à la messe (usage maintenu à Péking). Mais tout cela est un luxe rarement rencontré dans la Mongolie.

Les femmes ont trouvé, tout comme en d'autres pays, d'ingénieuses coiffures, des chignons, piqués d'épingles, de peignes, de fleurs, etc. Les jeunes filles portent les cheveux en deux tresses qui pendent sur le dos; quand elles deviennent nubiles leur coiffure se modifie encore.

3° Chaussures.

Les souliers (*hie*) sont faits ordinairement par les ménagères à la maison; semelles en cordages et lamelles de papier, tiges en étoffe ordinaire (coton ou velours). On confectionne aussi des savattes (*mao-eul-wa*), portées à la maison. En ville seulement on peut acheter des bottes (*hiue-ze*), qui servent pour les voyages et les grandes cérémonies; celles qu'on porte en hiver sont en velours et rembourrées; celles pour l'été sont en cuir ou en lasting.

Finissons ce chapitre en donnant les prix des principaux articles pour vêtements.

Pour les habits de la classe inférieure j'eus assez souvent l'occasion d'en acheter, soit pour aider les chrétiens pauvres, soit pour habiller quelques épaves de l'humanité payenne, vieux, aveugles ou infirmes, qui échouaient de temps à autre à la résidence, comme à l'unique hospice de la contrée. On peut les habiller de neuf ou d'occasion.

Avec une pièce de toile (*i-ke-pou*), longue 3 à 4 *tchang*, selon la qualité, et coûtant environ 1,200 ligature, on fait un *ngao-eul* (sarreau) et un pantalon. Mais comme c'est surtout aux approches de l'hiver que ces habits sont demandés, il faut une ou deux livres de ouate pour les rembourrer: neuve on la paie 300 sapèques la livre; vieille, 150. La façon est au bénéficiaire.

Les vieux habits achetés en ville coûtent presque si cher et ne durent guère un an; tandis que tout neufs ils peuvent presque servir deux ans. En résumé, soit un «complet» pour une ligature et demi; moins de 5 francs!

D'occasion: robe fourrée (*p'i-ngao*) en peau de mouton, 900 sapèques à Kalgan, septembre 1907; c'est comme qui dirait un «pardessus fourré» à moins de 2 francs! ... Pantalon fourré en peau (*p'i-k'ou*), 400 sapèques, acheté à la même occasion.

Divers.

Toile bleue chinoise (<i>lan-pou</i>)	1,150 lig. le rouleau	Kalgan	septembre 1907
	1,150 » » » »		décembre 1907
	1,250 » » » »		mai 1909
Idem, espèce <i>mao-lan-pou</i> , plus soignée, pour dames	1,300 » » »	Tou-cheu-keou	septembre 1908
Idem, espèce <i>ta-tzeul-pou</i> , pour habits d'enfants	1,160 » » » »		1908
Toile blanche (<i>pei-pou</i>) pour deuil, etc.	1,140 » » »	Kalgan	mai 1909
	ou 0.62 taels le rouleau,	Kalgan	1909

En général la toile en couleur coûte un peu plus cher que la blanche (comparez le *lan-pou* au *pei-pou*). Si on désire encore une autre couleur on paie du *jen-ts'ien* (prix pour teinture), soit environ 160 sapèques par pièce quand il s'agit de teintes claires, ou 180 sapèques pour teintes foncées. Pour l'étoffe noire il n'y a pas d'augmentation, parce qu'ordinairement on peut teindre en cette couleur des pièces un peu salies.

Doublure (<i>li-ze</i>), en toile bleue, pour robe bourgeoise	700 sap. le <i>tchang</i>	Kalgan	septembre 1907
Toile «americani» (<i>iang-pou</i>)	1444 » la livre		décembre 1907
Variété <i>tsao-ts'ing-iang-pou</i>	90 » le pied		mai 1907
Etoffe mince blanche (<i>pei-souo</i>) pour costume d'été	1600 » le rouleau	Tou-cheu-keou	mars 1908
Idem bleue (<i>lu-souo</i>)	750 » » »		1908
Drap (<i>ta-lien</i>)	750 » » <i>tchang</i>	Kalgan	septembre 1907
	800 » » »		mai 1909
Satin européen (<i>lan-iang-tuan-ze</i>)	300 » » pied		1909
Fil bleu (<i>lan-hien</i>)	600 » la livre		
ou	130 » l'écheveau	Tou-cheu-keou	mars 1908
Fil clair (<i>ts'ing-hien</i>)	100 » l'once	Kalgan	mai 1909
Ouate (<i>mien-hoa</i>), pour doubler habits d'hiver	300 » la livre		décembre 1907
	400 » » »	Tou-cheu-keou	mars 1908
	330 » » »		septembre 1908
Idem pour bourrer une couverture de lit: <i>i-ke-kai-wo-mien</i> , c'est-à-dire la quantité nécessaire	1,500 lig. en tout		mars 1908
Toque d'été, en boule (<i>ka-ze</i>)	770 sap.	Kalgan	mai 1909
Bonnet d'hiver (<i>feng-mao</i>) en fourrure de deux peaux de renard	2,300 lig.		janvier 1907
(Les fourrures seules coûteraient dix à vingt fois autant en Europe.)			
Essuie-main (<i>cheou-kin</i>)	80 sap.	Kalgan	mai 1909

Fabriquants et commerçants d'Europe souriront peut-être. On connaît mieux les prix en Chine, et on possède des mercuriales complètes pour ces pays; les statistiques du «Bureau des Douanes» sont même des modèles en ce genre... Mais il s'agissait d'étudier le marché d'intérieur, l'imbroglio de ses ventes, l'histoire de son passé. Ces premiers renseignements permettront de s'y retrouver.

X° Animaux domestiques.

Sur le sol dûment acquis, l'habitation étant construite et les divers objets en ordre tant dans la maison que dans les dépendances, il faut jeter un coup d'œil sur les animaux de la ferme; ils représentent une bonne partie du capital comme des moyens de travail et de production.

Il serait bien inutile de donner ici un cours de zootechnie ou d'économie rurale; nous nous contenterons de quelques remarques spéciales au pays, telles que nous les avons annotées à l'occasion. Nous devons surtout parler en détail du cheval, de la vache, du porc et du mouton.

Nous ne citons qu'en passant les chiens de garde: grossiers animaux sans race pure chez les Chinois; solides molosses chez les Mongols. — Comme chiens d'agrément les Chinois ont encore une espèce de petit King-Charles, dite Ha-pa-keou, et les Mongols ont un grand levrier sibérien.

Les Mongols emploient le chameau à deux bosses (*camelus bactrianus*) pour le transport à travers le désert, et les marchands chinois se servent beaucoup de ces caravanes et de ces caravaniers.

Le chat ne présente rien à noter de spécial.

Les chèvres sont rares en nos régions: parfois il s'en rencontre quelques individus parmi les troupeaux de moutons, surtout en pays montagneux; ce sont ces bêtes qui entraînent alors plus facilement le troupeau de Panurge par les sentes les plus difficiles.

Le yak n'existe pas ici: c'est plus au Sud-Ouest, du côté du Tibet, qu'il sert d'animal domestique.

La poule existe un peu partout où il y a des Chinois, et dans la moindre ferme, chez le plus pauvre Chinois, la ménagère tire de cet élevage la petite somme qui lui sert pour ses menues dépenses; car c'est tout ce que l'usage lui concède comme capital personnel. Généralement les œufs étaient des articles de troc entre les mains des filles d'Eve, désireuses de se procurer un colifichet. J'ai vu, à Ho-t'ou-wa, en 1908, des marchands ne donner que 2 sapèques pièce, pour aller les revendre à Lama-miao. En mai 1909 ils devaient donner 3·7 sapèques: l'exportation vers l'Europe commençait à se faire sentir. Je ne veux pas m'accorder le plaisir facile et décevant de supputer quelle omelette monstre on se payerait en Chine avec le prix d'un œuf européen...

Chez les Mongols qui doivent acheter tous leurs grains la poule n'est pas voulue. Et je me rappelle tel voyage de près d'un mois, pour des centaines de lieues à travers la steppe, sans en avoir vu ni entendu, jusqu'à ce qu'un beau matin le chant du coq resonnant jusque dans ma tente mongole m'annonçait l'agréable proximité des terres cultivées...

Les pigeons, tant sauvages que domestiques, existent partout; mais c'est un élevage peu recherché.

Enfin pour rencontrer des abeilles il suffit d'aller au Sud de la Grande Muraille, dans la Chine propement dite.

1° Les chevaux.

Par dessus tout c'est le cheval qui est la bête de choix, surtout chez les Mongols. Ceux-ci l'élèvent en steppe, par troupeaux, et ainsi ces chevaux

restent toujours à moitié sauvages. Lorsque j'arrivai en Mongolie, en 1905, je trouvais encore un bon cheval d'un de ces troupeaux pour 25 taels, 100 francs environ. Depuis lors le prix n'a cessé de croître.

Les Chinois élèvent des chevaux mieux domestiqués, à l'écurie (*kia-seng-ma*, cheval né en famille); ils sont un peu plus chers. En juillet 1907 quelqu'un voulait acheter ce même cheval que j'avais donc pris plus ou moins sauvage, et passablement dressé depuis. Je demandai 42 taels et demi; il n'en offrit que 40 et stipulait qu'ils seraient payés en ligatures (alors au prix de 1400 pour 1 tael). Le marché n'aboutit pas.

Encore deux ou trois ans et il était communément accepté qu'il fallait 40 ou 50 taels pour un cheval de selle. Les chevaux ambleurs atteignent souvent le double.

Ordinairement chaque missionnaire possède deux chevaux de selle, un pour son usage personnel et un pour son domestique; c'est la mode, «gentleman-like», de ne jamais voyager sans domestique.

Mais dans les fermes il faut naturellement une écurie mieux fournie. A Ho-t'ou-wa il y avait cinq chevaux de trait quand j'y arrivais avec mes deux chevaux personnels et celui de mon serviteur; l'homme au contraire fut renvoyé à mon poste précédent (Cheu-dzou-ze), et remplacé par le serviteur de mon prédécesseur. La ferme avait en outre à entretenir les deux chevaux d'un prêtre chinois qui aidait dans le ministère du village.

L'entretien varie selon que le cheval travaille ou reste à l'écurie ou à la prairie. Ceux dont on n'a pas besoin, sont parfois, même en été, laissés à la prairie, sans abri, pendant des jours et des nuits; on se contente de les abreuver journellement. Mais plus souvent les chevaux des fermiers rentrent le soir ou même ne prennent pas la pâture, en été.

En hiver on met tous les animaux du village, chevaux et vaches, en un seul troupeau qu'on laisse paître sur la terre banale ou sur les terres de l'église, si tôt que les champs sont débarrassés de leurs moissons; ainsi en 1907 ce fut dès le 20 octobre. Le prix est alors de 300 sapèques par tête pour toute la saison qu'on les y garde; et comme en outre il ne faut rien laisser hors de compte on demande encore 10 sapèques pour les seaux d'osier qui servent à l'abreuvement.

Aux chevaux qui restent à l'écurie, surtout si elles doivent travailler aux champs ou à la meule, on donne un peu d'avoine, soit environ un *chenn*, c'est-à-dire à peine la dixième partie de ce qu'on donne en Europe. On y mêle quelques fois un peu de légumineuses, fèves ou pois; s'ils sont un peu fatigués, fébriles, on leur donne aussi du son. En outre comme fourrages habituels pour les chevaux à l'écurie, citons en valeur décroissante:

Avoine coupée verte (*ts'ing-iou-mia*),

Foin (*ts'ao*),

Iou-mia-kiai-ze (paille d'avoine).

Enfin disons que les Chinois et les Mongols soumettent leurs chevaux, quand ils doivent faire un long voyage, au plus rude régime, en sorte qu'ils sont presque tout le temps à jeun, *ngo-tao-la* comme disent cruellement les Chinois, c'est-à-dire: ils ont assez faim. Toute la nuit ils restent la tête haute-

ment attachée (suspendue, *tiao-la*) recevant une maigre pitance peu après minuit; et puis ils font un long trajet sans manger, tout au plus buvant un peu à midi quand il fait trop chaud. A l'arrivée de cette halte de midi, comme à l'arrivée du soir, on les promène pendant une heure (*liou-i-liou*) avant d'enlever la selle. Et ce n'est que tard dans le soir qu'on leur donnera à manger, le mieux encore vers minuit. Si le voyage se prolonge pendant plusieurs jours, c'est donc vers minuit, ou même à la seconde moitié de la nuit, qu'on les nourrit: faire boire, donner à manger, faire boire encore... puis c'est fini pour le reste du jour. On augmente un peu la ration à tous les jours. Les Mongols les laissent parfois au dehors, en transpiration, toute une nuit, même en hiver, même en leur donnant à boire un coup. J'en ai vu qui osaient mener leur monture, à l'arrivée du soir, à travers un étang où elle s'abreuvait à discrétion! Tous ces traitements «inhumains» ont pour but d'éviter l'échauffement, le «feu» (*houo*) comme ils disent. Il est vrai qu'à ce régime ces bêtes peuvent fournir des trajets journaliers de 100 à 150 km, et cela pendant plusieurs jours de suite.

2° Les vaches.

Pour le cultivateur pauvre ou débutant c'est toujours l'idéal de devenir possesseur d'une vache. Il l'achète ordinairement assez jeune, très souvent il commence par un veau. Ensuite quand la bête aura atteint l'âge de vèler sa fortune croîtra d'année en année. C'est vraiment de l'élevage en petit. Quand l'aisance arrive à la ferme on finira aussi par garder un ou deux bœufs, pour le travail des champs devenus de plus en plus étendus.

Mais pour le Chinois qui n'a pas de bête à traîner la charrue c'est vraiment un gros souci. On compte généralement qu'il faut un bœuf, ou deux vaches, pour le labour ordinaire; et quand il s'agit de défrichements, il faut même deux bœufs; en certaines terres très grasses, au pays des Barins par exemple, il faut trois ou quatre bêtes, mais ces cas sont exceptionnels et l'exception citée servit un jour à me dépeindre l'extraordinaire fertilité des champs de là-bas.

Généralement donc on accouple les bêtes (*ka-kiu*, c'est-à-dire unir en *kiu*, en couple). Les plus pauvres s'entendent à cet effet; ce fut souvent le cas de mes nouveaux chrétiens de Cheu-dzou-ze, à qui j'avais essayé de procurer au moins une vache par famille.

Voici comment on peut s'y prendre pour prêter une vache à un laboureur qui veut semer vos terres: il payera la moitié du prix de la vache, qui appartiendra ainsi aux deux propriétaires, et pour le profit annuel chacun aura la demi-possession du veau de chaque année ou bien un veau tous les deux ans. L'usage au contraire reviendra entièrement au petit fermier qui doit pour cela aussi nourrir la bête. C'est le système qu'on appelle *ts'ien-t'ie-pan-wei* (*pan-wei*, nourrir de moitié). — Une autre combinaison est ce qu'on appelle le *ts'ao-pan-wei*. Alors la vache tout entière appartient au riche propriétaire qui l'acheta, et comme profit tous les veaux lui reviendront également. Ou bien si le petit fermier voudrait devenir possesseur d'un veau, noyau de sa fortune, il peut se contenter de laisser au propriétaire la demi possession de

ce fruit de la vache en payant pour l'autre moitié trois ligatures de Kalgan. La combinaison paraît assez avantageuse pour le bailleur de fonds.

Tous ces systèmes rentrent sous le nom de *pan-wei* ou *pan-iang-houo*, élever de moitié.

D'autres vaches restaient à la résidence ou se prêtaient temporairement. Ainsi, en hiver, j'en laissais employer pour le *cheè-fenn* (ramasser l'argol), en demandant une part du fumier ou même la moitié s'il fallait leur livrer tous les accessoires (chars, nattes, etc.); c'est le *pan-cheè* (ramasser de moitié). Au printemps ils les pouvaient employer à ouvrir des terres, à labourer, à semer. Ainsi à Ho-t'ou-wa je devais parfois prêter une vache à quelque laboureur en peine: il donnait 4 ligatelles, mais une partie de cette somme était considérée comme garantie, car si la bête rentrait en bonne performance je lui remboursais 1.5 ligatelle.

On le voit, la vache domestique est l'animal le plus employé par le cultivateur chinois; les chevaux ne servent pas tant à la ferme qu'au voyage et au transport. Cependant ceci est dit d'une façon générale, car il n'y a pas de paysan assez riche pour se payer deux ou trois bêtes qui n'y comptera pas un cheval, comme d'un autre côté on voit assez souvent le bœuf servir au transport.

Voici comment les Chinois caractérisent une bonne bête bovine. Ils retiennent les «requisita» par un dicton abrégé qui sonne comme suit:

<i>I tch'ang</i> (une chose peut être longue),	<i>Seu ts'a</i> (quatre seront étroites),
<i>San k'oan</i> (trois choses seront larges),	<i>Wou tuan</i> (cinq seront courtes).

Et on l'explique: le corps (*chenn-ze*) sera long; tandis que le cou (*pouo-ze*), la carrure ou poitrail (*p'ou-hiang*) et l'arrière-train (*heou-wou*) seront larges; ils réunissent ces trois segments sous le nom de *ling-ze*. Les quatre pieds seront étroits, surtout la fourche peu écartée; les jambes et la poitrine devront être plutôt courts. Ajoutez-y la bouche large, et vous pourrez hardiment acheter... Ils distinguent encore *cheou-niou* une bête malade, ce qui se voit, disent-ils, à l'extrémité de la queue qui est sans poils, et *seng-niou*, bête en bonne santé.

Quant au nombre et à la répartition des bêtes bovines, disons d'abord que ce sont surtout les Mongols qui élèvent les vaches par grands troupeaux, souvent d'une centaine de têtes. Chez le fermier chinois les troupeaux sont moins riches et il ne vise généralement qu'à posséder le nombre d'animaux nécessaires pour les travaux des champs. C'est surtout s'il faut défricher (*k'ai-ti*) qu'il faut plusieurs paires de bœufs solides; quand il ne s'agit que d'entretenir une ferme ordinaire, avec une douzaine de bêtes, grandes et petites, on peut se suffire.

Quand je commençais la ferme de Cheu-dzou-ze, il n'y avait que deux vieux bœufs: il fallait tout acheter au fur et à mesure.

Citons plutôt à titre d'exemple concret, le cheptel de Ho-t'ou-wa, ferme en pleine exploitation. Il était convenu que mon prédécesseur de l'endroit, qui s'entendait merveilleusement en l'art d'élever les chevaux, emporterait avec lui à Cheu-dzou-ze le haras de la résidence: il y trouverait de meilleures

terres à cet effet. De mon côté je ferais venir à Ho-t'ou-wa les vaches que j'avais achetées pour mon troupeau de Cheu-dzou-ze, et ainsi il y aura à distinguer à Ho-t'ou-wa:

1° L'ancien troupeau de l'église: en y arrivant (février 1908) j'y trouvai:

1 bœuf de 3 ans
2 bœufs de 4 ans
1 bœuf de 14 à 15 ans
3 vaches de 3 à 4 ans
4 vaches déjà vieilles
2 veaux mâles
3 veaux femelles

Ces animaux serviront surtout aux travaux ordinaires, labeurs et rentrées des moissons

En outre il y avait huit vaches placées chez les chrétiens, en *pan-iang-houo*, nourries par eux et leur appartenant ainsi à moitié; on avait même stipulé les deux espèces de contrats: cinq vaches étaient en *ts'ao-pan-iang-houo*, et trois en *t'ie-kia-pan-iang-houo* (*ts'ien-t'ie-pan-wei*). Ces dernières furent reprises depuis.

En janvier 1909 la peste bovine (pneumonie, qu'ils appellent *lan-fei-ze* poumons gâtés) se met dans le troupeau de la résidence, après avoir déjà sévi depuis quelque temps dans le village, et ensuite il ne resta plus que:

16 grandes bêtes, y comprises celles de chez les chrétiens, 4 veaux de 1 à 2 ans.

2° Le nouveau troupeau amené. Il arriva de Cheu-dzou-ze-leang le 5 mars 1908, composé de 20 grandes bêtes. Peu après deux s'en vendent, l'une à 22 ligatures de Kalgan, l'autre à 18.

Restaient: 18 grandes bêtes et sept veaux (septembre 1908). Après la peste bovine (*tch'oan-niou-ping*) de janvier 1909 il ne resta plus que 10 grandes bêtes, qui servirent surtout à ouvrir des terres nouvelles, et 5 veaux de 1 ou 2 ans.

Pour l'entretien des vaches, les Mongols, encore une fois, les laissent en prairie toute l'année, et les Chinois le plus souvent possible, surtout en hiver. Et pour qui connaît ces hivers de Mongolie, froids, venteux, et tuant jusqu'au moindre brin d'herbe, il est clair que les pauvres bêtes en sortent maigres et sans énergie. Les Chinois cependant font le plus souvent rentrer le troupeau à chaque soir; et alors au cri de «Suan-niou-lai» (venez lier les vaches), par lequel le «cowboy» annonce son arrivée, chacun s'empresse d'accourir reprendre ses animaux: on les met sous un hangar ouvert (*p'eng-ze*) ou plus souvent dans un simple enclos (*k'ou-liuan*), et on leur donne alors un peu de foin ou de paille, 3 livres environ: c'est tout.

En résumé une vache en hiver coûte pour son entretien: a) *Fang-niou-ts'ien* (sapèques pour la pâture), environ 300 par hiver; b) *Ts'ao-ts'ien* (sapèques pour le foin), environ 200 à 300 par mois. Le foin ici vaut en moyenne 2 sapèques la livre, mais chacun en possède une provision, ou donne de la paille.

Naturellement les jours qu'on emploie la bête il faut la nourrir davantage, et on donne alors 10 livres de foin (*ts'ao*) ce jour-là, en la laissant encore paître pendant quelques heures.

Aux jours des grands travaux, en été, on peut dire qu'un bœuf mange 10 à 15 livres de *ts'ao*.

Enfin il existe en plusieurs endroits, notamment là où il y a des huileries, des tourteaux de lin ou de colza² (*ma-cheng-kao*) qui se vendent en très grands gâteaux. Seulement on les obtient rarement car tous les fabricants d'huile nourrissent eux-mêmes des bœufs, les plus beaux de la contrée: c'est pour eux un revenu supplémentaire en même temps qu'un moyen de transport. On dit qu'une vache pourrait en recevoir 2 livres par jour; en Europe on dit 2 kg, mais nos vaches européennes sont autrement robustes!

Le prix d'une vache varie d'année en année et de saison en saison. Pour se constituer un troupeau le mieux c'est d'attendre les occasions: on peut mettre un prix moyen de 15 à 20 ligatures, soit 30 à 40 francs. — Avis aux amateurs...!

Par exemple je laissai entendre aux fermiers des environs que j'étais intentionné d'acheter des vaches et des bœufs au prix moyen de 15 ligatures, et j'en trouvais souvent, âgées de 3 à 4 ans, pour ce prix; cependant à certaines occasions j'allais jusqu'à 25 ligatures pour une vache de 8 ans avec son veau. Une autre manière approximative de fixer un prix c'est de calculer 5 ligatures par année d'âge, pour les années utiles s'entend. Un bœuf généralement, et surtout s'il est solide, peut atteindre le double.

Pour finir avec la valeur des bovidés ajoutons que d'une vache qui meurt ou qu'on abat à la dernière extrémité on ne fait plus grand chose: c'est qu'on les garde et qu'on les emploie jusqu'à une extrême vieillesse. La viande de boucherie n'est connue que dans les villes. C'est encore la peau seule qui a encore une valeur marchande: le prix de ces peaux peut être important à connaître.

En mars 1909 on me dit qu'elles vont à 7 *pa-ze* la livre (231 sapèques de Kalgan), quand elles sont sèches. Que si elles sont humides ou gelées, on fixe un prix spécial: *a*) pour celles qui sont grasses: 3 livres dans ces conditions comptent pour une livre sèche; *b*) maigres, 2 livres sont comptées pour une.

En mai 1909 j'envoyai à Kalgan les dépouilles de mon troupeau décimé par la peste bovine: *a*) *kiou-tchang-ta-niou-p'i* (9 pièces de grandes peaux de vache), d'un ensemble de 42 livres, pour lesquelles je reçus 175 sapèques la livre; *b*) 12 *tchang-siao-niou-p'i* (12 pièces de peaux de veau), ensemble 140 livres, à 240 sapèques la livre.

3° Les porcs.

Dans toutes les fermes, comme à toutes les résidences de missionnaires, surtout quand ils ont à s'occuper d'une ferme, on trouve quelques porcs pour la consommation courante, et dans les grandes exploitations on en élève un grand nombre pour la vente.

Ce sont en Mongolie des animaux à peau noire, et j'y distinguai deux espèces, très rapprochées, d'après le prognathisme cranien et les oreilles plus ou moins longues. En ces pays ils ont des jeunes ordinairement au premier mois ou à la huitième lune.

L'entretien de ces animaux est assez facile, comme chacun sait; cependant si on n'y prend garde on peut être entraîné à plus de dépenses qu'ils ne produisent de profits.

A Cheu-dzou-ze, en décembre 1907, j'en avais 20 pour lesquels on cuisait (*meng*) trois fois par jour des pommes de terre; c'était une besogne excessive et désordonnée que le réglai alors de la façon suivante: qu'on ne fasse qu'une fois le *meng* avec deux paniers (*louo-t'eu*), environ 40 livres soit un demi sac par jour, et pour le reste qu'on y ajoute les déchets de l'aire (*pi-ze*, *tch'eu-ze*, etc.).

A la résidence de Ho-t'ou-wa, j'en vins à m'appliquer spécialement à cet élevage, parce que l'entretien y était plus facile, et j'en eus parfois un troupeau d'une centaine. A mon arrivée il y en avait 33. Près de la résidence coulait une rivière marécageuse dans une dépression tourbeuse, bourbeuse, où l'on les menait chercher leur nourriture du matin jusqu'au soir. C'était un spectacle original que de voir cette rentrée de masses noires, grognantes, trépignantes, moutonnantes, et se bousculant avec une sauvagerie et un entêtement caractéristiques. Les petits porcelets surtout étaient alertes, et me rappelaient la jolie strophe saphique d'EDMOND ROSTAND:

Les petits cochons transportés	Et d'insouciantes gaités
Ont d'exquises vivacités	Presqu'enfantines.

L'achat de ces petits cochons de lait ne coûte qu'une centaine de sapèques.

Bientôt arrive le temps de les châtrer et cela coûte un *pa-ze* (33 sapèques) par petit, ou deux *pa-ze* par grand cochon.

Comme on va le voir par le prix et le poids de quelques porcs vendus, jamais ils n'atteignent la taille de nos spécimens européens. Le mieux c'est de tâcher de s'en défaire à temps, surtout si en hiver on n'a pas de quoi les nourrir. Quand ils ont 60 à 70 livres on peut les vendre ou les tuer pour son usage personnel; d'autres fois on les garde jusqu'à 100 livres. Ainsi à Cheu-dzou-ze je tue un porc de 60 à 70 livres, estimé à 4,500 lig. et qui donnait 10 livres de graisse.

A Ho-t'ou-wa, tué un porc de 105 livres. En juin j'y vends 5 grands porcs de 70 à 80 livres et un de moins de 60; le tout pour 170 ligatelles. On peut estimer un prix moyen de 100 à 120 sapèques (pleines); 30 à 40 centimes le kilo de viande!

En avril 1909: tué un porc de 64 livres; vendus 13 grands porcs, estimés à 67.5 livres chacun, pour 3 *pa-ze* (100 sapèques pleines) la livre. Soit $877.5 \times 0.300 = 263.250$ ligatelles. Les acheteurs payent en *iang-ts'ien* (argent monnayé): 81.400 dollars. C'est ordinairement au printemps que les marchands de porcs arrivent; en 1909 ils apparurent dès le commencement de mars.

En juin j'avais encore 58 porcs, tous assez grands. En août j'avais vendu la plupart des grands et pris plusieurs petits. En tout j'en avais alors 115, dont 8 pouvaient encore être vendus.

Les maladies épidémiques ne sont pas rares et causent souvent des mécomptes. Ainsi on disait dès juillet 1909: «Vendez vos grands porcs, car une épizootie règne ailleurs.» Et de fait, un mois après on entendait surgir

partout des bruits de *tch'oan-dzou-ping* (peste porcine). Mais quand le 23 août elle arrive dans notre village, nos précautions étaient prises; un seul porc meurt à la résidence, une dizaine dans la chrétienté. Ce sont ordinairement les plus grands qui sont attaqués et on s'en était défait à temps.

4° Les moutons.

Si les Mongols n'élèvent jamais le porc, — ils n'ont pas assez de déchets pour cela, — c'est chez eux par contre qu'on rencontre les plus grands troupeaux de moutons. Chez les Chinois il n'y a que quelques grands fermiers, dont les terres ne sont pas encore toutes ouvertes, qui aient un troupeau de 100 à 200 têtes.

A Cheu-dzou-ze je commençai en 1906 avec un troupeau d'une centaine de têtes, qui jusque là appartenait à la résidence de Ho-ma-hou dont le premier village se détachait. En juin 1907 je fis faire un bon enclos (*iang-k'ou-liuan*) qui fit en même temps l'office d'étable (*iang-k'iu*). L'adjudication des murs se fit à 250 sapèques le *tchang* carré, la résidence livrant les adobes et le bois du toit; on devait construire quatre murs avec un toit formant galerie vers l'intérieur, le milieu restant à ciel ouvert; des branchages piqués droits sur les murs et aux bords des galeries empêcheraient l'intrusion des loups, toujours nombreux en ces endroits. Au mois d'août 1907 j'avais 148 à 150 animaux, et en janvier 1908, après avoir continué d'en vendre et d'en tuer pour la consommation, il en restait 126 grands et 28 petits.

C'est généralement en octobre que les brebis commencent à agneler, et ces agneaux qui peuvent encore suivre leur mère dans la prairie deviennent aussi plus forts que ceux nés en hiver, et surtout réussissent mieux que ceux du printemps, nés après l'affaiblissement de la mère par un hiver très rude. Les Chinois préfèrent donc entre tous les *ko-ts'a-kao-ze*, agneaux venus au huitième mois, quand les céréales sont coupées (*ko-ts'a* signifie: chaumes de *kouo-ze*, *ko-ze*, céréales); ils peuvent aussi les nourrir d'un peu de pois, etc.

Les Mongols par contre préfèrent ceux qui sont mis bas au deuxième mois (*houng-choei-kao-ze*), et à cet effet ils pratiquent une certaine sélection de la manière suivante: ils font le *p'ao-kouo* des beliers (signifie: envelopper les organes reproducteurs) pendant quelques mois de l'année; ou bien ils les mènent paître en troupeaux séparés. Chez les Chinois au contraire ils courent et couvrent en liberté: on peut ainsi avoir deux agneaux par an, mais ils sont moins forts.

La portée est estimée à 147 jours. Les maladies sévissent surtout parmi les agneaux. Durant l'hiver 1906—1907 sur une quarantaine d'agneaux, j'en perdis dix: par suite de nourriture défectueuse la mère n'avait guère de lait. Surtout les *ts'ing-ts'ao-kao-ze* (agneaux de l'époque des nouvelles herbes) et les *p'iao-seng-ze* (premiers-nés) sont délicats à nourrir.

C'est au mois d'août que les moutons de Cheu-dzou-ze furent tondus (1907); cela coûtait 6 sapèques par tête et donnait 93 livres de laine (*mao*), qu'on peut vendre à 80 à 100 sapèques la livre ou employer à confectionner différents objets en feutre: des tapis (*tchan-ze*), des étoffes pour habits, bon-

nets, souliers, etc. Pour la fabrication de ces objets l'ouvrier vient travailler à la résidence et demande 36 sapèques par livre de laine manipulée.

Un mouton adulte, tel qu'on l'abat pour la consommation, pèse un peu moins qu'un porc adulte. Parfois même, pour l'abattre au bon moment (au moment du besoin ou aux époques que la viande se conserve le mieux), on prend même des bêtes de 30 à 35 livres. Ainsi: 27 avril 1908, tué un mouton de 38 livres; 15 septembre, tué un autre de 59 livres; 30 septembre, un autre de 39 livres.

Quant à la vente des moutons, je n'en livrais pas encore, afin d'augmenter le troupeau; mais j'apprenais en octobre 1908, à Ho-t'ou-wa, qu'ils ont baissé un peu en prix, tout comme les vaches. On peut estimer leur viande, au prix *tch'eng-hia-tao* (conclu sous le couteau), à 4 *fenn* d'argent ($\frac{1}{100}$ de dollar) ou 2 *pa-ze* (64 sapèques) la livre. En février suivant ils arrivent à 6 *fenn*, dans les vallées à l'Est de Ho-t'ou-wa.

XI° Le Prix de la Main-d'œuvre.

A. Rareté de la Main-d'œuvre lors de la moisson.

Commençons par un exemple concret, typique, pour montrer combien la question de la main-d'œuvre peut être critique, combien sa solution est difficile et son étude compliquée. Notre exemple se rattachera à un article que nous avons publié ailleurs, sur l'introduction de la batteuse mécanique¹: c'est ainsi que le passé se rattache à l'avenir, que les difficultés sont les stimulants du progrès et que toute l'étude de la situation des salaires doit précéder les considérations économiques et sociales sur la Mongolie.

Voilà donc l'avoine, la grande moisson, rentrée sur l'aire et qui attend à être battue. Toujours on se trouve devant le grand problème: «Qui fera le travail?» Mais c'est surtout à cette époque de la moisson que la pénurie des travailleurs se fait sentir et que la crise devient plus aigüe. Car en ces temps il est de toute première nécessité d'agir vite, de couper les céréales dès qu'elles sont mûres, de les amener sur l'aire dès qu'elles sont sèches, de les battre et de les rentrer au plus tôt, avant que les journées courtes et les intempéries de l'air ne vous surprennent; souvent aussi afin de pouvoir lancer sur le marché les premiers produits, pendant que les prix sont encore élevés.

Solutions possibles.

Dans les petites exploitations le problème n'est pas si grave: on s'en tire en famille ou tout au plus avec l'aide d'un ouvrier. Souvent aussi les Chinois s'entraident à cet effet.

Pour les grandes moissons il y a des hommes qui viennent du *k'eou-li* (du Sud de la Muraille) où leur moisson est plus vite finie. Ce sont de bons travailleurs (*hao-pa-cheou*), des gens habitués à la besogne. Le plus souvent ils font le travail par entreprise (*lan-koung*), expédiant au plus vite une ferme du midi, afin de pouvoir en entreprendre encore une un peu plus au Nord. En

¹ «Un événement en Mongolie», Bulletin de l'Association des Licenciés de l'Université de Liège, 1913.

général ils ne s'occupent que de la moisson d'avoine; comme c'est la principale de la Mongolie c'est à celle-la que nous devons donner principalement notre attention.

Il y a ici une grande compétition de deux intérêts: il faut pour le maître que le pourcentage donné aux ouvriers ne soit pas trop fort; il faut pour les ouvriers qu'à battre cette avoine ils obtiennent un prix plus élevé qu'à toute autre besogne. Or comme le plus souvent leur travail se paie d'après la quantité d'avoine battue, il faut toujours considérer combien chaque moisson donne au battage: question de rendement connexe à la question du salaire. Souvent, quand l'avoine donne peu, les exigences de ces étrangers dépassent la limite du possible. Ce qui faisait que dans les pays septentrionaux où j'ai habité il fallait souvent s'en tirer par des expédients. C'était aussi parce que les ouvriers du *k'ou-li* n'arrivaient qu'à rarement jusque-là: la moisson y mûrit si tard que c'est déjà leur temps de rentrer, comme les oiseaux de passage qui fuient à l'approche des grands froids.

Difficultés de 1906. — A Cheu-dzou-ze j'eus ainsi les premiers déboires et les plus grandes peines à faire la besogne avec des gens de l'endroit; j'avais voulu aider un peu les chrétiens en leur laissant gagner cet argent; mauvaise idée, que la résidence trop charitable doit toujours expier. Tant et si bien que nous en arrivâmes au commencement de l'année 1907 sans avoir finie la moisson de 1906 et pour que le Nouvel-An chinois ne nous surprit pas dans ces misères je dus recourir à l'aide de tous les chrétiens de bonne volonté: c'est ce qu'ils appellent *tch'oan-mang* (se tirer de l'excès d'affaires); pendant une semaine on poussa activement la besogne, si bien qu'au 10 janvier on put la terminer.

Fournissons quelques chiffres concernant la situation d'alors. Cette année de 1906 on avait rentré environ un *wan* (10.000) de bottes (*ko-ze*) d'avoine. Mettons qu'on bat (en général) 50 *ko-ze* par homme et par jour. Cependant comme l'année fut si désavantageuse on n'en retirera que bien peu de grains, peut-être 3 ou 4 *ka* (mesure de volume, $\frac{1}{100}$ de boisseau), par botte; l'avenir montra qu'on battit environ 30 *tan*, c'est-à-dire 30.000 *ka*. Il eut été difficile de trouver en ces conditions des batteurs à l'entreprise, à autant par boisseau, car il aurait fallu tant battre avant d'obtenir un boisseau que la spéculation ne réussirait pas aux ouvriers. Je pouvais en trouver à 32 sapèques par boisseau, mais ils stipulent que leur journée doit rapporter au moins 70 sapèques par dessus la nourriture (celle-là incombe toujours à l'employeur); or il n'était pas certain qu'ils arrivassent à 2 *teou* et demi par jour et en ce cas je devrais leur payer 70 sapèques par jour! Ce qu'ils traînent alors!

L'idée de louer des ouvriers au mois (*iue-koung*), ou à la saison (*tch'ang-koung*), pour battre tout l'hiver, serait encore plus désastreuse: ils mangeraient toute la récolte de l'année!

Devant la difficulté toujours croissante de trouver des ouvriers, le missionnaire doit parfois recourir à des combinaisons où il doit payer de sa personne. Ce fut alors que je dus travailler avec tous les hommes trouvables et les stimuler de toutes façons.

Aussi ce fut alors, au plus fort de ces travaux sur l'aire et devant l'insuccès de cette année trainée en une longueur désespérante, que je me formulais les propositions suivantes pour l'avenir, utiles à signaler, plus difficiles à réaliser. A la quatrième lune chinoise, c'est-à-dire bien à temps, et avant que la besogne presse, il faudra avant tout dénicher un bon *pao-fenn-chou-de*, c'est-à-dire l'homme qui court par les champs pour compter et faire rentrer la part due à la résidence; au cinquième mois on l'aurait encore à temps, mais déjà on risque de ne plus trouver son homme. Au moment de la rentrée (*soung-fennchou*, expédition de la dime due) viendront s'y ajouter deux ouvriers capables, pris à la journée (*tuan-koung*). Quand les travaux sur l'aire commenceront, on instituera un bon chef (*tang-treoul-de*), par exemple un homme qu'on avait déjà à son service depuis le deuxième mois pour d'autres besognes, comme moudre le grain, sortir avec le char, etc.; c'est assez dire que c'est un homme à tout faire qu'il faut bien payer: à cet époque on le trouve à 2000 lig. par mois, loué jusqu'à la fin de la moisson (dixième mois), comme c'est l'habitude. Enfin avec tout cela, pendant tout le temps le plus occupé, je devrais dans ce système, comme toujours d'ailleurs, tenir moi-même les comptes; avec l'aide d'un chinois, naturellement, pour ce qui regarde les comptes chinois. — J'ai pris de ce projet tant que j'ai pu...

Difficultés de 1907. — Malgré tout, l'année suivante c'étaient les mêmes soucis. Mais on battait jusqu'à 7 *ka* par botte (*ko-ze*) et on comptait environ 3 *wan* (30.000) de *ko-ze*. Je commençais, au 20 septembre, à chercher une combinaison pour faire le travail avec 20 hommes; à 30 sapèques le boisseau; cela aurait fait encore 70 ligatures de salaire. Néanmoins le plan ne s'exécuta pas si facilement et ce furent toutes ces difficultés, sans cesse renaissantes, qui m'engagèrent à introduire le machinisme: sans cela on n'en sort presque pas avec profit. D'autant plus que je vis que c'était en octobre que l'avoine était à son maximum de prix, en ville: 500 à 600 sapèques le boisseau, ensuite il diminue. A la batteuse on précédera tous les autres.

Le 2 novembre je loue des hommes à 26 sapèques le *teou* (boisseau)... et ils ne viennent pas. Deux semaines après les salaires restent encore élevés, surtout parce que les gens du *k'eou-li* ne viennent pas jusqu'à nous: on demande encore 34 sapèques (prix payé en notre voisinage, au Tanor). Il paraît aussi que plusieurs de ces ouvriers des années précédentes ont préféré aller s'engager aux travaux du chemin de fer de Péking-Kalgan.

A la Noël on en était encore toujours à la recherche d'ouvriers et les salaires restent élevés. Partout dans nos parages la difficulté est la même: chez maître Fan, au Nord de notre village, on donne 2.5 sapèques par botte, pour un accord de deux *wan* (20.000 bottes), ... et il en a 6 *wan*. Chez nous, au *teou*, on me demande 40 sapèques; j'aurais voulu 32, 34 sapèques et je finirai par donner 36. Par jour, les salaires sont encore à 130 sapèques, mais au Nouvel-An ils veulent chômer 6 à 7 jours. On peut encore attendre: l'avoine bien gelée se bat d'autant mieux...

Sur ces entrefaites je passai à la ferme, ou plutôt aux fermes, de Ho-t'ou-wa. A la résidence principale (P'ing-ti-nobo) la besogne était presque finie. Mais au Si-ta-san tout restait encore à battre et l'avoine y est vraiment

si mauvaise qu'elle ne vaut presque pas la peine d'être battue. Aussi j'en étais à me demander ce que je ferais de quelques lots, des moins réussis? Les vendre comme fourrage? Une partie de 6000 bottes me rapporterait effectivement 370 ligatelles, sans embarras de battre ou de charrier. Les battre? Mettons que pour retirer un *teou* je devrais dépenser 40 sapèques en salaire, 100 en nourriture, soit 140 sapèques pleines. Ce grain ne se vendrait pas 200 sapèques le *teou*: gain de 12 centimes par boisseau... Les battre et moudre moi-même pour vendre la farine? Nous venons de voir qu'il faut compter 140 sapèques pour le battage. Pour moudre 5 *teou* (besogne d'un jour) il faut encore dépenser 64 sapèques de salaire et 100 de nourriture; par *teou* cela ferait encore une fois 30 sapèques pleines de plus. Or il serait difficile d'en tirer assez de farine pour faire 200 sapèques le *teou*.

Difficultés de 1908. — En cette année je n'eus plus le souci de suivre les fluctuations du marché des ouvriers, vu que je battis à la machine. C'étaient d'autres difficultés, que je parvins cependant à surmonter, comme je l'ai raconté dans un article spécial racontant ce premier essai du machinisme en Mongolie. On y trouvera plusieurs renseignements concernant les conditions de battage à cette époque: comment autrefois en battant 4·5 *teou* d'avoine par jour ils gagnaient 100 sapèques (et la nourriture); comment avec la machine ils pouvaient gagner 125. Autrefois ils battaient 50 bottes par jour et par homme, tandis que la machine en battait plus de 100 à l'heure. En cette année 1908, où les autres fermiers devaient payer 3 sapèques par botte, je parvenais à faire la même besogne pour une sapèque. Toutes les combinaisons y étaient passées au calcul; et je pouvais facilement leur laisser le choix entre ces trois propositions: a) *kao-teou* (accord par volume), et offrir 15 à 18 sapèques par *teou* (parce qu'ils mangeaient moins alors); b) *kao-ko-ze* (par botte) en offrant 1·5 sapèques; c) en *tuan-koung* (par jour), à battre 750 bottes par jour.

Difficultés de 1909. — Qu'avec le temps les hauts salaires baisseraient, cela ressortait déjà de quelques notes que je pus recueillir pour l'année 1909. Ainsi au 9 janvier 1909 on demandait à Ho-t'ou-wa: 30 sapèques le *teou* ordinaire; 33 sapèques (une *pa-ze*) le grand *teou*; 2·6 sapèques par *ko-ze*.

J'eus à cette époque un autre contre-temps qui me remit aux mains des ouvriers chinois: un exemple encore des misères qu'on rencontre dans les cas les plus malheureux, dus à la mauvaise qualité de l'avoine. C'était fin de janvier: j'en avais un lot qui était trop mouillé, ou plutôt *wou-la*, trop moisi pour être battu à la machine; les meules avaient été faites trop larges. Pareille mauvaise avoine, ou celle qu'on n'arrive pas à faire entreprendre, ou qui ne le vaut pas, peut être broyée au rouleau, comme d'autres moissons. Voici le travail alors effectué: un cheval (trainant le rouleau) peut faire par jour 200 à 250 bottes; soit 3 chevaux, pour travailler sans répit, 700 à 800 bottes; on compte deux hommes par cheval, si le même jour on fait le broyage et le vannage. On y emploie des ouvriers ordinaires.

Pour terminer mettons en un tableau et un diagramme les principales données concernant les salaires pour moisson d'avoine.

qu'il y ait toujours un nombre suffisant, et ils ont raison quand la direction s'entend à les occuper, à les faire produire constamment; mais un Européen obtiendra difficilement ce résultat; les autres visent continuellement à restreindre ce nombre de quelques unités, afin d'avoir plus de calme, et ils se contenteront d'y ajouter quelques unités, de temps à autre, selon les besoins: on y fait moins de besogne, on y produit moins, mais les frais généraux sont réduits au minimum et la surveillance est plus facile.

Nous n'allons pas discuter ici les avantages et les inconvénients des deux systèmes; contentons nous de dire que les deux écoles sont représentées également parmi les missionnaires chargés d'une ferme, mais que la seconde, la restriction du nombre, tend de plus en plus à prévaloir, comme étant après tout la plus facile et la plus lucrative. L'autre est plus grandiose, donne plus d'allure à une exploitation, mais les «fuites» de temps et d'argent y sont si nombreuses, les difficultés si fréquentes, que ces expériences commencent à être du passé et une vraie ferme, bien dirigée, sans lésinerie, présente encore assez d'animation, assez de travail, pour ne pas souhaiter davantage. Et comme dit un proverbe chinois:

Jenn touo, hao chouo hoa,

Jenn chao, hao tsouo houo.

(Quand les hommes sont nombreux, bien on cause; quand ils sont rares, bien on travaille.)

Comme ce sont ces fermes d'église que je connais le mieux, et qu'elles sont calquées sur le modèle des grandes exploitations chinoises, c'est dans elles que nous allons étudier la composition du personnel. Il y aura, naturellement, quelques particularités dues à la présence simultanée du missionnaire et de son action évangélisatrice, mais elles se comprendront à la première lecture et feront mieux saisir la vie qu'un Européen peut y mener: un «boy» de plus, une famille de moins, ces nuances n'atteignent pas la vie agricole.

J'avais toujours tâché de réduire mon personnel au plus strict nécessaire, et après chaque période de «mang» (de temps affairé), je devais toujours lutter contre mon entourage chinois pour ne pas garder dans mon *houo-fang* (appartements des domestiques) un tas de bouches inutiles, de parasites, d'embusqués. Théoriquement c'est au commencement de l'année (chinoise) ou du printemps qu'on organise son personnel, qu'on loue ses hommes et j'ai déjà dit comment en 1907 je rêvais de constituer ma petite escouade d'ouvriers pour être prêt à la moisson. Mais il y a loin de la théorie à la pratique et bien plus souvent on prend les hommes comme on les trouve, ou on garde la ferme telle qu'elle vous est léguée, quitte à épurer peu à peu.

Une résidence florissante ou bienfaisante, surtout dans une chrétienté pauvre, doit toujours se résigner à tolérer quelques non-valeurs dans son personnel; c'était le cas de Cheu-dzou-ze-leang: il faut soigner à les faire tous travailler. Il y a parfois quelques employés extraordinaires; au commencement de l'année 1907 je pris ainsi un «scribe», une espèce de lettré, homme à tout faire: tenir les livres de compte, sortir à droite et à gauche pour la propagande, enseigner un peu à l'école érigée provisoirement au *houo-fang*, etc.

Il eut 20 ligatures par an, plus la nourriture (comme toujours): 40 francs comme traitement annuel d'un instituteur, c'est peu! Il demanda aussi une quinzaine de *mou* de terrain à cultiver, labourés par l'église.

Pour la moisson de 1907 je tâchai de pousser un peu les travaux et à certains moments, avec les artisans de mes constructions et les hommes supplémentaires, il y eut 16 personnes à la cour de la résidence, que l'on pourrait énumérer comme suit:

Cheu-dzou-ze personnel en septembre 1907 (16 hommes)	{	un intendant (<i>tang-kia-de</i>)
		deux serviteurs (<i>hien-cheng</i>), dont l'un donnait aussi les classes
		un cuisinier (<i>ta-se-fou, kouo-koeul</i>)
		» chef sur l'aire (<i>tr'eoul</i>)
		» veilleur de nuit (<i>ie-koeul, hia-le-de</i>)
		» berger (<i>iang-koeul</i>)
		» charretier (<i>tch'eu-koeul</i>)
		deux menuisiers occupés aux boiseries de ma bâtisse
		» ouvriers à demeure (<i>tch'ang-koung</i>)
		trois journaliers (<i>tuan-koung</i>)
		un petit gamin pour les courses

Mais la besogne étant presque finie, au milieu de décembre, je fais cesser les *tuan-koung*: on avertit le soir que demain il ne les faut plus. D'autres ont fini également. Et quelques jours après il ne reste plus que la moitié du personnel:

Cheu-dzou-ze personnel en décembre 1907 (8 hommes)	{	un intendant	au salaire de 3000	} par mois
		» serviteur	» » » 2500	
		» maître d'école	» » » 2500	
		» cuisinier	» » » 1700	
		» veilleur de nuit	» » » 1700	
		» charretier	» » » 2000	
		» bon ouvrier	» » » 2000	
		» berger	» » » 1600	

Voici maintenant comment à Ho-t'ou-wa, ferme plus importante, je me tirais d'affaire au temps de la moisson, et comment de temps à autre je réduisais mon personnel.

Au 21 septembre 1908, pour commencer la moisson, j'avais:

Ho-t'ou-wa personnel en septembre (14 hommes)	{	un <i>p'ao-fenn-chou-de</i> (qui compte les gerbes sur champs)
		» domestique qui me sert d'intermédiaire
		» chef d'ouvriers (<i>tang-tr'eoul</i>)
		deux aveugles fort robustes
		un ouvrier ordinaire
		deux enfants
		» cuisiniers
		mon charretier habituel
		et trois autres
		} servent au charrol

Après les courses pour compter et rentrer les gerbes et quand le plus fort de la besogne fut fini, je restai, au 5 octobre, avec 8 hommes sur l'aire, distribués et payés comme suit:

Ho-t'ou-wa personnel en octobre (8 hommes)	}	un chef (<i>tr'eoul</i>), qui est toujours le même «Lao-ho», jeune encore, mais dévoué, capable, loué pour toute l'année à 7 ligatelles le mois » ouvrier de renfort, jusqu'à la fin des moissons également à 7 ligatelles le mois quatre loués pour un certain } charretier, 3 mois, à 25 ligatelles en tout; 3 autres, nombre de mois; ce qu'on } chacun à 7 ligatelles le mois, et loués aussi pour appelle: <i>pao-iue-ze</i> } 3 mois deux <i>tuan-koung</i> , au jour le jour, au salaire variable de même; un des deux sert de veilleur (commence le 4 octobre)
--	---	---

Lorsqu'à la fin d'octobre je passai au Si-ta-san pour y faire la moisson, j'y amenai tout un personnel, afin de pousser les travaux, qui encore furent entravés par le mauvais temps. Voici la répartition:

Si-ta-san personnel en octobre 1908 (13 hommes)	}	deux <i>p'ao-fenn-chou-de</i> (Li-ming et Jou-i-ze) un cuisinier cinq <i>pao-iue-ze</i> , parmi lesquels mon charretier un <i>tr'eoul</i> (Lao-ho) » <i>tuan-koung</i> trois robustes tourneurs à la batteuse, pris les jours qu'elle travaille
--	---	--

L'année suivante je travaillai déjà avec bien moins d'hommes. Le 19 août, par défaut de farine et par économie, je réduisis le personnel au plus strict nécessaire:

Ho-t'ou-wa personnel en août 1909 (8 personnes)	}	intendant, <i>tang-kia-de</i> (du nom de Li-ming) cuisinier, <i>tch'ou-ze</i> (maître Fan, Fan-hien-cheng) chef, <i>tr'eoul</i> (nommé Lao-ho) charretier, <i>tch'eu-k'oeul</i> encore un autre ouvrier un petit berger pour les porcs » autre pour les chevaux » vieux, commissionnaire pour les écoles, etc.
---	---	---

Maintenant qu'il me soit permis d'exposer ici la situation dans une autre exploitation, telle que je la trouvais quand j'y arrivais en 1910. C'était l'ancien genre *ja-nao* bien mouvementé (littéralement: chaleur-tumulte), le système que préférèrent les Chinois de service et où ils trouvent toujours à se caser comme dans un fromage. On verra que la ferme n'a rien de particulier pour s'autoriser cet excès de luxe et qu'on pouvait, avec un peu d'effort, y réduire les frais généraux d'exploitation tant sur le personnel que sur les animaux. Il s'agit de la résidence de Ts'i-sou-mou: à proprement c'est l'église du village chrétien de Mei-koei-ing-ze (du Rosaire), au centre et comme la capitale de la vaste plaine de Ts'i-sou-mou. On y gère une étendue de terres d'environ 30 *hao* (grands lots), en y comprenant celles de Cheng-kia-ing-ze (village de la Sainte Famille), mais les terres à l'Ouest de la rivière sont exploitées par ce dernier village. En tout il n'y a jamais eu que 110 à 120 *ts'ing* de cultivés, et même cette année-là il n'y eut que 100 *ts'ing* (env. 500 hectare).

Voici maintenant le relevé des ouvriers, avec leurs différents salaires, exprimés en ligatures de Feng-tchenn légèrement moindres que celles de Kalgan (voir: prix de l'argent); nous citons souvent les noms propres pour spécifier.

Ts'i-sou-mou personnel en 1910 (30 personnes)	Hien-cheng (maîtres) 6 personnes	chef (n. p. Wang-man)	5500 lig.
		serviteur (Koan-joung-ze)	2900 »
		Nan-hieng-cheng (M.-Nan)	3000 »
		serviteur (Yuan-ze)	2900 »
		cuisinier	3000 »
		serviteur (Hoang-sa)	2000 »
	Tch'ang-koung (ouvriers à de- meure) 15 personnes	chef, <i>tr'eoul</i> (Han)	2500 »
		cuisinier des ouvriers	2700 »
		charretier (Ts'ing-keou)	2500 »
		» (La-si-ze)	2500 »
		aide-charretier (Lu-seng-koei)	2000 »
		» » (Wou-san-ze)	2000 »
		meunier (Li-seng-hai)	2000 »
		palefrenier (Liou-ze)	2000 »
		menues besognes (Eul-hou-ze)	2000 »
		aide meunier (Ts'oei-san)	2300 »
		grilleur d'avoine (Tchao-tien-ti)	1500 »
		» » (Ts'o-ho-leang)	2000 »
	Tuan-koung 6 personnes	menues besognes (fils Tcheou)	2100 »
		commissionnaire (Tai-iou-lo)	2000 »
		veilleur de nuit (Yu-ling-ze)	2100 »
		à la meunerie (Jong-k'i-ze)	50 sap.
		pour le char	50 »
		menues besognes	50 »
	Divers	par pitié (Wou-ta-ze)	— »
		» » (Li...)	— »
		aide cuisinier	50 »
		au Catéchuménat { Wang-sing-ioung	3000 lig.
		{ Tchou Pierre	3000 »
		le personnel de la Sainte Enfance	

Au total on dépasse toujours une trentaine de serviteurs.

Voici maintenant l'énumération de la richesse en animaux :

Ts'i-sou-mou animaux en 1910	Chevaux et mules 26	pour les chars	11
		» la meunerie	7
		» les prêtres	7
		une jument	1
	Vaches 38	à la résidence { bœufs	3
		{ vache	1
		{ veaux	2
		en prairie { bœufs	12
		{ veaux	20
	sans compter les vaches en <i>pan-wei</i> chez des chrétiens		
	moutons: 246		
	porcs: 47		

Soit donc toujours plus de 350 animaux.

C. Le prix des salaires.

Comme on l'a déjà vu par ce qui précède les ouvriers peuvent s'embaucher de différentes façons. On peut les louer selon la besogne à exécuter, à la tâche, ce qui se pratique beaucoup pour le binage et pour la moisson; ou bien on peut faire l'accord pour un temps déterminé. Et sous ce dernier rapport il y a deux catégories:

a) Les *tch'ang-koung*, ceux qui restent à demeure pour toute l'année, ou du moins depuis le printemps jusqu'à la fin de la moisson, alors qu'on renvoie la plupart de ses ouvriers.

b) Les *tuan-koung* (ouvriers à courte échéance), encore dits: *siao-koung* (petits ouvriers), où l'on peut distinguer encore: les *iue-koung* (ouvriers au mois), ou *pao-iue-ze-de* (qui ont fait accord par mois), et les *jeu-koung*, qu'on peut renvoyer du jour au lendemain; parfois même le soir on leur annonce que le lendemain on renonce à leurs services, comme eux-mêmes peuvent également renoncer à chaque jour.

Les salaires de ces diverses classes varient beaucoup, et même dans une seule classe ils changent d'année en année ou de mois en mois, parfois du jour au lendemain et de village à village. Nous allons maintenant donner ici les principales notes recueillies au sujet des salaires, soit que j'aie dû payer autant pour louer des hommes, soit que j'aie appris autour de moi les prix payés par d'autres fermiers.

1° *Tch'ang-koung*.

Parmi les hommes qui restent toute l'année dans la résidence il y a d'abord la catégorie des *hien-cheng*, «ces messieurs» comme on peut traduire l'expression. Il y rentre tous ceux qui ont quelque instruction, quelque capacité spéciale, et même tous ceux qui savent lire deux lignes, fussent des simples ouvriers. Généralement ils se font payer plus cher, ils tâchent de s'insinuer dans les plus beaux postes, se mêlent volontiers des affaires des autres, transactions, procès, correspondances, etc. surtout quand il y a quelque chose à y gagner; ils regardent avec dédain sur la tourbe illettrée.

Pour montrer combien les salaires étaient encore bas en 1906, surtout dans les nouvelles terres où se trouvait Cheu-dzou-ze-leang, rapportons ce que je payais à mes principaux ouvriers en cette année:

Mon serviteur personnel	1,500 lig. par mois
Lao-ho, un premier ouvrier	1,500 » » »
Le berger	1,500 » » »

Le charretier recevait 20 ligatures par an.

Une ligature et demi pour son domestique, environ 3 francs par mois... Et avec cela il entretient souvent femme et enfants: ce que c'était que le taux de la vie chinoise jusque-là! On peut vraiment compter ces mensualités comme datant d'un temps périmé: mais elles furent à ce taux depuis des années et des années. Cependant, comme si nous avions commencé nos observations à un moment important de l'histoire économique, ces petits salaires vont tendre à disparaître; on va compter plus souvent en taels ou en dollars, et en peu d'années les exigences des ouvriers vont doubler. C'est que les terres s'ouvraient de plus en plus et que dans la Chine proprement dite la demande en main-d'œuvre augmentait également, surtout pour la construction des chemins de fer.

Nous avons donné plus haut déjà les salaires annuels de quelques engagements dans les années ultérieures.

2° *Iue-koung*.

Les fluctuations des prix sont encore plus nettes d'un mois à autre quand le contrat se renouvelle chaque mois.

1907. — Ainsi déjà en 1907, encore à Cheu-dzou-ze, on pouvait dire dès l'été, à voir l'augmentation des salaires journaliers, que pour le temps de la moisson il faudra donner 2,400 sapèques par mois pour un bon ouvrier que l'année précédente on trouvait à 2,000. — Bien plus, à la fin de juillet, après une bonne pluie qui permet de pousser activement les travaux, on demandait à Ta-nor (au Sud de Cheu-dzou-ze) 3,000 à 3,400 lig. pour un excellent chef d'ouvriers (*tr'eoul*) et 2,400 à 2,800 pour un ouvrier ordinaire: c'étaient des salaires rarement vus! Plus de 5 francs le mois...! On comprend dès lors les difficultés que rencontrent les fermiers qui manquent de personnel et les exigences de plus en plus outrées des ouvriers à l'époque de la moisson.

Cependant après le plus fort de la moisson les salaires au mois diminuent de nouveau. Le 12 septembre 1907 je prends encore un *iue-koung* à 1,800. Il disait d'abord énergiquement: *Po!* (Non!); puis revenait. Une semaine après je ne lui aurais plus donné que 1,500. — Je loué encore un veilleur de nuit à 2,100 lig.; cela se fait pour tout le temps que la moisson reste sur l'aire et il faut un homme sûr.

En décembre on peut encore diminuer le prix quand on doit louer au mois pour tout le temps qu'il reste encore à travailler à la moisson. A la Noël j'en trouve à 1,600 et 1,700, gens de confiance, pouvant servir de cuisinier ou de veilleur: l'un des deux (nommé Hiu-lao-san) est même un fermier dont la moisson est finie. Bref, le salaire devient alors si bas que si l'on avait loué par an: c'est qu'ils ne vont plus trouver à s'occuper.

1908. — A Ho-t'ou-wa où la population est déjà plus dense, le sol mieux cultivé, les salaires sont plus élevés, tout le monde voulant semer et jouer au fermier; c'est même un trait caractéristique de tous les ouvriers dans les pays agricoles; tous tâcheront peu à peu d'ensemencer quelques arpents, d'acheter une vache, et de voler de leurs propres ailes. Bien souvent ils stipulent dans les contrats de louage: l'employer doit labourer pour son ouvrier autant de mou, et lui permettre de les cultiver. Dans cette plaine donc, pour trouver de bons ouvriers pour toute l'année il faut donner 2,000 lig. par mois. Puis, à mesure qu'on approche de la moisson, les exigences augmentent: dès le 1 juillet je louais un *tch'ang-koung* de plus à 7 ligatelles (2,330 de Kalgan), jusqu'à la fin des moissons, comme d'habitude. — Et dans la même année, au commencement de décembre, on va jusqu'à demander plus de 3,000 par mois.

1909. — En janvier 1909 je loue un charretier (à Ho-t'ou-wa) pour 7,500 ligatelles (2,500) par mois; c'était un bon ouvrier. Car des «non skilled» se trouvent parfois à des petits prix: ainsi en cette même année on loua des *k'oa-ze* (sobriquet pour les chemineux venus de Chine) pour 60 ligatelles par an (20 de Kalgan); il est vrai qu'on les prenait dès l'hiver et qu'ils ne demandaient qu'à trouver de l'occupation.

A la moisson les hauts salaires se montrent à nouveau. Le 30 août je loue mon premier *iue-koung* pour l'aire, *hao-pa-cheou-jen* (bon ouvrier) à

8 ligatelles (2,600), contrat de 3 mois. — Le 1 septembre, après une gelée blanche menaçante, les prix montèrent de suite jusqu'à 10 ou 15 ligatelles par mois! Et encore il est très difficile de trouver des hommes. — Le 15 septembre, à T'ai-lou-keou, c'est-à-dire dans les régions montagneuses au Nord-Ouest de Kalgan, on demande 3,000; et chacun de convenir que les prix sont chers... 6 francs!

1910. — En mai de cette année on ne trouve plus jamais de contrat à moins de 2 ligatures; les meilleurs ouvriers exigent jusqu'à trois et plus.

3^e Jeu-koung.

Pour les *jeu-koung* (journaliers) surtout, nous devons suivre les fluctuations des salaires à travers toute l'année, car c'est avec eux qu'on doit compter principalement dans une grande exploitation, et cela d'autant plus qu'on veut plus ajouter et retrancher au nombre de ses hommes selon les besoins du moment.

Aucune difficulté en hiver, quand dans les campagnes froides et nues il n'y a rien à faire et que les hommes restent oisifs à la maison. Des occupations durant la morte-saison sont encore à chercher et leur introduction rendrait un immense service à la population de Mongolie. En hiver donc les salaires peuvent parfois descendre ridiculement bas, à quelques sapèques, et même à zéro: pourvu qu'on leur donne la nourriture. Ce sont des temps de misère et de contrats de famine.

1907. — Naturellement avec les premiers beaux jours le taux s'élève. A la fin de février 1907 on comptait à Cheu-dzou-ze le salaire journalier à 50 sapèques (10 centimes); toujours avec la nourriture en plus: car sans la nourriture ce serait 100 sapèques, mais un tel accord ne se fait presque jamais.

A l'été, à l'époque des sarclages et des dernières semailles, tout le monde est très occupé, *mang-de-li-hai* comme ils disent: le 19 juin j'apprend alors qu'aux villages payens autour de Cheu-dzou-ze on donne 120 à 130 sapèques par jour; dans les nouvelles terres un peu plus à l'Ouest c'est encore plus; ainsi à la chrétienté de Cha-la-ho-toung, 150 et ailleurs même 160. Cela devient la misère du grand fermier... Quelques jours après (26 juin) les salaires ont atteint 200 sapèques à Seu-ze-keou (Ouest de Cheu-dzou-ze), et le 12 juillet on m'annonce que pour la prochaine moisson ils seront du double de l'an passé: alors c'était de 80 à 100, maintenant ce sera de 150 à 200.

Et en réalité ce fut plus encore; car à la fin du mois d'août, après les précoces gelées, on va jusqu'à donner 200 et 250 et on cite des cas, chez ceux qui ont absolument besoin de moissonneurs, où ils atteignirent 300 sapèques, 60 centimes; voilà les temps modernes...! C'est le temps où les coupeurs de moisson (*ka-ti-te*) circulent, mais mettent au plus haut leurs exigences. Ces gros prix durèrent environ une ou deux semaines; mais quand peu à peu tout va être coupé, ils fléchissent.

Ainsi le 11 septembre, ayant appris que partout les salaires diminuent, je mets mes *tuan-koung* à 140. On reste à ce prix pendant un mois environ, jusqu'à la mi-novembre. C'est le temps où dans nos parages du Nord nous étions fort embarrassés avec l'avoine, parce que les gens du *k'eou-li* firent

défaut; c'est l'inconvénient de ces pays extrêmes. — A la Noël de la même année on donne encore 130, ce qui s'est rarement vu jusqu'ici.

1908. — Mais au milieu de janvier 1908 toutes les besognes étant finies, les bas prix réapparaissent: le 12 de ce mois, c'est 70 sapèques; le 20 c'est 60.

A l'été suivant j'étais à Ho-t'ou-wa et on voyait les mêmes fluctuations des salaires, la même hausse avec l'augmentation de la besogne. En juillet, à l'époque du sarclage (*ts'ou-ti*), on demande 4 *pa-ze*, environ 130 de Kalgan.

En septembre, avec les moissons, on donne encore 120 à 130 à Ho-t'ou-wa, mais au Si-ta-san, nouvelles terres du Nord, on va jusqu'à 140, ou même on y compte 5 *pa-ze* (5×32 sapèques) par *mou*. A Si-wan-ze, endroit déjà plus florissant, dans les montagnes du Sud, on doit donner jusque 150. C'est que tout commence à mûrir à la fois. A la fin du mois tout est presque rentré et on a fini avec les grands prix. — En novembre les exigences peuvent se déduire de mes difficultés à introduire la batteuse: les batteurs d'avoine tiennent toujours à faire au minimum 120 sapèques par jour; avec ma machine j'ai été jusqu'à leur octroyer 250 par jour, tellement ils étaient exigeants cette année-là et montés contre cet «instrument occidental». — En décembre les salaires recommencent à tomber: 80 sapèques de Kalgan, ou 240 de Tou-cheu-keou; et bientôt ce ne sera plus que 200 de Tou-cheu-keou (65).

1909. — En plein hiver, quand il n'y a plus rien à faire, fin février 1909, je mets mes journaliers à 150 petites sapèques (50 réelles): il y en a qui partent; tous veulent revenir. — Et même à Choang-ts'ing-ze j'apprend que cet hiver on a donné 1 *pa-ze* par jour (32 sapèques) à des *k'oa-ze* miséreux qui en avaient besoin.

Au printemps, au premier temps de *mang*, ils remontent brusquement à 2 *pa-ze* (27 avril). — Au commencement de mai, chez les payens, les *k'oa-ze* se trouvent encore à 40 sapèques pleines (de Kalgan); ici, à Ho-t'ou-wa, on leur donne 50 et encore ils demandent augmentation. — Fin de mai on donne encore 40 pour des gens qui demandent à sarcler les récoltes, parce qu'on n'est pas encore très occupé. Les payens surtout commencent ordinairement plus tôt le *ts'ou-ti* (sarclage), quand les salaires ne sont pas encore montés. — Le 14 juin le sarclage continue encore, pendant que d'autres font leurs dernières semailles (sarrasin); cependant les salaires restent encore assez bas, à 50 ou 60. — Mais le 9 juillet ils sont à 4 ou 5 *pa-ze* (130 à 140), toujours pour les mêmes besognes.

Le 18 août les ouvriers commencent à arriver pour s'engager en vue de la moisson: comme c'est un peu tôt ils ne trouvent pas d'employeur. En général cette année, les ouvriers arrivent en plus grand nombre et les salaires ne montent pas si hauts, parce qu'en Chine le décret qui interdit la culture de l'opium a été plus sévèrement appliqué, ce qui libère beaucoup de bras, autrement fort occupés aux jours de «Tchou-chou» (commencement de septembre). Ce sont généralement de petits agriculteurs ou des manœuvres fort capables, et on dit communément qu'un homme du *k'eou-li* fera 5 *mou* de moisson pendant qu'un d'ici n'en fera que 4 par jour: aussi ils préfèrent un accord par entreprise. A la fin du mois d'août, leur moisson d'été étant achevée, ils viennent ici chercher encore quelques semaines d'occupation.

Cette année ils demandaient 1 à 2 *pa-ze* par *mou*, et à 1 *pa-ze* on en trouvait assez souvent. Ainsi, le 29 août, 1 *pa-ze* par *mou* de sarrazin; ailleurs ils font un accord à 600 sapèques (de Kalgan) par 10 *mou* de *wan-teou* (pois). Mais ces entreprises se font sans la nourriture. Pour la grande moisson c'est encore trop tôt: *ts'ai-hia-la-tao-la* (on vient à peine d'y mettre le couteau). Mais ensuite les prix vont encore reprendre de façon folle: ainsi, le 1 septembre, encore une fois par suite des gelées blanches, on est déjà à 700 sapèques réelles pour 10 *mou* de moisson. — Et le sept du même mois, pour du sarrazin, on va jusqu'à demander jusqu'à 1 ligature de Kalgan par 10 *mou*; c'est une moisson difficile à couper, parce qu'un peu glissante; un bon faucheur n'en fait que 4 *mou* par jour. — De même le colza coûte assez cher, parce qu'il est semé à la volée. — En général, à Ho-t'ou-wa, on compte 700 à 800 sapèques; à Yuan-fang-ze, endroit plus développé, c'est 900; au Si-ta-san, c'est 800. Toujours comptés par dizaine de *mou*... A l'exprimer en salaire journalier, on peut dire qu'à l'époque de la moisson, des ouvriers très entendus savent faire au mois d'août jusque 300 sapèques par jour, et en septembre jusque 400. Même s'ils mangeaient à la ferme (mettons dépense de 100 sapèques par jour), ce seraient encore des salaires de 200 et 300. Nous ajouterons encore ici que pour la récolte du chanvre, qui est arraché à la main, les entreprises de font à 8 ou 9 sapèques la livre...

A la mi-septembre, quand la grande moisson (avoine) est finie, les salaires baissent de suite: le plus difficile de l'année est encore une fois passée.

En 1910 j'apprends qu'à Kalgan, au mois de mai, on trouve encore des *tuan-koung* à 80 sapèques...

C'est égal, à certaines époques gagner plus d'un franc par jour cela ne s'était jamais vu! C'est presque le salaire de la côte et des villes de la Chine progressiste! La machine sociale se met en marche; ses roues quittent les ornières séculaires, ses rouages économiques tournent avec une vitesse accélérée.

Pour finir signalons encore un grand abus qui existe partout dans le paiement des salaires: tous les Chinois étant ordinairement plus ou moins endettés, et surtout ceux qui arrivent sans ressources dans les «terres nouvelles» (*hin-k'ai-ti*), les ouvriers veulent toujours qu'on leur paie d'avance, souvent ils exigent déjà le paiement anticipé de plusieurs mois. On comprend de suite les intrications et les difficultés. Déjà Le Play signalait l'inconvénient des salaires d'avance. Il est plus difficile de les éviter.

Disons encore que les artisans (*cheou-i*), maçons, peintres, etc. travaillent souvent aussi à la journée. Leurs salaires sont généralement assez élevés, mettons 100, 150 sapèques par jour. De plus ils stipulent des conditions toutes spéciales pour l'entretien: nous avons déjà parlé de ces «messieurs» (*hien-cheng*) en parlant de la construction et de l'entretien d'une maison ou de la nourriture des ouvriers chinois.

Après tout ce que nous venons de dire on comprend qu'il est assez difficile de donner une moyenne du salaire en Mongolie, d'autant plus qu'ils montrent une si grande tendance à augmenter. On peut dire cependant que des salaires mensuels de 3 ligatures, environ 6 francs, ne sont plus rares pour les bons ouvriers, tandis que pour les journaliers, la moyenne peut aller, aux

époques qu'il y a de la besogne, de 100 à 200, et même à 300 sapèques par jour, soit 20, 40 ou 50 centimes par jour. Toujours nourriture non comprise: on compte celle-ci à 100 sapèques par jour, au maximum.

Portons encore en un tableau d'ensemble les principales données à recueillir de l'étude qui précède, afin d'avoir une idée nette des salaires en ces quelques années si importantes dans l'évolution économique de ces pays.

Salaires en Mongolie.

Mode de contrat	1906	1907	1908	1909	1910
Annuel . . .	20 lig. l'an 1,500 par mois	1,600 à 1,700 par mois	20 par an 2 lig. par mois	20 et plus 2,500 par mois	2,300 et plus par mois
		Janv. —	—	—	—
		Fév. —	—	—	—
		Mars —	—	—	—
		Avril —	—	—	—
		Mai —	—	—	—
		Juin —	—	—	—
Mensuel . .		3,000 à 3,400 pour chef 2,400 à 2,800 pour ordinaire	2,330	—	—
		Août 2,400	—	2,600	—
		Sept. 1,800 à 2,100	—	3,000	—
		Oct. —	—	—	—
		Nov. —	—	—	—
		Déc. 1,600	3,000	3,000	—
		Janv. —	50 à 60	—	—
		Fév. 50	—	32 à 50	—
		Mars —	—	—	—
		Avril —	—	65	—
		Mai —	—	40 à 50	—
Journalier .		Juin 100 à 150	—	50 à 60	—
		Juillet 150 à 200	130	130 à 160	—
		Août 200, 250, 300	—	32 à 64	—
		Sept. 140 à 150	120 à 150	200 à 300	—
		Oct. —	—	—	—
		Nov. —	120	—	—
		Déc. 130	80, 65	—	—

Rappelons que nous admettons, «grosso modo», que 5 sapèques équivalent à 1 centime, que ces salaires s'entendent sans la nourriture qui leur est livrée aussi, et enfin que par entreprise et non nourris des bons ouvriers peuvent arriver à gagner le double: nous avons cités des cas pareils en 1909.

Ces salaires, dans les cas les plus favorables, se rapprochent donc de ceux qu'on donnait en Europe il y a un siècle. Voici en effet une statistique donnant le:

Prix de la journée de travail de l'ouvrier rural, non nourri¹:

1790	0·60 francs	1879	2— francs
1821	1·05 »	1884	2·22 »
1851	1·42 »	1894	2·22 »

¹ DANIEL ZOLLA: «L'Agriculture moderne.» Paris, Flammarion 1913.

XII^e Cultures et Methodes de Culture.

Exibit homo ad opus suum, et ad
operationem suam usque ad vesperum.
(Ps. 103.)

Les végétaux d'un pays sont tellement dépendants des climats qu'on distingue souvent ces derniers par leurs cultures prédominantes. Sous ce rapport la Mongolie méridionale, surtout l'ancien territoire des Mongols Tchakkars, est un pays de steppe, une partie de la bordure herbacée qui entoure le désert central de Mongolie et fait la transition entre le climat continental, excessif, de ce désert, et le climat plus humide, plus régulier, des pays périphériques.

Les prairies de la steppe qui nous occupe ici sont des plus fertiles parmi toutes celles qui se trouvent en ces zones mal partagées. Et cependant, prises par l'agriculture chinoise, elles font de maigres pays de culture; surtout à leur limite du côté du Nord, à l'extrémité de la partie cultivée, là où nous avons nos résidences, ce n'est que sous l'impulsion puissante créée par une population industrielle qu'on peut y réussir à la mode chinoise. Le Chinois, malgré sa puissance d'adaptation à tous les climats, est un habitant des terres cultivables, et ici, en Mongolie, c'est la végétation qui ne s'adapte pas si facilement que l'homme à un climat rigoureux et trop sec. On verra que la variété et la vitalité des espèces cultivées sont des preuves de ces conditions misérables.

A. Quoi semer: les différentes cultures.

Il faut considérer la nature du sol, la climatologie du pays, et ce qu'on a semé auparavant. Pratiquement on doit se guider souvent, surtout chez les gens pauvres, sur ce qu'on possède en semences, et les riches préfèrent souvent ce qui rapporte le plus, au point d'en semer tant qu'ils peuvent. On verra ainsi des pauvres semer le plus de millet, s'il prend dans ce pays bien entendu: c'est que ces semences coûtent peu et qu'avec une même mesure on peut couvrir une plus grande étendue de terrain; ils ont aussi très souvent d'assez grands lots occupés par des pommes de terre, qui deviennent alors leur principale nourriture. L'avoine coûte déjà trop cher pour leurs ressources. Les riches peuvent semer autant d'avoine qu'ils veulent, c'est même la grande moisson ici; mais ils cherchent en outre à semer autant de froment que le permettent les conditions du sol. Le chanvre, le colza, les légumineuses (pois, fèves), sont aussi de «bonnes moissons» comme ils disent (*hao-tch'oang-kia*), mais ils en sement trop peu.

Citons quelques exemples de répartition générale. A Cheu-dzou-ze-leang, village dont tous les habitants sont plus ou moins pauvres, on sème beaucoup de millet. A Ho-t'ou-wa, autrefois il en fut de même; mais depuis quelques années, depuis les dernières années surtout, qui furent assez bonnes pour apporter un peu d'aisance, l'avoine a peu à peu remplacé le millet, qu'on ne sème plus qu'exceptionnellement, et pour son besoin personnel. En 1909, quand l'avoine restait à si bas prix, on se jeta de plus en plus sur la moisson du riche, sur le froment; j'y engageai aussi mes fermiers en leur disant:

«Voyez les prix du marché; du froment, même peu réussi, se vend mieux et plus facilement que de l'avoine qui en somme fut assez bonne l'année dernière.» — En effet le froment valait plus que le double de l'avoine. A Tch'eu-tch'eng (été 1909) le froment allait de 5 à 5.5 taels, l'avoine, de 2 à 3 taels.

Une autre considération, tout à fait chinoise, est à porter en compte: à Ho-t'ou-wa on ne sème guère de légumineuses, qui cependant réussiraient fort bien, et cela parce que... on en vole trop chaque année. Personne n'ose commencer, son champ serait dévalisé. Si tous à la fois en semaient le danger serait moindre. A Cheu-dzou-ze ces larcins étaient fréquents. Comme partout en Chine d'ailleurs: ce sont surtout les maraudeurs et les mendiants, et surtout le long des grandes routes; mais en somme il faut de la surveillance partout et toujours. Les fermes isolées, ou les endroits bien peuplés, sont encore le mieux protégés; ainsi dans les vallées écartées du Si-ta-san, tout comme dans les vallées très populeuses du *k'ou-tao-li* (vallées d'en bas des «pa»), on ose en semer et même on n'en sème pas mal.

Mais pour faire une étude d'ensemble des cultures chinoises en Mongolie, il faut d'abord commencer par déterminer tout de qui peut se reconstruire en ces pays. Et notons bien que nous parlerons ici de la Mongolie méridionale, située au Nord de Péking, donc: de ce qu'on pourrait appeler le «Hinterland» de Kalgan. Parfois nous ajouterons quelques notes comparatives qui montreront assez combien cette restriction est nécessaire. A l'Est on rencontre une plus grande variété; à l'Ouest également les cultures ne sont plus les mêmes, et si on descend par la Mongolie jusqu'à la province du Kan-sou, on y arrive à un pays riche où croissent les cultures des pays chauds. — Ce que nous stipulons ici pour les lieux de notre séjour, nous espérons que d'autres le feront un jour pour les autres régions, afin de déterminer exactement les différents habitats.

Dans les descriptions qui suivent, comme dans toutes les études sur la vie agricole en Chine, il faudra souvent se servir des termes chinois consacrés pour indiquer les époques de l'année. Il est bon de donner ici les divisions employées.

Division de l'année en XXIV termes (*tsie-ling*).

<i>Toung-tcheu</i>	Solstice d'hiver	22 Décembre
<i>Siao-han</i>	Petit froid	6 Janvier
<i>Ta-han</i>	Grand froid	21 »
<i>Li-tch'oun</i>	Commencement du printemps	5 Février
<i>Iu-choei</i>	Eau de pluie	19 »
<i>King-tchee</i>	Reveil des insectes	5 Mars
<i>Tch'oun-fenn</i>	Milieu du printemps	20 »
<i>Ts'ing-ming</i>	Pure clarté	5 Avril
<i>Kou-tu</i>	Pluie des céréales	20 »
<i>Li-hua</i>	Commencement de l'été	5 Mai
<i>Siao-man</i>	Les épis se forment	21 »
<i>Mang-tchoung</i>	Les céréales ont de la barbe	6 Juin
<i>Hia-tcheu</i>	Solstice d'été	21 »
<i>Siao-chou</i>	Petite chaleur	7 Juillet
<i>Ta-chou</i>	Grande chaleur	23 »

<i>Li-ts'iou</i>	Commencement de l'automne	7 Août
<i>Tch'ou-chou</i>	Fin de la chaleur	23 »
<i>Pei-lou</i>	Rosée blanche	8 Septembre
<i>Ts'iou-fenn</i>	Milieu de l'automne	23 »
<i>Han-lou</i>	Rosée froide	8 Octobre
<i>Choang-kiang</i>	La gelée blanche descend	23 »
<i>Li-toung</i>	Commencement de l'hiver	7 Novembre
<i>Siao-siue</i>	Petite neige	22 »
<i>Ta-siue</i>	Grande neige	7 Décembre

Donnons maintenant un tableau des espèces cultivées dans la Mongolie méridionale (ancien territoire des Mongols Tchakkars):

A. Céréales (<i>leang-cheu</i>)	I° Blés (<i>ta-tch'ouang-kia</i>)	Grands blés {	1° Froment	<i>mia-ze</i> (six variétés)	Noms chinois
			2° Seigle	<i>hoei-ze-mia, siao-mia-ze</i>	
		Petits blés {	3° Orge	<i>ta-mia-ze, ts'ao-mia</i>	
			4°—5° Avoine (<i>iou-mia</i>)	4° <i>ta-iou-mia</i> , 5° <i>siao-iou-mia</i>	
		Blé noir, sarrazin	6°	<i>kiao-mia</i>	
		Blé de Turquie, maïs	7°	<i>yu-sou-sou</i>	
	8° Riz			<i>tao-mi, ta-mi</i>	
	9° Sorgho			<i>kao-leang</i>	
	II° Millets (<i>mi-kou-sou</i>)	<i>mi-ze</i> {	<i>ta-jeu-k'i</i>	10° <i>ta-houng-mi</i>	
				11° <i>ta-hoang-mi</i>	
				12° <i>ta-ts'ing-mi</i>	
		<i>siao-jeu-k'i</i> (surtout)	13°	<i>eul-hoang-mi</i>	
				<i>san-hoang-mi</i>	
		<i>kou-ze</i> {	<i>ta-jeu-k'i</i>	14° <i>san-tsoei-ia-kou-ze</i>	
			<i>siao-jeu-k'i</i>	15° <i>hoang-kou-ze, t'ien-p'ien-kou-ze</i>	
		<i>chou-ze (sou-ze)</i>	16°	<i>ko-treul</i> <i>siao-houng-sou-ze</i> <i>tzeu-louo-tai</i>	
B. Fèves et Pois (<i>teou-ze</i>)	17° Fèves longues (princesses)			<i>teou-kio</i>	Noms chinois
	18° » blanches			<i>pei-teou</i> , dites aussi: <i>pei-ioung-teou</i>	
	19° » rouges			<i>houng-teou</i>	
	20° » noires			<i>ho-teou</i>	
	21° Pois verts			<i>lu-teou</i>	
	22° » pâles			<i>ts'ing-teou</i>	
	23° » ordinaires			<i>wan-teou, ho-lan-teou</i>	
	24° (Traduction: grands pois jaunes)			<i>ta-hoang-teou-ze</i>	
	25° (» petits » »)			<i>siao-hoang-teou-ze</i>	
	26° (» pois-légumes-verts)			<i>hoang-ts'ai-teou-ze</i>	
	27° (» » blancs)			<i>pei-ts'ai-teou-ze</i>	
	28° (» » oreille de porc)			<i>tchou-eul-teou-ze</i>	
	29° Petites fèves rouges			<i>tch'eu-siao-teou</i>	
	30° Fèves plates, en lentilles			<i>pien-teou</i>	
C. Racines (<i>louo-pei</i>)	31° » laminées			<i>tao-teou</i>	Noms chinois
	32°			<i>kiang-teou</i>	
	33°			<i>t'ao-teou</i>	
	34° Carotte blanche			<i>pei-louo-pei</i>	
	35° » rouge			<i>houng-soei-louo-pei</i>	
	36° » »			<i>houng-hou-louo-pei</i>	
	37°			<i>kin-tseul-louo-pei</i>	
	38° Raifort (est Européen)			<i>k'ou-louo-pei</i>	
	39° Carotte jaune			<i>hoang-louo-pei</i>	
	40° (Traduction: grande carotte)			<i>ta-louo-pei</i>	

D. Légumes (<i>ts'ai</i>)	41°	Brassica <i>pei-ts'ai</i>	<i>pei-ts'ai, louo-ie</i>	Noms chinois
	42°	Chou cabus	<i>le-ts'ai</i>	
	43°	Persil	<i>han-k'in-ts'ai</i>	
	44°	Laiteron	<i>k'ou-ts'ai</i>	
	45°	Laitue	<i>cheng-ts'ai, wo-k'iu</i>	
	46°	Chou fleur	<i>hoa-pei-ts'ai</i>	
	47°	Céleri	<i>t'ang-hao, k'in-ts'ai</i>	
	48°	Oignons	<i>ts'oung</i>	
	49°	Ail	<i>suan</i>	
	50°	Ciboule	<i>hou-ts'oung, kiou-ts'ai</i>	
	51°	Cerfeuil	<i>kin-tchenn</i>	
	52°	Epinards	<i>pou-ts'ai, tch'eu-kenn-ts'ai</i>	
	53°	Moutarde	<i>kiai-ts'ai</i>	
E. Cucurbitacés (<i>koa</i>)	54°	Dé forme allongée	<i>choei-koa</i>	Noms chinois
	55°	» couleur blanchâtre	<i>pei-koa</i>	
	56°	Pastèques, melon d'eau	<i>si-koa</i>	
	57°	Concombres	<i>hoang-koa</i>	
	58°	Aubergine melongène	<i>k'ou-koa</i>	
	59°	Citrouille	<i>toung-koa</i>	
	60°	Potiron	<i>nan-koa</i>	
F. Divers	61°	Trocosanthe	<i>seu-koa</i>	Noms chinois
	62°	Courge	<i>si-hou-lou</i>	
	63°	(Traduction: <i>koa</i> sec)	<i>kan-koa</i>	
	64°	Colza	<i>ts'ai-ze</i>	
	65°	Lin	<i>hou-ma</i>	
	66°	Chanvre	<i>ma-tzeu</i>	
	67°	Tabac	<i>yen</i>	
	68°	Pommes de terre	<i>san-ia</i>	

Plusieurs remarques doivent s'ajouter à ce tableau pour corriger quelques arrangements trop schématiques et faire mieux connaître plusieurs détails de culture.

A. Céréales.

1° Les blés. Nous englobons sous la rubrique des «blés» les principales céréales cultivées en Mongolie, pour les opposer au petit groupe des «millets» que les Chinois classent ordinairement à part, sous le nom de *mi-kou-sou* (mot formé du nom des trois variétés).

Remarque préliminaire: tous ces noms chinois sont souvent absolument locaux et peuvent parfois se discuter. Ainsi quand une espèce n'est pas fort connue dans une région, on lui applique seulement un nom approximatif, ou un nom tout nouveau forgé pour la circonstance: par exemple le seigle, ordinairement inconnu, porte le nom de *hoei-ze-mia*, là où les mahométans (*hoei-ze*) l'ont introduit, comme en Europe le maïs s'appelle encore blé de Turquie.

Le terme général pour grains et graines est *leang-cheu*, mot fort employé; parfois on dit *mi-leang*. Le mot de *mia*, *mia-tze* (en langue mandarinale *maï*) signifie blé au Kan-sou, mais en Mongolie *mia-tze*, *mia-ze*, désigne seulement le froment; *ta-mia*, *ta-miaze* (litt. grand blé) est l'orge, dite aussi *ts'ao-mia*; *siao-mia*, *siao-miaze* (petit blé) est le seigle, le *hoei-ze-mia*. Au Kan-sou *siao-mia* est le nom du froment, opposé à *mia-ze* (prononcé là-bas: *mo-ze*), terme générique des blés, et le seigle y est inconnu. — Nous aimons à citer exceptionnellement deux ou trois de ces noms pris à de grandes distances,

précisément afin de faire comprendre les complications de nomenclature selon les régions.

On peut garder comme terme générique des principales cultures de céréales, le nom de *ta-tch'oang-kia* (grandes récoltes) ou celui de *houo*, grains, pris en sens restreint.

Dans notre description nous ne distinguerons pas toujours les différentes variétés à la mode européenne. Elles sont moins nombreuses en Mongolie qu'ailleurs, et les distinctions se font plutôt d'après les adaptations au climat et l'importance pratique.

1° Le froment.

A Ho-t'ou-wa, terre excellente, sol cultivé depuis près de 50 ans, habitants souvent dans l'aisance, on semait assez bien cette espèce de céréales, mais on n'y employait que les trois variétés suivantes :

a) *Houo-chang-t'eou-mia*, la plus répandue parce qu'elle n'a pas de *mei-mei* (carie), ni de *ma-lien-ze* (rouille). Mais son « terme de croissance » (*jeu-k'i*) est plus long que pour les deux espèces suivantes, et dépasse bien de 20 jours celui de la troisième espèce. On le sème donc au plus tôt, au *ts'ing-ming* si possible, et on le coupera à peu près en même temps que l'avoine (semée au *kouo-iu* ou après).

b) *Houo-mia*, moins usitée ici. A Si-wan-ze en semant ce froment au *ts'ing-ming*, ce qui est d'ordinaire facile en ces pays, on aura la récolte au *tch'ou-chou*. Il est rougeâtre et présente des barbes un peu moins longues que le suivant.

c) *Ta-peï-p'i* : c'est l'espèce qui a le *jeu-k'i* le plus court et qui mûrit à peu près si vite que l'avoine ; mais on ne l'aime pas, parce qu'elle n'est pas résistante au *mei-mei* et au *ma-lien-ze*. Elle donne la meilleure farine. Rappelons que le froment demande 250 à 270 jours de végétation (*jeu-k'i*) sur les côtes de la Manche et seulement 135 dans l'Asie Centrale ; mais on verra cette espèce *ta-peï-p'i* mûrir parfois plus rapidement encore.

En d'autres régions on cite encore d'autres variétés :

d) *Ts'eng-mia*,

e) *Siao-houng-leang-eul*,

f) *Kou-tr'eoul-houng*.

La manière de préparer les semences du froment pour tuer les germes des parasites est insuffisante et même peu employée. On les traite par l'eau chaude ; mais comme ils n'ont pas de thermomètre, ce moyen les laisse souvent en plan, ou bien risque de tuer le pouvoir germinateur. Ils ne connaissent pas le chaulage.

Le froment se sème le mieux, disent-ils, sur la couche gelée, durcie, sous la couche labourée ; ce qu'ils expriment par le diction *mia-tsoung-ping-ling* (se sème sur glace). Donc un dégel de trois pouces, c'est-à-dire un sillon de cette profondeur suffit : c'est ce qui arriva en 1909 à Ho-t'ou-wa précisément au *ts'ing-ming*. — En Europe on dit : « Pour bien lever, les blés de mars doivent être semés dans la poussière, car semés dans une terre collante leur réussite devient fort précaire¹. »

¹ MARCEL VACHER : « L'Agriculture moderne », 1900.

Ordinairement tous les soins donnés à cette culture sont trop négligés pour qu'on ait du bon froment. On n'a pas pu enfumer faute de matières ou de personnel; on n'a pas labouré l'année d'avant, comme c'est si utile pour les céréales; on ne fait guère de sarclage, faute d'hommes. Le proverbe dit: «Il ne faut pas incriminer le sol, mais les hommes; les seconds se fatiguent plus vite que les premiers. *Pou-seu-jenn-lei-te-ti, seu-ti-lei-te-jenn.*»

Le froment est sans conteste la plus recherchée de toutes les céréales qu'on cultive en Mongolie, et tout comme au Nouvel-An on y mange du riz, le summum du luxe, de même à tous les dimanches on tâchera d'avoir de la «farine blanche», le plat des jours de fêtes.

C'est donc en somme chose rare et cela parce que cette culture ne réussit pas également bien partout: nous sommes ici à sa limite septentrionale. Quoiqu'on connaisse les variétés les plus hâtives, ce n'est que dans les parties les plus méridionales du territoire des Tchakkars que le froment vient bien, dans les vallées de l'avant-plateau ou dans les terres les plus anciennement ouvertes et partant les plus chaudes du plateau. A T'ai-lou-keou, vallée froide et fertile, tout près du plateau de Hing-hoa-tch'eng, et déjà ouverte depuis une trentaine d'années, c'est seulement depuis 1906 qu'on tenta avec succès d'implanter le froment. A Ho-ma-hou, sur le plateau, en des terres de même âge, on réussit encore assez bien. Mais un peu plus au Nord, là où les Chinois ne se sont établis que récemment, et dans les montagnes plus froides qui sillonnent le plateau, le rendement est insuffisant, les insuccès sont nombreux. Ainsi à Cheu-dzou-zê, pleine au Nord de Kalgan, tout comme dans le Si-ta-san, montagne au Nord de Ho-t'ou-wa, on atteint la limite de culture. A Cheu-dzou-ze j'ai essayé en 1907, avec peu de succès; et dans la vallée du Si-ta-san, en 1908, plusieurs essais furent tentés par les chrétiens: c'était encore trop tôt, à peu près comme à T'ai-lou-keou il y a 20 ans; la vallée n'est pas encore assez réchauffée et le temps disponible à la maturation est trop court. Quand tout, ou presque tout, dans la vallée sera cultivé on pourra essayer avec plus de chance de succès.

Et combien cette limite est délicate on le voit précisément en notant partout les changements qui s'effectuent dans une zone donnée: lorsque les Chinois occupent une terre depuis quelques années, ils ne manquent pas de tâter le terrain pour cette culture lucrative, et d'année en année son rendement augmente. Mais comme on y reste toujours exposé à bien des échecs, on ne se lance jamais complètement sur cet article. Tant sur le plateau qu'au pays des abords, le froment ne reste donc qu'accessoire. Ceci est d'autant plus à noter qu'ailleurs, sous les mêmes latitudes, sa culture réussit bien mieux. Ainsi il existe en Mongolie orientale, et même en Mandchourie dans toute la vallée du Leao, au climat marin, chaud et humide. Et aussi plus à l'Ouest dans la Mongolie, comme dans la plaine de T'oumed qui fait le bassin du Ho-ho, affluent du Fleuve Jaune, et jusque dans les montagnes qui s'y trouvent au Nord, la même céréale réussit bien: mais ce n'est plus le plateau mongol véritable, et nous y verons encore bien d'autres espèces végétales qui tiennent plus du continent périphérique; on y constate aussi bien d'autres analogies avec les pays plus chauds, Mandchourie et Chine proprement-dite.

La Mongolie que nous avons habitée principalement, la baie du plateau au Nord de Kalgan, maintient au contraire bien sa nature revêche de pays continental, central, quoique se rapprochant de la mer beaucoup plus que certaines régions d'Est et d'Ouest mieux partagées: effet de la configuration géographique, celle-ci liée à la nature géologique du plateau. — Ces considérations de géographie physique ont été exposées plus longuement, à diverses reprises, dans d'autres articles.

2° L'avoine.

C'est surtout pour l'avoine, qui est la grande moisson de nos parages, qu'on introduit une subdivision en deux espèces principales, basée sur le temps plus ou moins long que la culture reste sur pied, c'est-à-dire la période (*ieu-k'i*) qu'il lui faut pour mûrir. Il y a le *ta-iou-mia* (grande avoine) ou *ta-jeu-k'i* (grand terme), qu'on pourrait appeler avoine d'été parce qu'il lui faut quatre mois pour mûrir: il faut donc la semer très tôt et elle demande des endroits chauds. C'est elle qu'on pouvait semer à Ho-ma-hou et dans le midi, et c'est naturellement la meilleure. On lui oppose le *siao-iou-mia* (petite avoine), *siao-jeu-k'i* (court terme), que j'appellerais avoine d'automne parce qu'on la sème plus tard et qu'elle mûrit un peu plus tard aussi, espèce plus agreste, plus résistante, et qui mûrit en 90 jours environ. Elle supporte donc des régions plus froides, mais s'élève moins haut. C'est celle qu'on emploie assez souvent dans le Nord (Cheu-dzou-ze, plaine de Ho-ma-hou, etc.). Notons cependant, une fois pour toutes, qu'aucune culture, absolument aucune, ne peut résister aux hivers de Mongolie. Il n'y a donc jamais de véritables semailles d'automne: dès les premiers froids, tout y est tué, même les graminées, et en plein hiver les champs et les steppes sont nues comme la main...

Pour préparer les semences d'avoine, les Chinois emploient souvent, contre la carie, le genièvre *chao-kiou*, de bonne qualité, à raison de 6 *leang* par *teou* (six onces par boisseau). J'ai appris aussi d'un laboureur très entendu (Yang-hien-cheng, Maître Yang, de Ho-t'ou-wa) qu'en outre du genièvre, il fait légèrement le *ts'ao* (griller) pendant que l'avoine est bien humide, en poussant moins loin, naturellement, que ce qu'on fait pour préparer l'avoine destinée à être moulue. C'est plutôt les échauder légèrement, car il ajoute qu'il s'arrête quand les graines commencent à monter *kepeng-kepeng-te*, onomatopée intraduisible pour indiquer leur sautillement!

L'avoine est vraiment la «grande culture» de nos régions du plateau: comme le riz dans la Chine méridionale, elle fait en Mongolie la base de l'alimentation. Ajoutons que les graines doivent subir à cet effet une préparation spéciale, légèrement grillées avant que d'être moulues; et la farine s'apprête en longs filaments, roulés entre les mains et ensuite cuits à la vapeur sur un treillis au dessus de l'eau bouillante. — On donne aussi l'avoine aux chevaux, mais en quantité bien moindre qu'en Europe.

3° Le sarrazin.

On l'appelle *kiao-mia*, *kio-mia* ou *k'io-mia*. Il est en comme assez peu semé, mais vient surtout en compte comme culture de détresse, quand par suite de sécheresse prolongée au printemps on n'a pu à temps commencer

d'autres semailles, ou que celles-ci ont été tuées par les intempéries du climat (sécheresse, gelée, grêle, etc.). C'est que par suite de son terme de croissance très court, 60 jours, on peut encore en semer à toute extrémité, jusqu'à fin de juin.

4° Le maïs.

Il porte le nom local de *yu-sou-sou* ou de *yu-kiao-pang-ze*. Au Kan-sou on dit *si-mia* (blé de l'Ouest); tant qu'il reste sur pied on l'y appelle encore *pao-ko*, tandis que coupé il est dit *pao-ko-pang-ze*. — En Mongolie il est peu cultivé.

5° Le riz.

En Mongolie il porte le nom général de *tao-mi*, *ta-mi* ou *tao-ze* et comme il n'y est guère cultivé on n'en distingue pas les variétés, si nombreuses dans le Sud de la Chine. Le *tao-ze* est proprement du riz non décortiqué, le «paddee» des Anglais. — Ce n'est qu'exceptionnellement qu'on en a cité ici quelques cultures, immédiatement au Nord de Kalgan, dans les endroits les mieux protégés de la vallée; mais là-même je n'en ai jamais rencontré. Par contre il est cultivé assez bien dans la Mongolie orientale, là où se fait sentir le climat marin, périphérique.

6° Le grand sorgho.

Cette espèce, haute de 3 à 4 m (*sorghum vulgare* ou *andropogum sorgho*) est également assez peu semée dans les pays que nous avons parcourus; elle ne réussit qu'aux endroits les plus chauds de la Mongolie du Sud. En plusieurs voyages j'ai noté la limite jusqu'où s'étend ce *kao-leang* (haut grain), et là je l'ai vu alors à chaque fois comme une plante assez rabougrie, haute tout au plus de 2 m, tandis qu'un peu plus au Sud, dès qu'on entre dans la Chine au Sud de la Muraille, c'est une majestueuse céréale, aux épis rouges, à la haute stature. Encore à propos de cette limite septentrionale, disons que j'ai toujours vu que c'était la même, exactement, que pour les différentes espèces de *soya hispida* qu'on trouvera citées parmi les légumineuses.

II° Les millets. Le millet est la culture du pauvre: très agreste, il vient facilement en tout terrain, sans grand soin, et avec peu de semences on peut couvrir un vaste champ. Ses espèces et ses variétés sont des plus connues. Le nom d'ensemble, *mi-kou-sou*, est formé du mot principal de chaque espèce, *mi-ze*, *kou-ze*, *sou-ze*, mais pour chacune on distingue encore des subdivisions, et surtout la grande bifurcation en *ta-jeu-k'i* et *siao-jeu-k'i*, selon le temps plus ou moins long de leur période de croissance.

1° Le *mi-ze* est un millet à épi assez lâche, ressemblant au millet commun de l'Europe (*panicum sinense*). C'est l'espèce la plus répandue en Mongolie, semée plus que les deux autres réunies.

Les subdivisions du *ta-jeu-k'i* (grande période) sont dénommées d'après la couleur des grains. Voir le tableau: *ta* indique la croissance longue (litt. grande); *houng* signifie rouge; *hoang*, jaune; et *ts'ing* se dit pour vert, gris ou pâle. Ainsi le *ta-houng-mi-ze*, au plateau mongol, mûrit en 100 jours.

Parmi les millets plus hâtifs, le *eul-hoang-mi* (*eul* signifie deux, en second lieu), diffère peu du grand millet jaune et mûrit en un peu plus de 60 jours;

le *san-hoang-mi* (*san* signifie trois) mûrit en 60 jours. D'autres variétés ne me furent pas signalées.

2° Le *kou-ze*, petit millet, millet des oiseaux (*setaria italica*), se subdivise également en grande variété (*ta-jeu-k'i*), poussant plus haut, réclamant des plus fortes chaleurs, mais produisant plus; et en petite variété (*siao-jeu-k'i*), à croissance plus rapide et sous des climats moins chauds.

3° Le *sou-ze* (en Chine on dit *chou-ze*), est le grand millet, sorghum à panicules (*panicum miliaceum*), ressemblant beaucoup, quant au port, au premier et au sorgho à balais.

Après toutes ces grandes cultures des céréales, nous devons citer une foule de plantes vivrières qui ne se rencontrent que sur un terrain moins étendu. — Pour la clarté nous y introduirons de grandes subdivisions qui indiqueront de suite l'importance que prennent les deux premières classes (légumineuses et racines) et le peu d'attention accordée aux autres légumes.

B. Sous la rubrique «Fèves» nous mettons les principales papilionacées (fèves, pois, haricots), dont quelques unes sont encore cultivées sur des champs entiers, surtout les pois ordinaires, sous le titre général de *wan-teou* (fèves boules). Mais cet usage est encore beaucoup trop restreint, à notre avis, tant au point de vue des bons assolements que pour fertiliser le sol par nitrification.

On trouvera au tableau toutes les espèces cultivées sous le nom général de *teou-ze*. Plusieurs sont difficiles à identifier avec nos espèces d'Europe. Quelques-unes, parmi lesquelles les numéros de 20, 21, 22, 25, 29, sont de petites fèves analogues au genre soya (*soya hispida*, etc.) si utile en d'autres régions (Mandchourie, etc.) mais qui ne viennent ici que dans les parties méridionales, les plus chaudes, et ne sont pas exploitées sur une si grande échelle.

C. De même sous le nom général de «Racines» (*louo-pei*) on peut ranger une série de carottes, navets et autres tubercules alimentaires. Ces cultures sont encore moins étendues que les précédentes et c'est dommage, car ce seraient les plus reposantes pour le sol.

Les choux raves, *ts'ie-lien*, n'étaient pas cultivés dans les régions que nous avons habitées; mais nous en avons vu dans la plaine du T'oumed, autour de Koei-hoa-tch'eng, et ils sont encore plus répandus en Chine proprement dite.

Les betteraves sont inconnues dans la Chine du Nord, mais réussissent très bien au Kan-sou, où des initiatives belges ont à un certain moment commencé l'industrie sucrière. Mais il faudrait, pour renforcer la production, pouvoir introduire des engrais complémentaires, encore difficiles à trouver...

En tout cas on ne saurait assez recommander de pratiquer une plus large culture des légumineuses, comme plantes fertilisantes (fixatrices d'azote), ainsi que des racines alimentaires, comme plantes nettoyantes des terrains.

Nous avons réservé une place à part au précieux tubercule de Parmentier, qu'on trouvera rangé dans la série des «divers» de grande culture. — Nous arrivons ainsi aux cultures maraîchères.

D. Dans la petite liste des «Légumes» les plus usités il reste beaucoup de noms plus ou moins incertains, appliqués à des plantes introduites d'Eu-

rope par des missionnaires et dénommés un peu arbitrairement de noms locaux. Ces plantes se sont déjà vulgarisées un peu aux environs des chrétientés, mais en général le Chinois se soucie fort peu des légumes, à part des principales espèces d'oignons (l'ail surtout) et des choux *pei-ts'ai* originaires de Chine et introduits en Europe par les missionnaires Jésuites du XVII^e siècle.

E. Faisons une place à part aux nombreux «cucurbitacés» (*koa*). On remarquera cependant plus loin que la plupart des *koa* ne se rencontrent pas sur la liste des plantes cultivées aux endroits que nous avons examinés spécialement; ils ne sont cités que parce qu'en de rares parties de la Mongolie on peut en rencontrer quelques espèces; ainsi près de Kalgan et dans la plaine du T'oumed. Pour plusieurs d'entre eux nous ne sommes pas certains de l'identification.

F. Enfin, après les légumes, nous réunissons quelques végétaux cultivés sur une assez grande échelle pour devenir plantes industrielles; même la pomme de terre pourrait rentrer dans cette catégorie.

Le *hou-ma* est le lin, mais il est seulement cultivé pour les semences, et pour cela on le laisse pousser pleinement, ordinairement mêlé au *colza*, dont on emploie également les graines. — Le *tse-ma* est le sésame, qui sert aussi comme producteur de graines oléagineuses, mais seulement à l'intérieur de la Chine. Le *ma-tzeu* (chanvre), par contre, est cultivé seulement pour ses tiges, comme plante textile: pour cela on ne laisse pas arriver à la maturation et même on arrache toutes les plantes femelles afin de prévenir la fécondation.

Le tabac figure sur la liste comme plante qui existe en Mongolie, mais encore une fois, pas dans le territoire des Tchakkars. Le tabac le plus renommé vient de la Mandchourie; mais même en Mongolie orientale, déjà dans les vallées à une centaine de kilomètres à l'Est de Ho-t'ou-wa, on en cultive de fort bon. Une espèce de bien moindre valeur est produite dans la plaine du T'oumed, surtout pour la consommation locale (tabac de Pei-ts'ien-ts'i).

La même chose pourrait se dire du raisin: on en cultive en Mongolie orientale, mais seulement aux endroits les plus chauds, sous le climat marin du golfe du Liao-toung. Bien plus de raisins viennent de la province du Tcheu-li, où les vignes s'étendent au Nord jusqu'aux environs de Siuan-hoafou, à une trentaine de kilomètres au Sud de Kalgan. Et de nouveau au T'oumed, mais dans sa partie méridionale seulement, au Sud de Chaber-nor, la vigne réussit également. Il est juste de rappeler que dans cette direction occidentale, la Grande Muraille, limite de la Mongolie, s'infléchit de plus en plus vers le Sud-Ouest jusqu'au Fleuve Jaune qu'elle aborde à la même latitude que Péking: c'est précisément là, au bord du fleuve, entre les montagnes qui bordent sa rive orientale et les sables des Ortos qui se trouvent à la rive opposée, que nous avons observé le climat le plus chaud de la Mongolie méridionale. Il est clair que nous y sommes déjà loin du véritable plateau mongol et de sa vie sauvage.

Une plante de la Mongolie orientale mérite encore une mention particulière: c'est le cotonnier (*mien-hoa-chou*), cultivé jusqu'en Mandchourie; nous en parlons parce que c'est certainement l'endroit le plus septentrional où cette

plante se trouve. Mais, encore une fois, la Mongolie orientale n'est pas non plus le plateau mongol, tel que nous l'avons délimité, géologiquement et géographiquement.

Il n'y a pas à parler des plantes fourragères (semées en prairies) dans les pays que nous avons parcourus: nous l'avons déjà dit, les froids rigoureux de l'hiver y tuent à chaque année toute végétation et les râteaux des Chinois à la recherche du *ts'ai-houo* (combustible) y arrachent même jusqu'aux racines. Mais dans les régions plus chaudes de la Chine on connaît les trèfles et les luzernes, sous le nom générique de *mo-hiue*, et on les utilise surtout aux environs des villes pour nourrir les animaux, particulièrement le petit âne si fréquent dans les pays montagneux. On laisse parfois en prairie pendant une dizaine d'années. — On devrait bien essayer d'introduire en Mongolie des plantes fourragères résistantes, et moi-même j'ai essayé une année des trèfles, commandés au Sud de la Grande Muraille; mais c'était en des conditions trop désavantageuses pour me prononcer sur l'insuccès obtenu: on n'avait pas eu assez de temps pour s'occuper des labours préliminaires et des soins consécutifs. — On pourrait aussi faire un essai avec les lupins, surtout avec les espèces les plus agrestes, comme le lupin bleu, qui en Belgique supporte les plus grands froids.

Conclusions.

Ainsi, tout compris, espèces et variétés, c'est à peine que nous arrivons à 70 plantes cultivées, et nous avons vu qu'à part les céréales, quelques légumineuses et racines alimentaires, il ne reste qu'à glaner que de rares cultures intéressantes.

Le sol est cependant fertile; pourvu qu'on puisse ménager les eaux pluviales; les étés sont chauds, très chauds même, comme en tout climat continental, et les Chinois sont industriels, patients, bons cultivateurs: il y a donc en Mongolie les éléments pour une bonne exploitation...

Une question se pose alors: ne saurait-on cultiver autre chose, introduire d'autres ressources? Un principe général répond à cette première demande: on cultive ce qu'on peut. C'est vrai, et sous ce rapport, ici comme ailleurs, l'agriculture dépend du sol. Mais pour trancher la question nous devons ajouter: même de tout ce qu'on pourrait théoriquement, on ne réalise pratiquement que ce qui rapporte, ce qui est demandé et ce qu'on pourrait livrer, livrer à destination souvent lointaine; et ainsi la spécialisation des cultures dépend souvent des voies de communication, des moyens d'échange, de la richesse des habitants. En conséquence un chemin de fer, une industrie naissante, un bien-être augmenté, et surtout produit en dehors de la vie agricole, toutes ces choses profiteront ensuite aux travailleurs du sol. Pour le moment les Chinois, en Mongolie, n'ont que le moyen de se soutenir en vie: c'est tout leur idéal, leur vie et leur règlement... Les conditions actuelles du sol et de sa surface ne leur permettent pas autre chose. C'est donc par les modifications économiques venues de l'extérieur qu'on pourra briser ce cercle vicieux, sortir de la monotonie de la vie en Mongolie. C'est assez dire que c'est la civilisation à grande envergure, la vie moderne, qui devra réaliser

cet effet: depuis des siècles l'économie chinoise a donné tout ce qu'elle pouvait: c'est le secret de sa stagnation séculaire.

Le programme de réformes serait vaste et difficile. Pour y tracer les premiers linéaments, nous avons vu comment la main-d'œuvre arrêta l'essor dans les travaux des champs et comment nous avons essayé d'y porter un premier secours par de modestes essais de machinisme. Ensuite, dans la lutte contre les obstacles du sol et du climat, on pourrait peut-être songer au «dry-farming». Il y aurait là déjà tout un avenir: plus de facilité de production, appel de la main-d'œuvre, industries et commerces accessoires, vie plus intense et plus élevée, répercussion sur l'agriculture. Si on se rappelle ce qui se fait dans les autres pays à précipitations faibles, sous des climats rigoureux, on peut en tirer plus d'un renseignement concernant le choix des cultures.

Nous n'avons pas à parler des premiers principes du dry-farming, qu'on pourrait utilement appliquer ici dans la préparation du sol: labours plus profonds, plus répétés, emmagasinage de l'humidité par la constitution du *mulch* (couche protectrice à la surface), etc. Mais d'après des principes encore analogues on peut se guider dans la disposition des assolements et l'étude des cultures. Ainsi on sait que par adaptation plusieurs plantes peuvent raccourcir leur durée de croissance: qu'on songe seulement au *jeu-k'i* très court du froment et de l'avoine de Mongolie. D'autres productions pourraient suivre le même exemple: il faudra à cet effet suivre les essais institués en diverses stations, comme à Tuczon (E. U.), comme dans le Turkestan russe, etc. Tout le monde est d'accord pour dire que les céréales sont les cultures les plus appropriées à ces climats secs et la liste que nous avons dressée montre que les Chinois l'ont compris également. Le maïs paraît résister le mieux aux extrêmes sécheresses, ce qui ferait penser qu'on en use trop peu en Mongolie; mais il faudrait chercher d'abord à bien acclimater les espèces. Millets et sorghos sont aussi très endurants, mais suffisamment connus en ces pays. — Nous parlerons plus loin des méthodes de culture et nous recommanderons les assolements biennaux en y accordant plus de place aux plantes fertilisantes et nettoyantes.

D'une façon générale on peut dire que le sol ne rend pas tout ce qu'il promet, que les moissons pourraient être plus riches, plus luxuriantes. Il suffirait pour cela, avec le même travail, de suivre des procédés plus modernes: labours à la charrue perfectionnée (ils ne vont qu'à 0.10 m), large application d'engrais, emploi de la houe et de la herse, presque inconnues jusqu'ici, introduction du machinisme pour le labourage, moissonnage et traitement ultérieur des produits. Souvent, aux premiers essais, ce sera plutôt de l'opposition que de l'enthousiasme qu'on rencontrera: nous en avons eu la preuve avec l'introduction d'une simple batteuse. Et cependant les missionnaires sont le mieux placés pour jouer le rôle de pionniers de la civilisation et du bien-être. Une première difficulté sera toujours à vaincre: la question des moteurs agricoles. Pour le moteur animal, le premier à considérer, il faut noter que les chevaux y sont petits, les bœufs moins forts qu'en Europe. Il reste donc aussi à améliorer les races, chose dont les Chinois de nos parages n'ont aucun souci, à peine une notion.

B. La répartition des cultures (enquête en Mongolie méridionale).

Il est facile à comprendre que toutes les espèces que nous avons citées dans la liste des cultures en Mongolie ne se rencontrent pas simultanément en chaque région. Il y a pour cela diverses raisons qui tiennent tantôt à des causes physiques, comme la nature du sol, sa situation, son climat, etc., tantôt à des causes économiques, comme la vente plus ou moins assurée, la pauvreté des habitants, leur manque de tout souci du progrès.

Il serait intéressant de connaître la répartition de chaque espèce, mais les données pour dresser la carte de leur habitat ne peuvent s'obtenir qu'à la longue. Nous avons cependant examinés à cet effet plusieurs endroits disséminés sur la frontière méridionale de Mongolie: le résultat de ces enquêtes est résumé au tableau suivant:

Enquête Agronomique.

(Tableau des principales cultures en divers endroits de la Mongolie Méridionale.)

Légende.

A. Ngo-teng-keou	H. Ta-lai-ing-ze
B. Kang-fang-iao-ze	I. Houng-k'i-Milike'ou
C. Liou-hao	J. Koung-kou-ien
D. Ta-k'ou-liuan	K. Wou-soung-t'ou-lou
E. Cheu-t'eu-tch'eng-ze	L. Chaber-nor
F. Cheu-dzou-ze-leang	M. Pei-tch'ang
G. P'ing-ti-nobo	



a) b) c) d)

a) signifie: espèce beaucoup cultivée c) signifie: espèce très peu cultivée
b) » » assez bien » d) » » pas du tout »

Les renseignements contenus dans le tableau précédent doivent se compléter par quelques indications concernant la situation de chaque station examinée, et par de petites remarques sur l'une ou l'autre espèce. Le tout servira encore une fois à bien mettre en relief l'influence de la constitution physique du pays sur l'agriculture et toute la vie sociale de ses habitants. Assurément, comme toutes les statistiques basées sur des questionnaires, il est laissé un peu de marge dans l'appréciation de chaque culture, du plus ou du moins. Néanmoins l'impression générale est assez bien rendue et même pour les détails dans chaque village on peut tirer une foule de conclusions et de comparaisons.

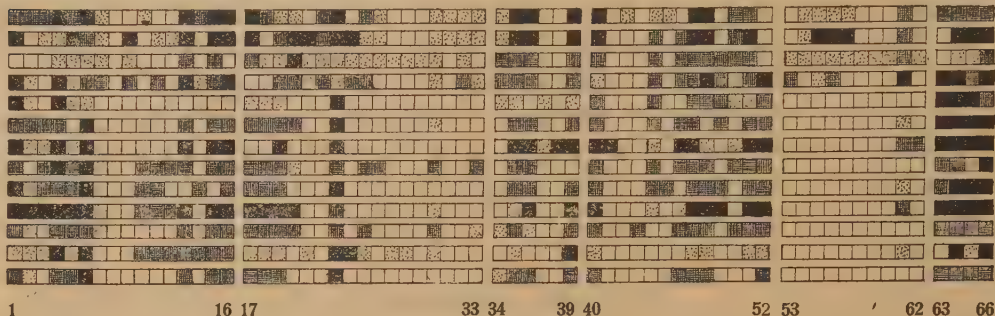
Nous avons disposé les villages examinés en quatre catégories.

1° Villages des pays montagneux qui bordent le plateau, au Nord-Ouest et au Nord-Est de Kalgan.

A. Ngo-teng-keou, situé sur les sommets froids du plateau doléritique. — Informations prises en 1906, dans la petite auberge de Heou-ngo-teng-keou, près d'un homme qui habite le village depuis vingt ans. L'endroit est situé au sommet du plateau de Hoei-teng-t'ai (nom mongol signifiant: le froid), au confluent, par leurs sommets, de deux ou trois vallées qui y sont peu profondes; les cultures se font précisément aux sommets de ces vallées, le reste étant trop rocheux et trop exposé. L'endroit est particulièrement renommé

pour son climat rigoureux. Aussi c'est généralement le «court terme» qu'on préfère en toutes espèces: par exemple dans les millets, même pour le *souze*. C'est en somme l'endroit le moins favorisé de tous ceux que nous avons examinés au pays des Tchakkars.

A. B. C. D. E. F. G. H. I. J. K. L. M.



1	16 17	33 34	39 40	52 53	62 63 66
1 Froment.	23 Wan-teou	45 Chou fleur			
2 Seigle	24 Ta-hoang-teouze	46 Céléri			
3 Orge	25 Siao-hoang-teouze	47 Oignons			
4 Avoine long-terme	26 Hoang-ts'ai-teouze	48 Ail			
5 Avoine court-terme	27 Pei-ts'ai-teouze	49 Ciboule			
6 Sarrazin	28 Tchou-eul-teouze	50 Cerfeuil			
7 Maïs	29 Tch'eu-siao-teouze	51 Epinards			
8 Riz	30 Pien-teou	52 Moutarde			
9 Sorghe	31 Tao-teou	53 Choei-koa			
10 Mize-tahoungmi	32 Kian-teou	54 Pei-koa			
11 Mize-tahoangmi	33 T'ao-teou	55 Si-koa			
12 Mize-tats'ingmi	34 Pei-louo-pei	56 Hoang-koa			
13 Mize court-terme	35 Houng-soei-louopei	57 K'ou-koa			
14 Kouze long-terme	36 Houng-hou-louopei	58 Toun-koa			
15 Kouze court-terme	37 Kin-tseul-louopei	59 Nan-koa			
16 Souze	38 K'ou-louopei	60 Seu-koa			
17 Teou-kio	39 Hoang-louopei	61 Si-hou-lou-koa			
18 Pei-teou	40 Chou pei-tsai	62 Kan-koa			
19 Houng-teou	41 Chou cabus	63 Colza			
20 Ho-teou	42 Persil	64 Lin			
21 Lu-teou	43 Laiteron	65 Chanvre			
22 Ts'ing-teou	44 Laitue	66 Pomme de terre			

B. Kang-fang-iao-ze, dans une vallée des montagnes rhyolitiques, et déjà atteinte par une rivière périphérique, le Pei-ho. A vrai dire, le village est déjà enclavé dans la Chine proprement dite, par la boucle la plus septentrionale de la Grande Muraille. C'est dans une petite vallée terminale, avec un sol très pierreux (*cheu-t'eu-ti*), mais il y a une petite rivière au fond, alimentée par plusieurs sources, et du loess aux flancs des collines éruptives, dressées entre la masse gneissique qui fait partie de la chaîne du Hing-ngan. — Renseignements recueillis le 8 mars 1907, d'un certain Tchang-wan-iou qui y sème depuis son enfance. — Rien que le fait d'être enclos de la Grande Muraille indique déjà un pays périphérique passablement chaud, quoiqu'à quelques kilomètres seulement du sommet du plateau, dans la direction de Cheu-t'eu-tch'eng-ze et de Ho-t'ou-wa. — La variété des cultures y est déjà remarquable et contraste surtout avec l'extrême opposé que nous venons de

voir (Ngo-teng-keou). Par exemple on la remarque bien dans les millets et les légumineuses, cultures plus chaudes.

C. Liou-hao, dans une autre vallée montagneuse, également desservie par une rivière périphérique, mais située bien plus à l'Ouest: au bassin occidental du lang-ho, du côté de Nan-hao-ts'ien. Quoiqu'à peine à une demi-journée des laves doléritiques de Ngo-teng-keou, le pays a cependant un tout autre aspect: nous sommes ici au pied du massif granitique du Ta-ts'ing-san, qui surplombe au Sud; le village est coquettement étalé sur le versant oriental d'une cuvette de 2 km de diamètre, communiquant vers l'Ouest par un large détroit avec la vallée plus large encore de Nan-hao-ts'ien. Il y fait encore assez froid, parce que le village est exposé aux vents du Nord-Ouest et que le Ta-ts'ing-san arrête les vents chauds du midi. — En ce pays aucune culture saillante: on peut y entreprendre à peu toutes les espèces mongoles; mais pour le millet c'est encore surtout le *siao-jeu-k'i* qu'on préfère. Quant aux légumes proprement dits on voit de suite que le jardin potager des chrétiens est bien mieux fourni, bien plus riche en variétés, que celui des payens: c'est qu'il y a là beaucoup d'espèces d'introduction récente, un luxe de gourmets dont les anciens Chinois se souciaient fort peu. — Renseignements obtenus des chrétiens de l'endroit.

II° Villages situés sur le plateau, mais immédiatement au bord, encore parci-parlà entouré de quelques sommets plus ou moins arrondis, et encore un peu sous l'influence des pays périphériques, alpestres, qui ne sont qu'à quelques kilomètres de là, du côté du Sud.

D. Ta-k'ou-liuan, est une chrétienté fondée dans la dernière décade du siècle précédent, sur la steppe qui s'étend au Nord du district montagneux de Si-wan-ze. Les montagnes s'y perdent en vallées steppiennes et c'est au débouché de l'une de ces vallées que se trouve le village; de là vers le Nord, c'est toute la plaine mongole qui se continue indéfiniment. Nous y sommes donc vraiment en un coin tout méridional de cette plaine. Le sol y est sablonneux, avec peu d'humus (*t'ou-ti*). — Renseignements pris en 1906 de lu-wenn-k'oan, qui y sème trois *ts'ing* depuis cinq ans. — Le village se trouve sous la direction d'un grand fermier propriétaire, très entreprenant, très entendu, poussant l'activité et prêchant d'exemple: aussi les cultures s'y font de façon soignée. Toutes les grandes céréales y sont cultivées; pour les millets on préfère encore le court terme: c'est l'influence du plateau. Beaucoup de légumineuses et de plantes industrielles, ce qui indique des assolements bien compris.

E. Cheu-t'eu-tch'eng-ze, est un vieux village, situé sur le versant oriental des collines qui entourent Siao-ho-t'ou-wa, et près d'une vieille ville détruite portant le même nom que le village qui lui succéda; ce nom signifie: ville de pierres. Il s'y trouve en une position tout à fait analogue à celle de Ta-k'ou-liuan, mais plus à l'Est, à mi-chemin entre Ho-t'ou-wa et Tou-cheu-k'eu, et juste à l'endroit où le pays commence à s'accidenter pour remonter vers le col qui est à 1 km plus au Sud: là commence, à la Grande Muraille, une descente rapide dans la pays montagneux et bien plus chaud du bassin du Pei-ho. — Terre encore sablonneuse, steppienne; au fond de la dépression,

quelques marais où prend source la rivière qui se dirige vers Ho-t'ou-wa. — Renseignements obtenus d'un brave aubergiste qui est en même temps fermier et tailleur de pierres. — Dans son ensemble la situation culturelle ressemble fort à celle de Ta-k'ou-liuan, tout comme la situation physique. Seulement les cultures sont un peu moins prospères; ce sont des payens moins soigneux, des gens moins aisés.

III° Villages situés en plein sur le plateau même.

F. Cheu-dzou-ze-leang. C'est le village chrétien qui se trouve dans la partie septentrionale du golfe steppien qui s'étend dans la direction de Kalgan, à 15 km au Nord de Ho-ma-hou¹. Les terres de Cheu-dzou-ze sont seulement ouvertes depuis la fin du siècle dernier, tandis que les cultures de Ho-ma-hou sont antérieures de plus de 20 ans, mais commencent à s'épuiser. — Sol sablonneux, plus ou moins mêlé de petites pierres (*soei-cheu-tr'eoul*), et surtout souffrant souvent de la sécheresse et du froid, précisément parce que les cultures y sont plus récentes. — Indications obtenues en juillet 1906, quand j'entrepris l'exploitation de la ferme, et fournies par mon intendant lang, qui y dirigea les travaux depuis la fondation du poste. — Cultures de pauvres. Il n'y avait pour ainsi dire qu'avoine, sarrazin et pommes de terre. J'ai dû beaucoup travailler, stimuler, et aider les gens, pour relever un peu leur puissance d'action (*li-leang*, forces, comme ils disent).

G. P'ing-ti-nobo, est la chrétienté placée au centre de la plaine de Ho-t'ou-wa, et comme la capitale de ce pays que les chrétiens furent les premiers à défricher. Le sol est généralement encore sablonneux, comme à Cheu-dzou-ze, mais plus souvent recouvert d'une couche variable d'humus; à certains endroits il est même marécageux, notamment près de la rivière qui coule à l'Ouest du village. Le nom de Ho-t'ou-wa signifie précisément: dépression de terre noire; peut-être que des alluvions amenées du bassin du Loan-ho, qui est à quelques kilomètres à l'Est, y furent pour quelque chose; les marécages de terres noires y sont fréquents aussi. En outre les apports de débris clastiques des collines de rhyolite ou de dolérite se rencontrent aussi dans la plaine. En somme, c'est un type de ces nombreuses cuvettes entre ondulations diverses, comme on les rencontre souvent en Mongolie. — Nos données furent obtenues d'un des notables de l'endroit, Jenn-wenn, un fermier qui y habite depuis une trentaine d'années, et qui y vint avec son père pour commencer le défrichement. — Nous avons ici une chrétienté florissante, des agriculteurs capables, tous descendants de vieux fermiers venus d'endroits plus privilégiés. Aussi il y a plusieurs cultures bien menées. De l'avoine on sème déjà beaucoup le long-terme, parce que le sol y est déjà réchauffé. Des légumineuses y réussissent aussi, mais on n'en sème presque pas; à tort selon moi. Dans le *souze* on distingue ici toutes les variétés, rouge, noire, blanche, selon les grains.

H. Le village de **Talai-ing-ze** est encore plus septentrional, à quelques kilomètres seulement au Sud de Lama-miao, à une petite voussure de terrain entre toutes les larges vallées où coulent de petits affluents du Loan-ho qui

¹ Décrit dans le Bulletin de la Soc. d'Etudes Coloniales, Bruxelles 1922.

arrose cette ville: c'est donc pays périphérique, mais encore d'aspect tout continental. Sol argilo-sablonneux, qui serait du bon loess s'il était drainé; environs composés de chaînes de diverse nature: voir la description du pays dans la relation de notre voyage à Lama-miao¹. — Nous y avons pris les renseignements en faisant halte chez le «Talai» (nom de dignité mongole) qui donna son nom à l'endroit: un des rares Mongols qui en ces parages s'adonnent à l'agriculture. — En comparaison des villages steppiens plus vieux, on voit que les cultures de Talai-ing-ze ne sont pas encore fort réussies, quoique le sol y soit bon et le climat assez avantageux.

I. Avec **Houng-k'i-Miliket'ou** nous sautons immédiatement à plusieurs centaines de kilomètres à l'Ouest. C'est une nouvelle chrétienté située dans une dépression du plateau doléritique qui s'étend entre Ts'i-sou-mou et le Lac de Tai-hai; mais assez à proximité des pays plus chauds du Sud; bien plus, les branches terminales du lac (de Hoang-k'i, ou Lac Kirnor) arrivent jusque là et en font presque un pays périphérique. Cependant l'endroit ainsi récemment attaqué est encore assez froid et tout à fait mongol. Il y a là une bonne terre noire, ressemblant à celle de Ho-t'ou-wa, et on remarquera que les conditions culturelles présentent aussi beaucoup d'analogie.

C'est ainsi que de l'Est à l'Ouest, tous les détails obtenus sur les hauteurs, de Talai-ing-ze par Ho-t'ou-wa et Cheu-dzou-ze jusque Miliket'ou, cadrent assez bien dans leur pauvreté monotone: avoine, sarrasin, pois, pommes de terre et quelques plantes oléagineuses. Tous les produits des pays un peu chauds y font défaut. Les plantes industrielles y sont à noter; cela peut servir pour des indications ultérieures: ces produits pourraient s'exporter.

IV° Villages situés encore plus à l'Ouest, et en même temps un peu plus au Sud, d'après l'inflexion Sud-Ouest que prend la Grande Muraille en se dirigeant vers le Fleuve Jaune. C'est là que se trouve la grande plaine, fertile, alluviale, bassin du Ho-ho, et que nous avons déjà eu souvent à citer sous le nom de «plaine du T'oumed», le plus souvent pour indiquer que même en Mongolie on peut avoir quelques régions relativement chaudes. Nous avons noté les cultures de deux villages situés au centre de cette plaine, et celles de deux autres situés dans les montagnes qui la bordent au Sud-Est et au Sud.

a) Villages des pays lointains de l'Ouest (au Sud-Est et Sud du T'oumed).

J. **Koung-kou-yen**: c'est une chrétienté qui se trouve au bord occidental de la petite cuvette, bassin fermé du Lac de Tai-hai. Le centre de ce bassin est occupé par les eaux, très variables en étendue, de ce lac; la majeure partie de la petite plaine est couverte par des alluvions de ce lac qui autrefois atteignait le pied des montagnes; mais le village que nous avons étudié se trouve un peu en accotement, au débouché d'une vallée latérale: le sol y est plutôt argilo-sablonneux; par endroits il y a du loess. — Le climat, au milieu de ces montagnes, est assez chaud, quoique d'une façon générale il puisse encore être considéré comme continental. Le sorgho (*kao-leang*) se rencontre dans toute la plaine, mais assez rarement au Nord du lac; on

¹ Bull. Soc. Royale Belge de Géogr. 1913.

pourrait même dire que le lac y constitue une séparation agronomique, mais je ne connais pas assez les pays situés au Sud pour juger cette question. Avant le décret d'interdiction de la culture du pavot cette plante était cultivée assez bien dans «le Taihai». — Nos renseignements furent fournis par un chrétien qui habitait l'endroit depuis une trentaine d'années.

K. Wou-soung-t'ou-lou, figuration chinoise du nom mongol qui signifie «source des eaux», est un village mi-payen, mi-chrétien, qui se trouve comme perdu, avec tant d'autres, dans les hautes montagnes au Sud de la plaine du T'oumed. C'est là que commence une des branches, la plus méridionale, du Ho-ho (rivière noire), qui par ses divers affluents dessert toute la plaine et se jette dans le Hoang-ho (fl. jaune) au port de Ho-k'ou, près de T'ot'ch'eng, au coude Nord-Est de la grande boucle du fleuve. Mais le pays montagneux du Sud de la plaine est desservi bien plus par le Houng-ho (rivière rouge), dont tout le bassin est encore laissé dans la Mongolie par une grande inflexion méridionale de la Muraille chinoise. Wou-soung-t'ou-lou se trouve à une latitude de 40° 20' 40" environ (à peu près Madrid ou Constantinople); c'est un des points les plus méridionaux sur lesquels aient porté nos investigations. Cependant comme on y est en pays de montagnes le *kao-leang* y réussit à peine et y est peu semé. Un peu en aval dans la même vallée, au confluent des deux premières branches terminales de la petite rivière, on le cultivé déjà beaucoup plus. — Sol rocailleux naturellement; peu de terre meuble au flanc des montagnes, mais par endroits de bons pans de loess. Le fond de la vallée est occupé par un ruisseau torrentiel qui emporte plus de terre qu'il n'en apporte. — Comme on le verra par la statistique agronomique c'est un des endroits les plus pauvres de la Mongolie. Renseignements obtenus de Maître Liou (Liou-hien-cheng) qui est originaire de l'endroit, mais à ce moment enseignait à Chaber-nor.

b) Villages situés dans la plaine du T'oumed.

L. La chrétienté de Chaber-nor se trouve au centre de la plaine, sur un sol très sablonneux, car il y a longtemps que la rivière n'a plus passé par ces étendues et le sable amené du désert recouvre de plus en plus l'alluvium. Près des cours d'eau le sol est plutôt alluvial, marécageux ou salpêtré. Du reste un peu partout, à 5 m de profondeur on trouve la nappe phréatique, ce qui fait que le sol est toujours plus ou moins humide et que les moissons réussissent presque toujours. Cependant un peu plus à l'Ouest et au Sud le sable est encore plus abondant, l'eau est à plus de profondeur et il y fait encore plus chaud: nous y approchons des sables des Ortos, le désert dans la boucle du Fleuve Jaune, et dont les vents amènent toujours quelques poussières. — Les cultures du T'oumed n'ont plus le caractère mongol. Un peu partout on produit le tabac; au Sud de Chaber-nor on cultive la vigne, et près du Fleuve Jaune, aux défilés de Lama-wan, on a les endroits les plus chauds de la Mongolie: il y croit jusque trois moissons par an, comme en certains endroits de la Chine. Même le riz et une foule de cultures des pays chauds y sont en rapport. — Renseignements du même Liou-hien-cheng.

M. Enfin nous donnons encore les renseignements obtenus au hameau de **Pei-tch'ang**, une petite annexe, chrétienté filiale de la précédente, dont elle

n'est distante que de 5 km. Le sol est le même, et il n'y a de différences de cultures que par suite de raisons passagères: fondation plus récente, habitants plus pauvres, mille légers détails qui montrent combien parfois les cultures varient dans d'étroites limites. — Renseignements obtenus sur place de la bouche de divers habitants. — Pour finir disons encore une fois combien le T'oumed est dans une position exceptionnelle en Mongolie espèce de transition vers la Chine plus chaude, et combien ce pays mériterait une étude spéciale, plus approfondie, après un séjour prolongé.

C. Les assolements dans la culture chinoise.

Les Chinois, agriculteurs très observateurs, connaissent depuis longtemps les principes d'un bon assolement (*hoan-ts'a*, changer les soles), mais ne savent pas si bien les appliquer. C'est que les plantes demandées et usitées sont trop peu nombreuses et sont presque toutes des céréales; tout particulièrement les espèces de grande culture sont toutes plantes salissantes.

C'est pourquoi ils ont d'autres habitudes que nous. Ils savent citer des ordres dans lesquels on sème le mieux différents produits; ils appellent cela: *t'iao-ts'a*, choisir le terrain (*ts'a-ze* est à proprement parler le champ tel qu'il sort de la précédente récolte, le champ d'éteules). En général, disent-ils, le mieux c'est de ne semer qu'une année chaque produit. Si on réitère la même moisson, ce qu'ils appellent *ts'oung-tsoung* (semier à nouveau) ou *ts'oung-ts'a* (sur un terrain identique), que ce soit par exception et encore d'après certaines règles. Ils ont pour chaque culture des règles qui déterminent son retour, ce qu'ils appellent le *tchang* de cette culture. Ils connaissent les moissons qui épuisent le terrain, froment, avoine, colza, et remarquent que si on continuait à les semer, elles ne croîtraient plus mais seraient envahies par les mauvaises herbes. Ils savent qu'il faut les faire suivre par d'autres espèces où l'on peut facilement arracher les mauvaises herbes, et qu'ils appellent *leng-ts'a-ze* (soles froides), parce qu'on les sème tôt et qu'on peut y pratiquer plusieurs sarclages. Ainsi ils disent que le sol où l'on a planté des pommes de terre (*san-ia-ts'a-ze*) est un excellent milieu pour céréales et pour toutes espèces de cultures. Malheureusement ils ne savent pas toujours planter assez de pommes de terre pour remplir une bonne sole. Ils citent aussi des légumineuses, le lin, etc.

On pourrait dire qu'à intercaler dans le cycle rotatif une autre culture sarclée ils obtiendraient encore des produits utiles, ou qu'à faire intervenir des plantes textiles (chanvre) ou oléagineuses (colza), les céréales donneraient davantage aux années suivantes. Ils le savent, mais c'est toujours la même objection: comment se défaire avec fruit de ces produits? On pourrait cependant l'essayer avec le colza ou le chanvre, qui sont cultivés, mais le premier seulement sur terres nouvellement défrichées et le second toujours en minime quantité, pour usage personnel.

Ils connaissent aussi le principe qu'une moisson peu dense (*hi-ts'a-ze*), semée lâchement (*tsoung-te-ts'ou*), doit s'intercaler pour permettre le nettoyage. Mais ils se contentent de dire que le froment satisfait à ces conditions de *leng-ts'a-ze* et de *hi-ts'a-ze*, en sorte qu'on pourrait même le semer à nouveau,

à condition d'un *ts'ou-ti* (sarclage) soigneux: sinon on perd tout l'avantage de ces qualités. De là aussi: un champ où l'on a semé le froment et bien fait le sarclage est compté comme une bonne sole (*hao-ts'a-ze*), et remplace souvent une culture reposante d'Europe. C'est surtout le cas, disent-ils, si l'on retourne bien la terre après la première mission de froment et que l'on enfume bien avant la suivante, que l'on pourrait ainsi pendant plusieurs années de suite semer cette même moisson! A Hing-hoa-tch'eng et à Cheu-dzou-ze j'ai du appliquer plusieurs fois ce système qui rapporte bien tout en n'épuisant guère le sol.

Remarquons encore qu'au K'eu-li (en Chine proprement dite), où les terres sont beaucoup plus morcelées, on applique avec bien plus de soin les règles de l'assolement et de l'entretien des champs: on fera trois, quatre, même cinq sarclages pour le froment, le millet, le chanvre; on emploie plus de fumier, et surtout le fumier humain (*ta-fenn*, grand fumier).

Voici maintenant quelques exemples d'assolements. Nous prenons comme point de départ une terre nouvellement ouverte. Le *ts'ao-ti* (steppe) ou de la jachère de plus de deux ans (*eul-hoang-ti*), étant bien labourés, permettent de commencer avec du colza (*ts'ai-ze*) qui est une des moissons rapportant le plus et qui ne prendrait guère sur d'autres sols déjà épuisés. La jachère d'un ou de deux ans réouverte ne permettrait pas le *ts'ai-ze*, on y sème du sarrasin, plutôt que du froment (qui cependant réussirait aussi). Soit donc en exemple:

Assolement sexennal ou septennal:

1° <i>Ts'ai-ze</i> (froment)	4° <i>San-ia</i> (pommes de terre)	5° <i>Mia-ze</i> (froment)
2° <i>Kio-mia</i> (sarrasin)	ou <i>teou-ze</i> (fèves, pois,	6° <i>San-ia</i> ou <i>iou-mia</i>
3° <i>Iou-mia</i> (avoine)	etc.)	7° <i>San-ia</i>

Autre assolement compliqué:

<i>Ts'ai-ze</i>	
<i>Mia-ze</i>	<i>Teou-ze</i>
<i>Iou-mia</i>	<i>Kio-mia</i>
<i>Teou-ze</i>	<i>Mikousou</i> (millets)
<i>San-ia</i>	<i>Kio-mia</i>
<i>Mia-ze</i>	<i>Mikousou</i>

Assolement plus simple, en partant du sarrasin:

1° <i>Kio-mia</i>	2° <i>Mikousou</i>	3° <i>Hou-ma</i> (sésame)	4° <i>San-ia</i>
-------------------	--------------------	---------------------------	------------------

On voit qu'ils font souvent suivre deux *leng-ts'a-ze* (par ex.: *teou-ze*, *san-ia*; ou *hou-ma*, *san-ia*), ou un *leng-ts'a-ze* avec une autre culture encore facile à nettoyer (*teou-ze*, suivis de *kio-mia*).

Il y a des colons qui se soucient moins des assolements, et après une ou deux moissons de préparation, ne sème plus que de l'avoine, comme suit:

Assolement moins rigoureux:

1° <i>Ts'ai-ze</i>	2° <i>Kio-mia</i>	3° <i>Iou-mia</i> , pendant un temps indéfini
--------------------	-------------------	---

A Si-wan-ze on y intercalé assez souvent des pommes de terre, plus souvent que sur le plateau.

On a vu que le colza (*ts'ai-ze*) de la première année est la moisson qui rapporte le plus, puisqu'elle profite des meilleures terres et se vend toujours très bien. En bien des cas on en sème donc aussi sur des jachères anciennes (*eul-hoang-ti*); mais avec cette différence que sur la steppe ouverte on sème le *ta-jeu-k'i* (colza ordinaire avec sa longue période de maturation), tandis que sur jachère il vaut mieux prendre le *siao-jeu-k'i* (à période plus courte) dit aussi *siao-ts'ai-ze* (petit colza). Cependant bien souvent, sur la jachère, il vaut mieux s'en abstenir complètement. Ainsi à Ho-t'ou-wa il y avait des jachères de quatre à huit ans, presque la steppe, et néanmoins le *siao-ts'ai-ze* n'y réussira guère: on l'a essayé sans succès. Le mieux sera alors du froment, du sarrazin ou du millet. Pour le colza, même hâtif, on disait que les épis se mouraient par la sécheresse ou la chaleur, avant d'avoir pu mûrir et après une semaine de floraison. Mais on ajoutait qu'aux servants exposés au Sud, comme au Si-ta-san, il y aurait plus de chance. Voici donc un exemple qui me fut proposé pour un cycle sans colza.

Assolement sur jachère:

Mia-ze (froment)

Kou-ze

Mi-ze

} deux espèces de millet

Je crois pouvoir remarquer que d'une façon générale les Chinois en sont aux mêmes errements que ceux qui étaient suivis en Europe il y a quelques années, je veux dire aux rotations trop compliquées. En Europe, surtout depuis Mathieu de Dombasle on a introduit de plus en plus les assolements biennaux, alternant les céréales, qui nourrissent surtout l'homme, avec les plantes sarclées, qui profitent surtout au bétail, et ainsi indirectement à l'homme. Nous avons déjà dit comment il serait difficile d'introduire cette méthode en Chine, et cela pour plusieurs raisons: trop peu d'animaux, trop peu de débouchés, et trop peu d'engrais chimiques. Ainsi le progrès de l'agriculture tient encore une fois intimement au progrès de toute la civilisation. Il faudrait en effet: des industries produisant les déchets utilisables, des débouchés permettant d'espérer plus de gain de ces innovations, des transports plus faciles, tant pour amener les engrais que pour exporter les produits du sol. Enfin, tant que l'agriculteur ne pourra pas épargner, il ne saura trouver les ressources nécessaires aux méthodes nouvelles. — Qu'il nous soit cependant permis de faire remarquer qu'on peut améliorer le sol sans apporter des produits du dehors, par un choix judicieux des cultures, par une production plus abondante et un emploi plus judicieux et plus suivi de l'engrais de ferme, etc. Il y aurait là un champ assez vaste pour tenter lentement quelques améliorations.

Pour finir disons encore un mot des règles particulières que les Chinois énoncent pour chaque espèce de culture: très souvent on ne s'en explique pas la raison. Ainsi ils disent qu'il faut faire le *toi-ts'a* (accorder les soles) en évitant que le retour d'une espèce déterminée ne tombe pas à une année qui ne convient pas: par exemple, si les soins ne sont pas suffisants, il faut toujours laisser trois années d'intervalle avant que de recommencer le froment;

soit 1, 5, 9, 13, etc. L'avoine peut se semer en *ts'o-ts'a*, c'est-à-dire en alternant une année seulement avec une autre espèce, soit 1, 3, 5, 7, etc. Mais surtout pour les légumineuses (fèves, pois, haricots) ils notent: ne resemiez pas la quatrième année ou la sixième, ce serait absolument mauvais! Ils font donc le *tchang* suivant: 1, 5, 7, etc. Pour le sarrasin évitez aussi la sixième année, prenez plutôt 1, 4, 7, etc. (5 et 6 peuvent être occupés par de l'avoine ou autre chose indifféremment).

D. Rendement habituel des Terres.

Ici, comme plus loin bien souvent encore, nous aurons à employer différentes mesures chinoises pour exprimer les volumes des produits en usage; il faut en donner la signification.

Mesures de capacité.

Les mesures chinoises de capacité ne s'emploient que pour les grains; les substances liquides ne se mesurent qu'en poids.

Donnons d'abord les valeurs «officielles» des mesures de capacité, telles qu'elles étaient en usage à l'époque de notre séjour en Mongolie, car depuis lors on a songé plusieurs fois à les modifier.

a) En Chine proprement dite.

Le *tan* comprend dix *teou* (boisseaux), ou 103 litres,

Le *teou*, mesure étalon, est de 10·3 litres (environ 1 décalitre),

Le *chenn* est la dixième partie du *teou* (environ 1 litre).

Le *ka*, la dixième partie du *chenn*.

b) En Mongolie.

Les mesures y sont à peu près du double de celles de Chine; c'est ce qu'on appelle le grand *teou*, et dans toutes les études qui suivent nous prenons toujours ce grand *teou* pour mesure, et toutes nos valeurs sont donc toujours du double des valeurs officielles chinoises. C'est l'usage général en Mongolie. Mais en outre bien souvent les *teou* y diffèrent par endroits, et même cela est parfois variable selon l'espèce de grains. On exprime parfois les comparaisons en disant qu'il contient «autant de *t'oung*», ce dernier terme désignant environ un litre; par exemple on dira qu'un (grand) *teou* à Kalgan est plus petit qu'à Ho-ma-hou, le premier étant de 18 *t'oung*, contre 22 du second.

Citons encore les principales différences pour les pays qui nous occuperont. Ainsi à Kalgan, ville «intra-muros», le *teou* employé au marché des grains est donc le petit *teou*, qui n'est que la moitié des *teou* usités sur le plateau mongol. Ces derniers dépassent souvent 20 litres. Si-wan-ze, dans les vallées d'abord du plateau, possède un autre *teou* que Ho-t'ou-wa, plaine des hauteurs. Ainsi un *teou* de Ho-t'ou-wa égale 1·1 de Si-wan-ze, c'est-à-dire que 10 *chenn* du premier endroit fond 11 *chenn* au second. — Un peu partout on emploie parfois, en le stipulant, un *kia-seng-teou* (un *teou* augmenté, de *kia*, ajouter), c'est-à-dire qu'on augmente d'un certain nombre de *chenn* le *teou* d'ailleurs; par exemple tel *teou* sera 1·3 *kia-seng-teou*. — Les mandarins et leurs subalternes ont encore une mesure à part, plus grande du huitième que l'ordinaire; c'est le *hiang-p'ing-teou*. Cette majoration s'applique tant au grand *teou* qu'au petit.

Il y a plusieurs correspondances de volume aux poids ou à d'autres mesures qui sont pratiques à connaître:

Un *tan* s'estime généralement à 400 livres. Un sac de sarrazin, millet, etc., à 3 *teou*
 » d'avoine, après avoir été moulu, environ.
 donne 200 livres de farine. » sac de pommes de terre comprend 80 à
 » sac d'avoine correspond à 2.7 *teou*. 90 livres.

Recapitulons maintenant les notions essentielles sur la valeur des cultures en rapprochant dans un résumé quelques renseignements comparatifs sur la valeur et l'utilité des principales espèces cultivées au plateau. Nous y comptons:

- | | |
|-----------------|----------------------------|
| I° Le froment. | IV° Les pommes de terre. |
| II° L'avoine. | V° Le lin avec le chanvre. |
| III° Le millet. | |

Pour chacune de ces espèces nous donnons la réponse au formulaire suivant:

- 1° Quel est le maximum de rendement, par *mou*?
- 2° Combien de semences faut-il, par *mou*?
- 3° Quelle est la culture précédente qu'on lui préfère dans le cycle des rotations (*ts'a-ze*)?
- 4° Quelle est la culture qu'on aime à y faire suivre?

I° Froment.

1° A Ho-t'ou-wa, produit 4 *teou*, tout au plus, parce qu'on sème en rangées (*long-ze*). A Cheu-dzou-ze, on disait 4 à 5 *teou*, mais on y sème à la volée. — Si on admet un rendement moyen de 5 *teou* (grands *teou* de Mongolie), ou 50 *tan* par *ts'ing* (petits *ts'ing* de 7 hectare, ordinairement considérés en parlant de champs cultivés), cela fait environ 10.000 litres; soit environ 14 hectolitres par hectare. La récolte moyenne du blé, en nos pays occidentaux est de 12 à 20 hectolitres par hectare; dans les bons terrains elle est en moyenne de 25 à 30 hectolitres et dans les circonstances les plus favorables elle peut atteindre 40 hectolitres.

2° Il faut 3 à 4 *chenn*. On perd toujours un peu du volume en nettoyant au crible (*sai-t'ou*). On emploie donc 6 à 8 litres par *mou*, 6 à 8 hectolitres par *ts'ing*, environ 1 litre par hectare. En Europe on emploie 2 hectolitres et demi; en sorte que le rendement chinois, décuple des semences employées, serait proportionnellement plus avantageux que celui d'Europe.

3° Le mieux semé sur champ de pommes de terre, de pois, de millet ou sur de la terre en jachère pendant une année (*hoang-ti*), retournée l'année précédente (ce qui s'appelle *ia-ts'ing-ti*, labourer la terre verte).

4° On peut encore recommencer avec du froment, ou prendre de l'avoine ou toute autre chose; semé en lignes, le froment n'épuise pas. Mais il est conseillé de retourner la terre avant l'hiver; d'autres se contentent de labourer au printemps. Il est bon aussi d'enfumer le sol.

II° Avoine.

1° A Ho-t'ou-wa on disait 3 à 4 *teou*; rapport donc, à Ho-t'ou-wa, un peu moins, au total, que le froment. A Cheu-dzou-ze, au contraire, l'avoine rapportait autant que le froment. En Europe elle rapporte même un peu plus (20 hectolitres par hectare).

2° On emploie 3 *chenn* de semences en moyenne, soit un peu moins que pour le froment. En Europe, encore une fois, il faut un peu plus. Dans les deux pays cependant le rendement est du décuple des semences employées.

3° Pommes de terre, fèves ou pois, millet.

4° On peut semer encore une fois de l'avoine; mais après un ou deux ans il vaut mieux mettre des pommes de terre, comme culture nettoyante et reposante, *leng-ts'a-ze* disent-ils (assolement froid).

III° Millet.

1° A Ho-t'ou-wa rend 4 à 5 *teou*; il n'y vient pas trop bien. Par contre à Cheu-dzou-ze on donne des chiffres beaucoup plus élevés, soit: pour le *mi-ze* 7 à 8 *teou*; *kou-ze*, jusqu'à un *tan*; *sou-ze*, 7 à 8 *teou*.

2° Pour le *mi-ze* il faut 5 *ka* (un demi *chenn*); pour le *kou-ze*, 4 à 5 *ka*; pour le *sou-ze*, 6 à 7 *ka*. — On voit qu'il faut notablement moins de semences que pour les grandes céréales, presque la dixième partie.

3° Peut suivre n'importe quelle culture, mais naturellement après les pommes de terre vient le mieux; peut se mettre sur terres défrichées, après *ia-ts'ing-ti*. En tout cas il est bon de mettre un-peu de fumure.

C'est un bon *ts'a-ze*, bon champ pour cultures subséquentes, par exemple pour le froment ou l'avoine.

IV° Pommes de terre.

1° Un *mou*, en bonne année, donne 10 sacs (un sac est environ de 90 livres chinoises). En comptant le sac à 3 *teou*, cela ferait 300 *tan* (300 hectolitres) par *ts'ing* ou environ 50 hectolitres par hectare. Nous sommes loin des 260 hectolitres qu'on obtient ainsi en Europe. Ceci provient peut-être du fait que les Chinois coupent les tubercules en autant de fragments qu'ils ont d'yeux et se contentent ainsi d'une petite masse de matière nutritive pour chaque plant.

2° Un sac sert à planter un *mou*.

3° Les pommes de terre peuvent suivre n'importe quelle autre culture et s'emploient surtout pour les terres fatiguées, par exemple: après le froment ou l'avoine en mettra des pommes de terre suivies de sarrazin.

4° Mais on peut les faire suivre de toute espèce de culture. — On le voit ici: les principes en usage dans les bons assolements sont assez bien rendus.

V° Lin et chanvre.

Ces deux espèces se trouvent souvent mêlées. Séparons cependant les données en relatant ce qu'ils donnent, pour chacun des deux produits.

1° Un bon champ de lin rapportera 50 livres d'huile par *mou*, tandis que s'il est mauvais on n'aura que 30 livres. — Le chanvre rapporte plus de 100 tiges (*kan-ze*) par *mou*.

2° Pour le lin il faut 1·2 *chenn* par *mou*; pour le chanvre, plus de 2 *chenn*.

3° On le sème ordinairement sur de bonnes terres ou après culture du pavot, ou sur un champ qui eut déjà du chanvre, ou sur terres défrichées (*hoang-ti*).

4° Ce sont de bons *ts'a-ze*; on peut faire suivre; pommes de terre carottes, légumes, etc.

XIII^e Travaux agricoles.

Nous avons été à même, dans les deux postes de Cheu-dzou-ze-leang et de Ho-t'ou-wa, de suivre d'assez près les différents travaux agricoles dont nous allons parler.

Ces deux exploitations sont situées dans un pays qui fut encore, il y a quelques années, presque tout *ts'ao-ti*, la terre des herbes, la steppe du haut plateau mongol, et les renseignements qu'on y a recueilli ne sauraient certes pas s'appliquer, tels quels, à d'autres contrées. Le pays des montagnes du Sud de nos missions se trouve déjà dans de tout autres conditions, et les pays à climat bien plus chaud qui commencent au Sud de la Grande Muraille en diffèrent encore plus, autant que le midi de la France diffère de notre Belgique, de l'Allemagne ou même de la Russie.

Bien plus, pour comprendre combien ces généralisations seraient dangereuses en ces matières, comme en toutes autres qui concernent le vaste territoire chinois, il suffira souvent de comparer la vie agricole des deux endroits précités, et qui sont pour ainsi dire situés dans la même plaine, distants à peine de 200 *li*. En outre les observations recueillies à Ho-t'ou-wa ont encore l'intérêt tout particulier de permettre la comparaison des cultures en terres anciennes, épuisées, négligées, et des cultures en terres nouvelles, récemment ouvertes, en train encore de s'ouvrir: la résidence principale de Ho-t'ou-wa se trouve en effet à P'ing-to-nobo, village relativement vieux, datant de près d'un demi-siècle et dont les chrétiens ont peu à peu délaissé les terres pour rayonner tout autour sur les terres que le gouvernement continue à livrer à l'exploitation. La mission elle-même s'est acquis un lot de ces terres nouvelles dans la vallée de Si-ta-san, à 60 *li* plus au Nord. Dans ces pays de Ho-t'ou-wa nous aurons ainsi souvent à distinguer nos anciennes cultures et notre exploitation nouvelle.

Un fait analogue, d'épuisement du sol et d'essaimage de ses habitants, se constate dans la plaine de Hing-hoa-tch'eng. Là c'est l'ancienne chrétienté de Ho-ma-hou qui commence à être abandonnée pour des établissements plus neufs dans les environs, comme à Cheu-dzou-ze-leang, à Cha-la-hotoung, etc. Mais nous y avons moins de données comparatives.

Nos principales observations ont donc été prises à Cheu-dzou-ze, à Ho-t'ou-wa (P'ing-ti-nobo et Si-ta-san). Pour compléter ces études par quelques points de repère, je tâcherai d'y ajouter souvent plusieurs observations prises en d'autres endroits de la mission et que j'ai pu recueillir au cours de divers voyages.

1^o Divisions de l'Année agricole.

On peut ranger les opérations agricoles de l'année en quatre périodes, qui s'accordent assez bien avec les trimestres européens, tout en empiétant un peu les uns sur les autres.

Premier trimestre: printemps. C'est l'époque des semailles. Les Chinois commencent à semer les premières graines au Ts'ing-ming, et c'est vraiment l'époque où l'on se met en mouvement. Cependant théoriquement le printemps chinois ne commence qu'au 5 février.

Second trimestre. Les semailles finies, ce qui prend à peu près trois mois, on a le trimestre des petites besognes : nettoyer les champs, crépir les bâtiments, couper le foin, etc. On arrive ainsi au

Troisième trimestre, c'est-à-dire aux récoltes de l'automne. De fait, c'est au *ts'iou-fenn* qu'ils peuvent généralement se mettre à la moisson. Cela se fait alors au plus vite et ensuite il faut tout le reste du trimestre pour battre les grains.

Quatrième trimestre, que nous appellerons l'hiver, et qui commence au 7 novembre. Mais dans les mois qui précèdent le solstice, les Chinois continuent véritablement comme en automne à trainer avec leurs besognes consécutives à la moisson. L'hiver, c'est plutôt la période de la vente des grains, du règlement des comptes, et du repos.

Dans les travaux des champs, impossible de compter selon les «lunes» (mois) chinoises, puisque l'année lunaire peut varier de près d'un mois. En effet, leur année comprend 12 mois lunaires; quand le retard sur l'année solaire est tel que dans la première lune le soleil ne passe plus dans le signe zodiaque des Poissons (vers le 19 février) ils ajoutent un troisième mois (mois intercalaire) et le premier mois reste celui pendant lequel le soleil entre dans le signe des Poissons (Hai-koung). Mais tout cela troublerait les calculs des agriculteurs. Puis donc que leurs mois ne leur servent à rien pour fixer les travaux des champs, les Chinois ont aussi une année solaire, divisée en termes (*tsie-ling*) de 15 jours: il y en a 24, qui ont tous leur importance pour l'agriculture et que nous avons déjà du donner, en commençant l'étude des cultures chinoises.

Les *tsie-ling* ont pris leurs dénominations des données astronomiques ou des phénomènes météorologiques de l'année; mais ces derniers se rapportent au K'eou-li, à l'intérieur de la Chine, aux environs de Péking. Ils n'ont donc aucune signification pour la Mongolie, mais y sont employés tout de même. Ainsi il est curieux d'entendre nos Chinois parler du *Iu-choei* (eau de pluie), à une époque où il gèle encore à pierre fendre. A l'automne on met le *Pei-lou* à la fin de septembre, quand en réalité les «Gelées blanches» n'arrivent que trop souvent à la fin du mois d'août. Ainsi encore, ce n'est certes pas au *Li-tch'oun* (commencement du printemps) qu'on peut commencer les travaux champêtres sur un sol dur comme roche, tout comme ce n'est pas au *King-tchee* (veille des insectes) que la nature s'éveille en Mongolie, mais c'est généralement au *Ts'ing-ming* qu'on peut ouvrir les premiers sillons. Cependant dès que la nature s'éveille, aux premiers beaux jours du printemps, aux premiers dégels, les Chinois se mettent en mouvement et commencent les premiers travaux des champs; le mieux c'est de faire tout le plus tôt possible, pour que les récoltes aient tout le temps voulu de mûrir, et surtout pour qu'elles soient quasiment mûres avant les premières gelées qui si souvent arrêtent toute maturation ultérieure.

II° Les Terres.

Avant de dire quelques mots au sujet du labourage, donnons un aperçu des principales terres que les agriculteurs distinguent dans le pays que nous habitons. Cela nous fera connaître les qualités du sol et les dénominations employées. Leurs distinctions sont basées seulement sur l'aspect extérieur ou

la partie composante qui donne un aspect particulier. Ils appellent cela: considérer le «pouls de la terre» (*t'ou-mia*).

1° Les terrains de loess s'appellent *hoang-t'ou-pan-ze-ti* (*hoang-t'ou*, terre jaune, loess). Nous avons déjà dit qu'ils dominent aux flancs des montagnes, dans les vallées du Sud, comme à Si-wan-ze, etc.

2° La *k'i-kan-ze-t'ou-ti* est la terre plus ou moins rouge, surtout rouge-jaunâtre, due principalement à des apports de détritiques de roches volcaniques, le plus souvent de rhyolite: ainsi elle existe par endroits dans la vallée de Si-wan-ze et en d'autres vallées d'érosion où cette roche émerge souvent.

3° Les terres noires riches en humus sont les *ho-t'ou-ti* (*ho-t'ou*, terre noire) qui se rencontrent sur les hauteurs. Cette couche varie beaucoup en épaisseur; elle peut être profonde de plusieurs pieds ou se réduire à une mince pellicule (*ho-t'ou-p'ieull*). La plaine de Ho-t'ou-wa (*wa*, dépression) tire son nom d'une couche très épaisse de ce *tchernoziom*; par endroits elle est de 0.5 à 1 m; souvent ces terres sont plus ou moins acides, par suite de la part que les terres marécageuses ont pris à leur formation. A Cheu-dzou-ze-leang, sur les sables du Gobi, on n'a qu'une pellicule d'un ou de 2 dm.

4° La *sa-tz'reull-ti* est un sol formé des sables siliceux de la steppe, un des moins bons.

5° *Kien-kan-ti* est le nom donné au sol des plaines (*t'an*) salpêtrées (*Kien*) du Nord; il est presque inutilisable, à moins d'être drainé.

6° *Ien-ti* désigne les terres imprégnées de sel, comme on en trouve en certains endroits de la Mongolie du Nord; mais en ces endroits les Chinois n'ont pas encore pris pied: il n'y a donc pas là de cultures et il ne saurait guère y en avoir.

7° *Kiao-t'ou-ti*, terres argileuses. Les fortes terres sont rares en Mongolie; il y a plus souvent des sols légèrement argileux. L'argile s'appelle *kiao-gni*.

Les Chinois indiquent quelques plantes dont la présence, sur les prairies ou les terres en friche, laisse soupçonner leur qualité bonne ou mauvaise: ainsi, disent-ils, les *t'ie-kiu-ts'ai* ou *k'outs'ai*, des chicoracées, les *ka-keul-ts'ao* et les *iang-eul-t'ouo-ts'ao* indiquent des mauvais terrains. Les *ngai-hao* (absinthes) et le *kien-ts'ao* viennent plutôt sur de bonnes terres. Mais plus souvent ils jugent d'après l'aspect physique du sol et ils n'omettent pas de considérer la nature des montagnes environnantes.

Mais pour l'établissement d'une ferme un grand point est encore la question de savoir si on trouvera facilement de l'eau potable: à certains endroits il faut creuser des puits qui ont jusqu'à 30 et 50 m de profondeur. Pour reconnaître les bons endroits, les paysans s'adressent souvent à des géomanciens. En général ils ont peu de notions sérieuses pour les guider dans ces choix; la géologie leur est totalement inconnue.

III° Le Labourage.

Nous avons décrit les charrues chinoises; voyons maintenant les travaux où l'on les emploie.

Les Chinois distinguent soigneusement les deux principaux travaux: le défrichement (*k'ai-ti*, ouvrir les terres) et les labours en friche (*k'ing-ti*, laboureur les terres).

A. La question des défrichements a toujours une grande importance dans les colonies neuves où nous vivons, et tous les grands fermiers ont toujours à s'y appliquer: car de posséder des terres, si on ne sait les faire valoir, c'est une gêne plutôt qu'un profit. On les «ouvre» donc au plus vite, et bien souvent, quand on les a assez longtemps exploitées, on les passe à d'autres, avec un beau bénéfice, pour recommencer plus loin une nouvelle exploitation. C'est ainsi qu'ils sont toujours à l'affut de ces nouvelles concessions qui sont d'un excellent rapport, en même temps que matière à grandes spéculations, mais qui demandent aussi que l'entrepreneur ait *ta li-leang* (grande force) c'est-à-dire ressources et capacité.

Il y a différentes manières de s'appliquer à ce défrichement.

a) Défrichement par entreprise.

On peut ainsi trouver des hommes sur place, ou des spécialistes venus d'ailleurs. Ici, à Ho-t'ou-wa, des gens venus de Tch'eu-tch'eng l'ont encore entrepris. Voici quelques exemples des conditions: 1° Pour la steppe, *ts'ao-ti* (appelée sous ce rapport agricole: *lao-hoang-houng*, ou *seng-ti*), il faut donner 400 sapèques de Tch'eu-tch'eng (132 de Kalgan) par *mou*, environ 25 centimes, soit 35 francs par hectare. Ils feront 4 *mou* par jour, en moyenne, et c'est eux qui fourniront le *ts'ao-leao* (foin et picotin) et les *kia-kiu* (instruments), tandis que l'employeur leur fournit le manger. 2° Pour les terres autrefois cultivées, *eul-hoang-ti*, depuis des années retournées à la friche, c'est 350 sapèques par *mou*, et ils feront encore 3 à 4 *mou* par jour; les chrétiens, en défalquant les mauvais temps et les jours fériés, disent 3.5 *mou*. Ce labeur fatigue moins les bêtes, mais plus les hommes, que le précédent. 3° Pour les friches récentes, *hoang-ti*, de deux ans ou moins, on dit *ya-k'ing-ti* comme pour le labour ordinaire, annuel. C'est un travail plus facile, pour lequel on ne donnera que 200 sapèques par *mou*. 4° Mentionnons spécialement les terres lourdes, comme au Si-ta-san: là on fait seulement 2 ou 3 *mou* par jour. Aussi je ne sais pas si pour 500 sapèques (toujours de Tch'eu-tcheng) on trouverait entrepreneur.

On peut aussi louer des vaches chez les Mongols. Notre résidence de Ho-t'ou-wa en a louées et prêtées à des chrétiens; mais les bêtes, mal soignées, devenaient si maigres que les Mongols ne s'y décidaient plus.

b) Défricher soi-même.

Le mieux c'est d'avoir ses vaches et ses bœufs à soi; de louer des hommes en conséquence, et quand on ne sème pas soi-même (qu'on affermit ses terres, en dîmes), on aura tout le temps disponible pour les atteler à cette besogne. Un homme fera facilement un *ts'ing* par mois: on est loin des 40 ligatelles qu'il faudrait par entreprise! — C'est dans cette intention qu'à Cheu-dzou-ze-leang je mettais quelques centaines de francs à acheter des bêtes, bœufs et vaches: comme tout fermier bien entendu, j'achetai, à toutes les occasions, tous les animaux, grands et petits, et j'eus bientôt un troupeau de 20 à 30 têtes. On pouvait dès lors, avec les plus solides, commencer un travail sérieux, et à certains moments trois ou quatre charrues travaillaient simultanément. Cela ne se fait pas sans peine: il faut tout surveiller, les bêtes à employer, à changer, à nourrir; les charrues où toujours il y a quelque réparation; les

hommes qui toujours tendent au minimum d'effort. C'est ainsi qu'en juillet 1909 je fis encore ouvrir quelques terres au Si-ta-san: je surpris mes hommes qui n'avaient pas fait plus que 1·5 *mou* par *kiu* (c couple d'animaux) et par jour. . . Il est vrai qu'en ces terres lourdes le travail est plus difficile; mais j'avais choisi un endroit facile, un versant de montagne, sans pierres. Dans la vallée, le sol est encore plus lourd, tandis que plus haut il est trop pierreux.

En parlant du prix du sol, nous avons encore cité d'autres accords entre le propriétaire terrien et le petit cultivateur que veut trouver un lot de terre: ce dernier se charge du défrichement et on fixe en conséquence le prix de la dîme à percevoir.

Enfin ajoutons encore le bon procédé dit *pan-k'ai*, suivi de *pan-tsoung*. Labourer (*k'ai*) et semer (*tsoung*) à la place du métayer, qui obtient la moitié (*pan*) de la récolte et laisse l'autre moitié au propriétaire dont il employa les bêtes et les semences.

L'exécution du travail.

Quels sont les labours à faire pour «ouvrir la terre», c'est-à-dire pour défricher? Généralement on fait d'abord un hersage, *na-pa-i-la*, c'est-à-dire qu'on y fait passer le *pa-tz'eu-ze* (herse), pour arracher et diviser les racines des herbes, si celles-ci sont enchevêtrées à ne pas laisser passer la charrue: c'est donc surtout pour une terre récemment encore cultivée, une friche d'un ou de deux ans, tandis que c'est inutile pour une vieille friche (*eul-hoang-ti*) ou pour la vraie steppe, où les herbes sont plus diffuses, à racines plus petites que chez les céréales. A ce travail on peut faire une trentaine de mou par jour. — On fait ensuite un premier labourage, à la charrue, dans le courant de l'année, quand on veut, à condition de s'arrêter dès que le foin porte des graines. — Il y a encore du reste en cette année d'autres préparations à faire subir au sol, pour qu'il soit dans les meilleures conditions possibles. C'est vers cette époque, en effet, dès qu'on arrive à l'automne (*li-la-ts'iou-t'ien* comme ils disent, c'est-à-dire vers le *li-ts'iou*), qu'on fait encore un hersage (*pa-ti*), au moyen de la herse (*pa*). — Puis encore un labour, dit *fan-ti* (retourner la terre), pour que l'an prochain on puisse semer du froment; si on veut semer du colza, on dit qu'il ne faut pas ce second labour, quoiqu'il y en ait encore qui le fassent. Les jeunes pousses des herbes ont alors 1 *dm* de hauteur. On laboure cette fois-ci en croix sur les premiers sillons. Ce *fan-ti* se fait ordinairement après le *Ta-chou* (grandes chaleurs); si on attendait trop longtemps, le sol serait redevenu trop dur et les herbes auraient de la peine à faire le *ngeou* (se corrompre). On emploie à cette besogne le *fan-ti-li-eul*, le versoir plus grand (environ 2 *dm* de diamètre) que celui de la charrue à défricher (*k'ai-ti-li-eul*). — Enfin, par exception, il y en a qui font encore un troisième labour, qui s'appelle *sa-ti* (éparpiller la terre).

Quant au temps propice, on peut résumer ainsi ce qu'ils disent: commencer si tôt que possible, dès que la terre est détrempée par la pluie ou le dégel, dès qu'il y a un pouce de terre maniable; deux pouces valent mieux. On dit pour ces premiers labours: *ts'oung-san-ti* ou *ts'oung-ts'an-ti*. Généralement ce sera au quatrième mois; c'est le moment où les bêtes reprennent leur *piao* (leur bonne performance) et où l'on peut les paître entre les tra-

vaux: leur journée sera donc partagée en une demi-journée de travail et une demi-journée de pâturage. Les hommes ont également suffi à leur tâche quand ils ont fait 3 ou 4 *mou* par jour. — En été on travaille matin et soir, pour laisser reposer hommes et bêtes au plus chaud de la journée.

On dit aussi d'une façon générale qu'on fait avec une paire de vaches 1 *ts'ing* par mois, ou 3 *ts'ing* par an. Car on s'arrête avec le temps de la fenaison. Alors on fait le *pa* (hersage), et le *fan* (retournage): ces opérations vont plus vite, à raison de 5 ou 6 *mou* par jour, avec 1 *kiu* (couple de bêtes).

Si on aurait négligé la bonne saison pour le *k'ai-ti* (défrichage) on pourrait encore, à la dernière minute, *k'ai i lei* (ouvrir l'espace d'une charrue), par exemple après toutes les semailles, au sixième ou au septième mois.

Enfin il y a des gens pressés, et n'ayant pas eu l'occasion de labourer l'année d'avance, qui ouvrent quelques terres au printemps, pour y semer encore une moisson tardive.

B. Labourage des friches récentes, des *sou-ti* (terres où l'on a moissonné).

Nous avons déjà dit que c'est toujours le mieux de labourer l'année d'avant: cela est vrai en Asie comme en Europe. Ce labourage des terres où l'on vient de moissonner s'appelle également *fan-ti*, comme le second labour, automnal, des steppes; on dit aussi *ya-ts'ing-ti*. On le commence très souvent dès que la récolte est coupée, entre les bottes; on peut continuer jusqu'à mi-septembre. Si on fait un second labour, il s'appelle alors *sa-ti* (éparpiller la terre) ou *tao-ti* (retourner la terre). En certaines régions du Nord le climat est si froid que le temps disponible pour labourer en est plus restreint: ainsi, à Ho-t'ou-wa, on tâche d'avoir fini les semailles avant le *mang-tsoung*, pour bien faire les travaux consécutifs sur les champs.

Les Chinois, avec leurs moyens insuffisants, charrues primitives, animaux peu robustes, ne labourent presque jamais assez profondément: ils n'atteignent guère qu'un décimètre. Plus bas, disent-ils, cela amènerait à la surface les terres froides du fond! *Sei-pou-t'eou* (la chaleur ne pénétrerait pas!). Probablement qu'ils entendent par là qu'en ayant enfoui la couche supérieure, chauffée depuis des années, ce serait à refaire pour la nouvelle couche amenée à la surface. Aussi, en insistant, ils concèdent qu'à labourer un peu plus profondément chaque année, ce pourrait peut-être réussir, qu'après deux ou trois ans le tout serait chauffé!

Les règles de la profondeur des labours sont énoncées comme suit: pour *k'ing-ti* (première fois) 1·5 pouce suffit; pour *fan-ti* (seconde fois), de même, ou un peu plus. — D'autres disent: pour les *hoang-ti* (friche récente), 2 pouces; pour les *kiou-ti* (terres plus vieilles), parfois le double. Cependant ils ajoutent: un peu plus profondément, *ie-hing* (cela irait encore). Tout ceci s'entend du haut plateau mongol, pays froid et sablonneux. En bas, surtout à Kao-kia-ing-ze, au climat plus chaud, alluvion et loess, on laboure jusque 4 et 5 pouces, surtout pour les pommes de terre.

Disons encore quelques mots des conditions spéciales de ces travaux dans les différentes résidences où nous avons passé. A Cheu-dzou-ze, on

n'ouvrait guère de nouvelles terres, et même les anciennes terres étaient fort mal cultivées: c'étaient là tous de pauvres chrétiens, souvent des nouveaux venus, sans ressources, sans bêtes. Aussi les moissons y étaient-elles généralement des plus pauvres aussi; et ce fut pour y remédier que j'avais commencé la formation d'un cheptel et le labourage sous la direction de «l'église» (comme ils appellent la mission). — A Ho-t'ou-wa, un bon ouvrier *k'ai-ti-de* (pour ouvrir les terres) doit bien avoir deux ligatures et demi (de Kalgan) par mois. Déjà en 1909 on citait le cas de la famille Nan, qui donnait jusque 9 ou 10 ligatelles (trois de Kalgan), et plus.

Naturellement les friches récentes sont plus faciles à labourer. Ainsi à P'ing-ti-nobo, bien des terres peuvent se labourer avec deux vaches de 4 ans. Par contre, au Si-ta-san, les terres sont si fortes (bonne terre noire) et les herbes si drues, qu'il faut de bons bœufs de 6 ou 7 ans pour le défrichement, et souvent on ne fait que 2 ou 3 *mou* par jour.

IV° Les engrais.

Nous avons déjà dit qu'on commence par amener du fumier sur les terres, afin de l'enterrer au premier labour. Disons aussi quelques mots de cette question des engrais.

Manque d'engrais en Mongolie.

Les Chinois ne mettent pas de litière dans les étables; mais ils en retirent la terre imprégnée de déjections, pour la renouveler de temps à autre. Cette terre est aussi employée comme engrais; c'est même celui-là qu'on emploie surtout en Mongolie. Mais on comprend de suite l'imperfection de cette méthode. Le défaut d'engrais y est cause de bien de déboires en agriculture, et il provient de la nécessité où ils sont de brûler de la paille. J'ai recommandé d'essayer au moins de mettre de la tourbe dans les étables, quand c'est possible. Encore une fois: les conditions géographiques, absence de combustible et de moyens de transport, régissent toute la vie agricole et c'est par l'introduction d'autres combustibles qu'on améliorera aussi la production du sol.

En Chine, au contraire, le fumier est employé d'une manière plus intense et fort bien entendue. Chaque voyageur y connaît ces petites maisonnettes, petite toiture et murs tout en pisé, ou bien rien qu'un discret enclos de quatre murs, bâtis à hauteur d'homme. De petites affiches invitent le passant à y venir payer le tribut à la nature: où la reclame va se mettre! A l'intérieur on ne trouvera qu'un puits carré sur lequel deux planches ou deux pierres laissent une fente destinée à recevoir le précieux engrais. Sur ces matières fécales on jette de temps à autre de la terre, et près des demeures on y ajoute aussi les cendres du foyer et tous les déchets. Cet ensemble forme donc un compost actif, dont l'aspect n'est pas si nauséabond que l'engrais humain seul. Apporté sur les champs, un mois avant de l'enterrer, on l'y laisse encore subir une fermentation. En bien des endroits surpeuplés, la matière moulue et façonnée en briquettes, fait l'objet d'un commerce véritable. Ou bien elle est vendue en sacs, comme notre guano. Au Kansou le prix moyen est de 40 sapèques le sac. C'est un engrais azoté très riche, que le campagnard devra mêler encore de produits moins forts.

Engrais potassiques.

Un engrais riche en potasse est connu des Chinois, et employé également en Mongolie. Ce sont les produits des grandes dalles en pisé (*k'ang-pan-ze*) qui ont servi à construire les tuyaux du *k'ang* (de l'hypocauste chinois). Cette structure s'effondre assez vite et à chaque fois qu'on en renouvelle une partie ou le tout, ces briques argileuses, couvertes de suie, et à moitié cuites, sont recueillies et moulues. On leur laisse subir une fermentation de quelques semaines et ensuite on les incorpore encore à d'autres engrais.

Application du fumier.

La manière de mettre le fumier en terre varie. A l'Ouest (à Hing-hoatch'eng et plus à l'Ouest), on porte sur champs de petits monceaux du mélange de terre et de fumier, à raison de deux tas, soit un char, par mou. Au moment de semer on y mêle encore les semences et on lance le tout à la fois. — A l'Est (Ho-t'ou-wa et plus à l'Est), on met le fumier en grands tas, où vont puiser ceux qui sont chargés de le distribuer sur terre, c'est-à-dire qu'on y emploie deux hommes en plus. En sorte que là les semailles prennent cinq ouvriers, repartis comme suit:

Un <i>fou-li-te</i> (qui soutient la charrue);	Un <i>ta-koung-ze-te</i> (souvent un enfant), qui
» <i>sa-tzeu-tze-te</i> (qui sème les semences);	guide une vache à trainer un petit rouleau,
» <i>chang-fenn-te</i> (qui met le fumier);	gros comme une tête d'adulte, pour tasser
» second <i>chang-fenn-te</i>	la terre sur le sillon.

V° Les Semailles.

Les cultures selon les labours.

Après le labourage des champs on pourra commencer les semailles. Nous avons déjà parlé des espèces cultivées, des assolements et des rotations. Disons encore, en connexion avec les terres labourées, que sur terrains défrichés, steppes ou friches anciennes, on sème le colza ou le froment. Du reste, tout y réussirait, puisque ce sont les sols les plus riches: mais c'est le *ts'ai-ze* (colza) qui domine: même qu'on ne le cultive jamais que sur de pareils terrains vierges; l'assolement peut continuer les années suivantes par sarrazin, avoine etc.

Sur le *hoang-ti* (friche) qui n'a pas deux ans, le colza ne réussirait plus: on y commence souvent par du sarrazin, surtout si après le labour unique du printemps on veut avoir une récolte; ce procédé cependant est déconseillé, les terres ainsi traitées restant toujours médiocres. Plus souvent, quand on a bien travaillé la terre à l'automne, ce sera le froment, la récolte de choix, ou l'avoine, la récolte la plus répandue, ou le millet (variété *kou-ze*), la récolte du pauvre: cette dernière est adoptée par ceux qui n'ont pas de meilleures semences, et alors ils font encore une moisson très lucrative, parce qu'elle sera bien meilleure que sur les champs labourés au printemps.

Le grand fermier, quand il n'a pas eu le temps de tout labourer avant l'hiver, met son avoine sur les terres qu'il prépare au printemps.

Une autre règle, déjà citée, préside parfois au choix des semences, surtout chez les plus pauvres: on sème ce qu'on peut trouver. Souvent ils n'ont gardé guère que le plus commun, le millet. Ou bien ils doivent emprunter, mais ce sera généralement à des taux usuraires. Par exemple un *teou* de blé

devra se rendre à la prochaine moisson, c'est-à-dire 3 ou 4 mois plus tard, comme 1 *teou* 20 *fenn*, ce qui fait du 20%. Et pour certaines semences l'intérêt est encore plus élevé et peut atteindre même le double et le triple de ce que nous venons de dire.

Manière de semer.

La manière de semer diffère un peu par endroits: à la volée ou à la semeuse (*leou*). Dans les terres légères on sème aussi à la main, mais en rangées (*long-ze*) espacées. Généralement on n'aime donc pas ici la semeuse, parce qu'il faut tasser davantage, au *koung-ze* (le rouleau en boule traîné après la charrue): c'est pour que les semences ne s'envolent pas. De plus, semées à la main, on peut rendre les *long-ze* plus drues, tandis qu'à la semeuse elles se réduisent presque à une ligne. Or quand les rangées sont un peu espacées, ce qui a du bon, on aime qu'elles soient un peu plus épaisses, pour regagner un peu ce qu'on perd par l'espacement. Tout de même l'avoine, qui dans les vallées (Si-wan-ze, Kao-kia-ing-ze, etc.) peut produire 5, 6 et jusque 7 *teou*, et même un *tan* (aux *soei-ti*, terres irriguées, comme à Kao-kia-ing-ze) ne donnera sur le plateau que 4 ou 5 *teou* par *mou*.

Dans les terres grasses et fertiles, comme celles que nous venons de citer aux vallées, on peut semer 6 rangées par 5 pieds chinois: la distance entre les bouts des tubes du semoir est alors de 8 pouces; tandis que dans les terres légères, comme à Ho-t'ou-wa, Cheu-dzou-ze, etc. on n'a que 4 sillons par 5 pieds, ce qu'on exprime en disant: *wou tch'eu seu long-ze*: avec cet écartement plus fort on peut aussi, à l'occasion, faciliter le nettoyage des cultures, en y faisant passer une charrue entre les rangées, ce qu'on appelle faire le *t'ang*.

Plus à l'Est encore, comme à Ta-t'an (60 *li* de Ho-t'ou-wa), on a encore une méthode spéciale: on sème trois rangées par pied; on fait le *t'ang* quand c'est le moment, et cette terre ainsi labourée entre les sillons (entre les *long-peï*, les dos de sillon) est laissée cette année-là comme une jachère. L'an prochain, c'est là qu'on sèmera et c'est sur les vieux *long-peï* qu'on labourera, pour les laisser à leur tour en jachère. Ils appellent cela une manière spéciale de faire le *t'iao-ts'a* (d'alterner les cultures).

Une autre façon de *t'iao-ts'a* et de laisser reposer la terre, est encore pratiquée en quelques grandes fermes qui disposent d'assez de terrain: c'est de semer en planches parallèles, alternativement une de semée et une en jachère, et chaque année on passe de l'une à l'autre. Celle qui reste en jachère se laboure pour l'an prochain: bon procédé, mais peu usité en somme.

Ajoutons encore qu'à l'époque des semailles, quand tous étaient occupés à la fois, je devais souvent prêter de mes vaches: alors ils donnaient 20 sa-pèques par *mou* pour une paire (*i-kiu*). Or un homme avec *i-kiu-niou* (une paire de vaches ou de bœufs) peut semer 10 à 20 *mou* par jour.

Epoque des semailles.

Les laboureurs indiquent quelques signes pour juger d'un ensemble favorable des conditions pour semer: ils appellent cela le *chang* de l'année, de la moisson, c'est-à-dire la manière dont on prévoit qu'elle montera (*chang*, monter). C'est un principe de «dryfarming»: il s'agit d'avoir su garder assez

d'humidité dans le sol. Par exemple: si l'année précédente il y a eu *feng-ti-iu* (pluie pour sceller la terre), c'est-à-dire une pluie tardive, suivie immédiatement de gelées, en sorte que l'eau restera emmagasinée pour tout l'hiver, on aura le meilleur conditionnement. Ainsi encore: beaucoup de neige pendant l'hiver, ou enfin des pluies précoces, abondantes.

Le temps des semailles varie naturellement selon les endroits. Nous ne parlons pas ici de la Chine, où l'on connaît les deux moissons, celle d'été et celle d'hiver. Mais dans la Mongolie même il y a de notables différences. Ainsi pour ne citer que quelques points de repère, près de la Grande Muraille, à Kao-kia-ing-ze et aux environs de Kalgan, on peut très bien semer dès la fin du mois de Mars. Un peu plus haut dans la même vallée, à Si-wan-ze, on commence toujours un peu plus tard. Si nous passons alors au plateau mongol, nous avons d'abord la chrétienté de Ho-ma-hou, à l'endroit le plus méridional, là où le plateau se rapproche le plus de Kalgan. Ici prévaut la règle générale: commencer si tôt que possible après le Ts'ing-ming. Puis il y a Cheu-dzou-ze-leang, qui n'est qu'à 30 li plus au Nord, dans la même plaine, avec le même sol. Seulement ces terres nouvelles, semées à peine depuis 1900, sont sensiblement plus froides, et de ce fait elles sont généralement de quelques jours en retard sur Ho-ma-hou.

Il faut croire que la plaine de Ho-t'ou-wa, au Nord-Est de celle de Hing-hoa-tch'eng (où se trouvent Ho-ma-hou et Cheu-dzou-ze), est un endroit plus froid encore. D'abord on y sème peu de froment, parce qu'il est plus délicat et demande plus d'entretien que l'avoine: c'est sa limite de culture. Voici la règle qu'on y fixe pour commencer les semailles: c'est seulement vers le Kou-iu (20 avril) qu'on peut s'y mettre; par exemple le froment quelques jours avant ce terme, puis un court intervalle, et l'avoine quelques jours après. N'empêche que souvent dans la pratique on y voit semer à la fois froment et avoine, et qu'ils mûrissent en même temps, souvent très tard, au Pei-lou (8 septembre). C'est la raison pour laquelle la culture y est si souvent compromise; on ne demanderait pas mieux que de commencer toujours au Ts'ing-ming: malheureusement le sol n'est ordinairement pas encore dégelé à cette époque. Aussi quelques jours, ou une ou deux semaines avant cette époque, on commence à souhaiter l'adoucissement de la température, le dégel, et pour être prêt on se met déjà à la recherche d'hommes, de vaches, de terres et de semences. Comme exemple concret, disons que ce fut le 11 avril, qu'en 1908 les plus pressés commencèrent à P'ing-ti-nobo à semer le froment, sur terres retournées l'an passé.

Au Si-ta-san, sur le sol froid de la nouvelle vallée, ce même jour on était occupé à retourner les terres pour semer le froment, plus tard, avec un second trait de charrue: c'était un essai à T'eou-hao, endroit le plus ancien, où l'an passé la moisson ne fut pas mal, pendant que plus au Nord dans la même vallée il fut moins satisfaisant.

Comme autre exemple, donnons encore en détail la suite des ensemencements dans cette même année, à Ho-t'ou-wa. Ce sont des termes approximatifs, les jours où tout le monde s'y donne. Ainsi on était occupé avec le froment, le 17 avril; pommes de terre, le 18; avoine, le 19; pois, fèves, etc.

le 20. Cependant tout s'y fait un peu à la fois, mais non sans danger en ces pays. Ainsi, cette année là même, quand le 24 avril la température tombait à -11°C plusieurs moissons, surtout les pommes de terre, furent abimées.

La fin des semailles.

A la fin du mois d'avril, on est occupé déjà avec le millet. Mais en général le mois d'avril ne voit pas se terminer les semailles et le mois de mai est encore pris. Naturellement, si le temps l'a permis, on préfère avoir fini plus tôt. Mais le plus souvent c'est encore avec le millet qu'on est en retard. D'aucuns même, dans la plaine, ont remis jusqu'alors de semer le froment, dans la crainte que, semé plus tôt, il aurait à subir une trop longue sécheresse: le 8 mai 1907, à Ta-k'ou-liuan, on m'affirmait qu'on ne faisait ainsi que commencer. On dit, mais c'est peut-être un peu exagéré, que si au quatrième mois il ne pleut pas, le froment ne saurait plus porter épi! — En tout cas les jeunes plantes, les premières semées, quelles qu'elles soient, risquent toujours le plus.

D'un autre côté, dans les pays plus pluvieux, il arrive parfois, comme à Wou-hao en 1907, qu'on ne peut pas commencer plus tôt parce que le sol est trop boueux: trop de pluie pour un sol gras, trop peu pour un sol sablonneux.

Cependant les grands fermiers ont généralement fini les premiers, à la première dizaine du mois de mai: ainsi un de mes amis, grand propriétaire à Heou-wan-ze, avait terminé, en 1908, ses 5 *ts'ing* avec 3 *tchang-koung*, et pour le reste, menues besognes, continuait toujours avec des journaliers. Les fermiers de moyenne force finissent souvent leurs semailles dans la seconde dizaine et les plus petits doivent souvent dépasser la troisième dizaine. Les plus malheureux traînent jusqu'en juin.

Il est souvent risqué d'avoir ensemencé trop tôt, car jusqu'au Siao-man (21 mai) il peut geler, et les pousses récemment sorties souffrent alors beaucoup. Cette période correspond à notre «Lune rousse» d'Europe.

VI^e Le Sarclage.

Si tôt que les plantes ont une certaine hauteur, environ 2 pouces (généralement fin de mai), *tchang kie-kan-eul*, quand les chaumes s'élèvent, en sorte qu'on les distingue bien des mauvaises herbes, on commence le sarclage: au plus tôt, au mieux, parce qu'alors on ne se dispute pas encore les ouvriers.

Le sarclage *ts'ou-ti*, se fait souvent par entreprise. En 1907 à Cheu-dzou-ze, je fis nettoyer mon froment par quelques hommes qui me devaient de l'argent. Voici un calcul: on compte qu'ils peuvent faire 2 *mou* par jour, soit 50 journées (*koung*) par *ts'ing*. A vrai dire ils peuvent faire 2 ou 3 *mou*, selon qu'il y a peu ou beaucoup d'herbes. Je leur comptais 8 sapèques le *mou*, non nourris (*pao-fan-ti*): ce sera donc 8 ligatures le *ts'ing*. Cela revient donc à louer un homme à 160 sapèques par jour: or en ces temps fort occupés (juin) les salaires sont à ce prix.

Une autre année (30 mai 1909), encore avant le Mang-tsoung, un grand fermier de l'Ouest louait 100 hommes à 40 sapèques par jour et la nourriture; au Mang-tsoung c'était 50 sapèques. Plus tard la besogne devient plus ardue, et les salaires montent encore.

D'un autre côté, comme il faut tout considérer, à faire trop tôt le *ts'ou-ti* on craint parfois, si le temps est sec, que le vent ne chasse les petites pierres contre les jeunes pousses de céréales et ne les brise: les mauvaises herbes si elles y sont encore, les protègent un peu.

Le premier sarclage doit se faire sérieusement; un second est parfois encore nécessaire, pour quelques espèces, mais peut alors se faire au racloir et un ou deux hommes y suffisent. D'autres fois on fait alors le *t'ang* (passer la charrue entre les rangées). Il y a des gens peu soigneux, ou manquant d'hommes, qui pour tout nettoyage ne font que *t'ang-i-t'ang* (un léger *t'ang*).

VII^o La Rentrée des Moissons.

Lorsque la moisson coupée est bien séchée sur place, on l'amène sur l'aire. Mais il faut bien distinguer entre les terres qu'on sème soi-même et celles dont on ne recueille que la dîme, ce dernier mot (*fenn-chou*) désignant simplement le pourcentage variable prélevé par le propriétaire qui se fait ainsi payer le prix du bail. — Nous avons déjà dit, en parlant des baux du sol, quel est le montant habituellement perçu.

La rentrée de ses propres moissons est facile si on a les hommes, les animaux et le temps; mais d'autres fermiers doivent souvent attendre, louer des chars, ou donner le transport en entreprise.

La rentrée du *fenn-chou*, pour un grand propriétaire qui ne sème pas lui-même, est une opération qui demande aussi beaucoup de temps et cause bien des soucis. Pendant que les bottes sont à sécher sur champs, le chef chargé de la rentrée (*p'ao-fenn-chou-de*) parcourt (*p'ao*) toutes les terres, compte le nombre des bottes, fait le relevé de la part du propriétaire, et surveille les travaux: le cultivateur ne peut se mettre au transport que lorsque les parts sont bien déterminées. — Exceptionnellement on peut avoir des régions où l'habitude veut que le fermier charrie aussi la part du propriétaire et l'entasse dans son enclos; ou bien on peut introduire cette clause dans les contrats du bail. — Parfois aussi on fait des accords momentanés: ainsi, pour Yuan-fang-zé, en 1908, je permets de donner 2 *chenn* d'avoine par *mou* de pommes de terre; c'est peu, car l'année précédente on donna 4 *chenn*; mais maintenant elles étaient fortement gelées. A P'ing-ti-nobo je perçois 4.5 *chenn*, dans les mêmes conditions. C'est ce qu'on appelle le *tcha*. — Pour ne pas devoir rentrer les céréales il y a encore d'autres combinaisons: par exemple, on vend toute sa part, prix à débattre, ou on prend une quantité de chaque espèce, estimée en frottant quelques épis: c'est *jeou-i-jeou*.

Plus souvent le propriétaire doit aller chercher sa part, sur chaque champ: ce sont des journées d'extrême activité. Par exemple, à Ho-t'ou-wa, au 7 octobre 1908, quand la moisson, un peu en retard, commence à rentrer, on amène en un jour une moyenne de plus de 1000 gerbes: cela dépend naturellement de l'éloignement du champ. Dans la vallée de Si-ta-san, toute en longueur, on parvenait à tout conduire sur l'aire en une semaine (26 à 31 octobre), de la façon suivante: pour San-hao et les parties les plus éloignées, 2 à 3 jours; pour Wou-hao et Liou-hao, 1 à 2 jours; pour Ts'i-hao et Pa-hao (où est le pied-à-terre du missionnaire-fermier), 1 jour; enfin pour le Tchenn-keou (fond de vallée), moins d'un jour.

VIII. Les Opérations sur l'Aire.

Ces travaux ne demandent pas beaucoup d'explications.

Pour la plupart des moissons (céréales, légumineuses) on étend au milieu de l'aire une bonne couche de plusieurs bottes déliées, étalées, et on broie (*nien*), à l'aide d'un rouleau en pierre (*lou-tcheou*), tiré par un cheval qui circule en manège, l'homme restant au milieu et se déplaçant de temps à autre pour que le rouleau passe partout. A ce travail un cheval peut broyer en une fois 200 à 250 bottes; 3 chevaux, 700 à 800. Mais il vaut mieux battre tous les jours 200 bottes par cheval, pour ménager les bêtes. On compte ainsi deux heures par cheval, et le reste du temps on continue les opérations de vannage, etc. — Quand les grains sont tombés des épis ou des gousses, on enlève la paille, on fait un tas des grains, et on les nettoie en les projetant dans l'air: le grain tombe verticalement, pendant que le vent emporte la balle un peu plus loin. Cette opération s'appelle *iang*.

Quelques exceptions à cette méthode simple sont à citer. Ainsi pour le millet, genre *kou-ze*, on fait couper tous les épis (c'est le *kie-kou-ze*) par les femmes ou enfants du village; les épis isolés sont alors battus au fléau. C'est parce qu'ils sont trop épais pour en bien exprimer les grains au milieu de la paille en les roulant. Cependant en certaines années, où le *kou-ze* est fort mal réussi, on le roule quand-même: une opération plus soignée ne rapporterait pas le salaire qu'on y mettrait.

Résumons ici les différentes opérations avec leurs noms chinois. Il faut avant tout durcir la surface de l'aire (*kang-tch'ang-mien*), au rouleau de pierre; au milieu on laisse une dépression très légère (*wa-ma-keng*) pour que les grains y restent mieux. Ensuite on étend la couche de céréales à rouler (*p'ou-i-tch'ang*), on broie (*nien*), on soulève les chaumes (*k'i-kie-ze*), on balaie (*ta-sao*) le restant en tas, on nettoie au vent (*iang*). Le froment avec barbes s'appelle *yu-ze*; les déchets, la balle (*tch'eu-ze*), s'enlèvent avec un sac en forme de filet (*tzeu-pao*). Il y a deux espèces de déchets: les uns, plus grossiers que les autres, sont employés comme combustible. — De même pour l'avoine, quand on l'a broyée, on obtient: a) La paille (*kie-ze*), vendue comme fourrage ou combustible. C'est surtout au printemps que la demande de fourrage se fait sentir: ainsi, en mars 1907, vendus quatre chars de paille pour la ville de Hing-hoa-tch'eng, à 2 sapèques $\frac{1}{2}$ la livre. b) Après le vannage, les *tch'eu-ze* se subdivisent en grands et petits: les grands déchets (*ta-tch'eu-ze*) ou balle (encore dits: *p'i-ze*) peuvent se vendre encore, tandis que les petits (*siao-tch'eu-ze*) presque sans valeur, peuvent s'échanger contre de l'argol. Les pauvres, à force de soins en tirent encore quelques grains et brûlent le reste. c) Enfin les grains où, à côté du bon grain, il y a encore à distinguer: on appelle *eul-leao-ze* la petite avoine, grains un peu avortés, donnant peu de farine; parfois on distingue encore les *san-leao-ze*, grains encore plus petits. Ordinairement ces produits inférieurs restent mêlés à la balle, mais à la vanneuse européenne on peut séparer les espèces, et les *eul-leao-ze* peuvent être laissés sans inconvénients. — Aux temps perdus on entasse la paille (*touo-ts'ao*), encore dit: on entasse le combustible (*touo-ts'ai-houo*).

Pour le sarrazin on appelle *hoang-k'e-lao* tous les grains mauvais, durcis, servant à nourrir les porcs; le bon grain s'appelle *k'e-lao*; les déchets, *kio-mia-hoa* ou *kio-mia-tsa-ze*: ils sont sans usage.

Ajoutons encore, expression de meunerie, que les pellicules de l'avoine moulue se disent: *iou-mia-seng-k'eou-ze* et sont également fort recherchées pour les porcs; en temps de disette les pauvres eux-mêmes les mangent.

Enfin les plantes à tubercules sont conservées à part, en des granges ou dans des *silos* ou sous une couche de terre.

(A suivre.)



Sobre algunas representaciones de antiguos totonacos¹.

Por HERMANN BEYER, México.

En el último cuaderno de la revista etnográfica «Baessler-Archiv» publicó el Dr. WALTER KRICKEBERG la primera parte de una monografía sobre los totonacos². Aunque este investigador, discípulo de EDUARDO SELER, estudió bien la literatura y conoce las piezas importantes de los principales museos europeos, en la mayoría de los problemas no alcanza soluciones definitivas. Esta falta de conclusiones terminantes, por supuesto, no es culpa de nuestro autor, sino que resulta de las condiciones imperfectas de la arqueología mexicana. De gran parte del Estado de Veracruz ni siquiera existe un reconocimiento superficial de las antigüedades, y excavaciones sistemáticas, precisamente de la región totonaca, se han hecho muy pocas.

Pero también se le escapó al Sr. KRICKEBERG una que otra observación que pudo haber hecho a base del material ya publicado. Así, por ejemplo, no es completamente exacto lo que dice respecto del carácter único de la representación de un mensajero totonaco en el Lienzo de Tlaxcala: «Desgraciadamente, la figura del Lienzo es la única pintura de un totonaco que nos ha sido conservada. Ni una sola representación de los conocidos códices pictográficos históricos nos da luz sobre la apariencia de este pueblo»³.

En realidad existen otros dos dibujos de cabezas de totonacos en manuscritos pictóricos: uno en el Códice MENDOZA (fol. 21 v. de la edición Troncoso) y otro en el Libro de los Tributos (fol. 3).

Respecto al primer dibujo (fig. 1), jeroglífico de un lugar llamado Cempoallan, nos dice el Dr. KRICKEBERG: «Otro lugar del mismo nombre, y muchas veces mencionado, existe al Noreste de la ciudad de México, en el antiguo camino de Tulancingo. Está jeroglíficamente expresado en la lista de tributos (Códice MENDOZA, fol. 22, 9) por un cerro con una cabeza humana curiosamente figurada»⁴.

Por el conjunto en que aparece el citado jeroglífico en el Códice MENDOCINO, se comprende que, efectivamente, se refiere al poblado de Cempoala o Zempoala, en el distrito de Pachuca del actual Estado de Hidalgo y no a la antigua capital del reino totonaco. Pero el carácter figurativo, la cabeza humana, que representa la palabra «cempoal» no se deja relacionar directamente con su significado, que es «veinte», «una cuenta» (de veinte).

Sin embargo, si es fácil indirectamente establecer una relación. El Sr. Dr. KRICKEBERG ha reunido diferentes noticias de autores antiguos que demuestran



Fig. 1. Jeroglífico de Cempoallan. Códice MENDOZA, fol. 21 vuelto.

¹ Leído ante la Sociedad Científica «Antonio Alzate» de México en la sesión del 7 de mayo de 1923.

² WALTER KRICKEBERG, Die Totonaken. Ein Beitrag zur historischen Ethnographie Mittelamerikas. Baessler-Archiv, t. VII (1918—1922), p. 1—55.

³ *Op. cit.*, p. 32.

⁴ *Op. cit.*, p. 8.

que para los totonacos era significativo un adorno del labio inferior, un bezote en forma de un disco de buen tamaño, embellecido con mosaico de piedrecitas y un engaste de oro¹. Como la fig. 1 ostenta distintamente un disco azul en el belfo inferior, es claro que la «cabeza humana de forma rara» es la de un totonaco con su bezote adornado de mosaico de turquesa. Y, como Cempoallan era la metrópoli de esta nación, es bien comprensible que cempoalteca y totonaco son sinónimos. Efectivamente, tenemos en SAHAGÚN varias pruebas de que las dos palabras se empleaban en el mismo sentido². Entonces, en la fig. 1 la cabeza de un cempoalteca indica la voz *cempoal*: solución sencilla y evidente del problema.

La fig. 2 es la variante del mismo jeroglífico que se encuentra en un documento hecho de papel de amate y tal vez prehispánico, que ha sido publicado por el Dr. PEÑAFIEL con el título de «Libro de Tributos». Desgraciadamente este jeroglífico está algo borrado en el original³ y el dibujo que da de él PEÑAFIEL es bastante ambiguo. He hecho otro según el original (fig. 2) que si no es absolutamente axacto, por lo menos es más fiel que el publicado en los «Monumentos del Arte Mexicano Antiguo» y deja ver otra vez con claridad el característico disco azul en el labio inferior. Además se percibe todavía otro detalle que posee también la fig. 1, o sea una perforación bien ancha en el lobulo de la oreja. Esta costumbre, en verdad, es otro rasgo característico de los totonacos, como vemos en las autoridades citadas por el Dr. KRICKEBERG⁴.

Debajo del ojo se advierten en la fig. 2 algunas rayitas negras, tal vez restos de la representación del tatuaje. En la fig. 1, sin embargo, no hay indicación de este detalle. Pero los dos dibujos nos dan cuenta de otra costumbre de los totonacos: del peinado peculiar. Vemos que la cabellera que cae por detrás está amarrada por cintas rojas, probablemente hechas de cuero colorado, formando así una grande guedeja que en ambos casos está doblada de modo que la extremidad queda levantada hacia arriba. Entre los aztecas esta manera de sujetar el pelo era usada por ciertos sacerdotes.

Otra pieza ya conocida es la que está reproducida en la fig. 3. Según PEÑAFIEL es una «curiosa pipa de barro con agujeros para la salida del humo», y en el texto que acompaña las láminas nos dice además que fué encontrado en Mayo de 1900 en la 2ª calle del Ferrocarril a la profundidad de 1 m 30⁵.

Vemos una cara en que desde luego llama la atención el grande cilindro que adorna, o más bien desfigura, el labio inferior. En este caso se ve con claridad que el disco está cercado por un anillo, aunque este pormenor también se advierte en las figs. 1 y 2. La cara está cubierta de arrugas y el

¹ *Op. cit.*, p. 31—32.

² Véase por ejemplo, EDUARD SELER, *Gesammelte Abhandlungen*, t. II, p. 1042 y t. III, p. 49.

³ Evidentemente ya en tiempos de BOTURINI este jeroglífico de Cempoallan estaba bastante destruído, porque la copia que sacó y que se conserva en el mismo cuaderno con el original es muy inexacta.

⁴ *Op. cit.*, p. 31.

⁵ Dr. ANTONIO PEÑAFIEL, *Destrucción del Templo Mayor de México Antiguo*: México, 1910, p. 13.



Fig. 2. Jeroglífico de Cempoallan. Libro de Tributos, fol. 3.

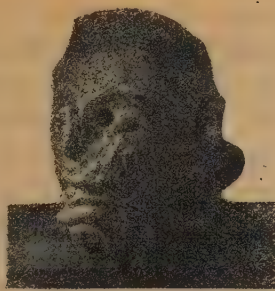


Fig. 3. Cabecita de Totonaco. Museo Nac. de Arqueología, México.



Fig. 4. Cabecita de Totonaco. Propiedad del Sr. O. RONBICEK.



Fig. 5. Cabecita de Totonaco. Colección GOTT-SCHALK.



Fig. 6. Cabecita de Totonaco. Colección GOTTSCALK.



Fig. 7. Dios anciano con brasero, de tipo teotihuacano. Según PEÑAFIEL, Monumentos, lám. 86.

individuo deja ver sólo dos dientes en la boca que está entreabierta. Entonces esta pieza debió representar á un anciano totonaco.

A esas representaciones, ya publicadas hace tiempo, adjunto algunas más que pertenecen a colecciones particulares y que son bastante interesantes.

La fig. 4 formó evidentemente la chimenea de una pipa de barro. Además del bezote que aquí más bien afecta forma globular, notamos otros dos detalles en la cabeza, que en las representaciones anteriores no aparecen. Vemos, en primer lugar, que la cara es muy alargada y hasta parece comprimida lateralmente, dando a la cabeza una extrema forma dolicocefala. Como sabemos que los totonacos actuales, muy al contrario, son braquicefalos¹, tiene que tratarse de una deformación artificial. Efectivamente, diferentes naciones indianas del litoral del atlántico de México tenían en los tiempos prehispánicos la curiosa costumbre de deformar sus cabezas y SAHAGÚN lo menciona especialmente de los totonacos².

El otro detalle nuevo es la perforación de la ternilla de la nariz. LÓPEZ DE GOMARA describió este rasgo gráficamente, pero el Dr. KRICKBERG duda de la exactitud del aserto³. Creo que nuestra cabecita decide la cuestión en favor del historiógrafo de CORTÉS.

La parte superior de las orejas desgraciadamente está quebrada. Sin embargo, quedan suficientes vestigios para poder decir que tenían perforaciones bien grandes, quiere decir que eran tratados de una manera parecida a las orejas de las figs. 1 y 2.

La misma cara larga y cráneo dolicocefalo⁴ lo notamos en la fig. 5; y también esta cabeza forma una chimenea de pipa. El bezote es un disco sencillo. En la boca, algo abierta, se nota una faja curva que, en mi concepto, representa la lengua, porque es lisa. Si se tratara de la dentadura, seguramente no faltarían incisiones verticales que indicaran los dientes.

Esta cabeza tiene afortunadamente una oreja con su complicado adorno bien conservado. Vemos que éste se compone de una especie de anillo del cual salen cinco detalles, pendiendo, además, debajo dos grandes pinjantes. Indudablemente estas orejeras son los «perpendiculos» de PEDRO DE ANGLERÍA y los «cercillos» y «arracadas» de GOMARA.

La fig. 6, por fin, es semejante a la fig. 3, sólo que le faltan los agujeros en los ojos. Tenemos otra vez la cara completamente cubierta de arrugas y los dos dientes en la boca del viejo. De la venda o tocado queda solamente un pequeño fragmento. Hay algunos vestigios de color: algo de blanco en la cara y un azul verdoso en el bezote y la orejera. Este insignificante resto de colorido nos enseña, sin embargo, que el disco debió ser del mismo material que en las figs. 1 y 2, o sea de turquesa.

¹ «... the Mayas and Totonacs no doubt are the most brachycephalic of North American tribes.» FREDERICK STARR, *The Physical Characters of the Indians of Southern México*. Chicago 1902, p. 12.

² KRICKBERG, *loc. cit.*, p. 31.

³ Véase KRICKBERG, p. 31 y 32.

⁴ La cabecita mide en la orilla 42 mm de largo y 30 mm de ancho. El índice cefálico sería entonces 71, 4.

Un hecho insignificante que merece nuestra atención es la circunstancia de que todas estas cuatro cabecitas de barro que hemos estudiado formaban chimeneas de pipas. Existe, además, en un estante del Museo Nacional de Arqueología una pipa casi completa del estilo de las figs. 3 y 6, aunque precisamente el bezote está desportillado.

Como ya sabemos que existieron relaciones culturales entre la civilización totonaca y la teotihuacana¹, no me parece improbable que el dios anciano de las figs. 3 y 6 se derive o forme un paralelo del viejo dios del fuego de Teotihuacán, que es prácticamente idéntico en su apariencia. Esta deidad teotihuacana está frecuentemente representada como sosteniendo un receptáculo, un brasero, en su cabeza (fig. 7). En las figs. 3, 4, 5 y 6 la cabeza del dios se debió haber fusionado con la vasija, formando el conjunto otra vez un pequeño brasero en que se quemó el vegetal oloroso, el tabaco.



¹ EDUARD SELER, *Gesammelte Abhandlungen*, t. V, p. 438, 439 y 519.

Anthropos XVIII-XIX, 1923-1924.

Die Falaschajuden in Abessinien im Mittelalter.

Von PAUL BORCHARDT.



Die neueste zusammenfassende Arbeit über die Falascha besitzen wir von dem Hamburger Geographen RATHJENS¹. Der Verfasser gibt uns in seiner ausgezeichneten Studie eine gute Verarbeitung der ihm zugänglichen Literatur. Ich vermissе jedoch bei ihm und sämtlichen anderen Fachleuten die Benutzung der mittelalterlichen jüdischen Reisebeschreibungen. Vom 9. bis 17. Jahrhundert besitzen wir eine ganze Anzahl solcher Arbeiten, die jedoch noch immer das frühere Schicksal MARCO POLO's teilen und fast von allen Forschern als Mystifikation angesehen werden.

Die Zuverlässigkeit einiger Reisender aus dem 9., 12. und 17. Jahrhundert will ich beweisen, da dieselben auch für eine ganze Reihe anderer Fragen des afrikanischen Osthornes von Wichtigkeit sind.

¹ KARL RATHJENS, Die Juden in Abessinien, Hamburg 1921. — Vergleiche die Besprechung dieser empfehlenswerten Schrift in „Anthropos“ XIV—XV (1919—1920), S. 1174. Es wurde darin darauf hingewiesen, daß die Falaschas gesteigerter Aufmerksamkeit fachmännischer Kreise wert wären, da diese Juden in sehr frühen Zeiten von dem übrigen Judentume geistig völlig abgeschnitten gewesen sind. Jeder Beitrag zum Studium des Falaschaproblems ist deshalb gewiß zu begrüßen.

R. Benjamin von Tudela.

In der Reisebeschreibung des Rabbi BENJAMIN VON TUDELA¹ besitzen wir (1170) einige unbenutzte Mitteilungen über die Falascha, welche jedoch bisher vollständig mißverstanden worden sind. Sein Bericht lautet:

„Von dort (der arabischen Handelsstadt Sebid) sind es acht Tage nach Indien, welches auf dem Festlande liegt, genannt das Land von B'aden. Dieses ist das Aden, welches in Thelasar liegt. Das Land ist gebirgig. Dort gibt es viele Juden und sie leben nicht unter dem Joch der Ungläubigen, sondern sie besitzen Städte und Burgen auf den Spitzen der Berge, von denen sie Einfälle in das Land Haamatum, Nubia genannt, machen. Nubia gehört zur Herrschaft der Christen. Mit Beute schwerbeladen, kehren sie in die Heimat zurück, die für jeden unzugänglich ist. Juden aus B'aden findet man in größerer Anzahl in Persien und Ägypten.“

Einige Manuskripte haben Aden statt B'aden. Die große Handelsstadt Aden war allseitig bekannt und ein Verschreiben war deshalb leicht möglich. Nur LELEWEL² nennt richtig B'aden und bringt es ganz vernünftigt mit dem Reiche der Bedja zusammen. Er glaubt statt Bedja „Badjan“ lesen zu können.

ADLER sieht hierin Aden an der arabischen Südküste. Er glaubt, daß diese Juden im dortigen Hinterlande lebten, über die Straße von Bab el Mandeb zu Kriegsfahrten kreuzten, um mit den Abessiniern zu kämpfen. Dieses ist natürlich ganz unmöglich, da die Juden schon zu dieser Zeit in Arabien ganz zurückgetrieben waren.

Haamatum übersetzt er mit „Land der Ebene“ und statt Nubia falsch Libya. Die falsche Lesung Aden bringt auch YULE³ dazu, Stellung zu der Frage zu nehmen. Wie der Rabbi so nennt auch MARCO POLO Abessinien „Abasch in Mittelindien“ und berichtet von der Provinz Adem, welche an die Reiche der mohammedanischen Fürsten angrenzt. Meiner Meinung nach können diese Reiche nur Adel sein. YULE glaubt jedoch, daß sich hier beide Reisende irren und Aden mit Adel verwechseln. ADLER bemerkt nur ganz naiv, daß R. BENJAMIN Aden auf die Westseite des Roten Meeres zu versetzen scheint. Ich bin jedoch in beiden Fällen anderer Ansicht.

Von Sebid aus erreicht man in acht Tagen den wichtigsten Hafen Abessiniens am Roten Meere Massaua. Die Hafenstadt wurde von den Arabern B'ade (B'aze)⁴ genannt und gehörte früher zum Reiche der Bedja. AL JAQUBI⁵ gibt uns eine gute Beschreibung dieses Reiches, welches sich östlich des Niles von Assuan bis zum Takazze erstreckte. Es bestand aus vier kleinen Königreichen, deren eines, welches an das nubische christliche Reich Alua angrenzte, also zwischen den Flüssen Atbara, Takazze und dem Roten Meere lag, Baaden (Baazen) hieß. Das Küstenhinterland bei Massaua, das Samhar, wird noch heute M'aden genannt. Ebenfalls liegt hier nördlich des Takazze die Provinz

¹ M. N. ADLER, *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, London 1907, p. 67.

² LELEWEL, *Géographie du Moyen Age*, Breslau 1852, p. 63.

³ *The book of Ser Marco Polo*, London 1903, Bd. II, p. 435.

⁴ CONTI ROSSINI, *Giorn. Soc. asiat. ital.* 1903, p. 16, und MUNZINGER, *Ostafrikanische Studien*, Schaffhausen 1864, S. 114.

⁵ Ed. HOUTSMA, Leiden 1883.

Baaden, welche von den Kunama bewohnt wird¹. Die Buchstaben *M* und *B* sind in diesen Sprachen Lautverschiebungen.

Dieses Baaden ist wohl sicher das bisher unbekannte B'aden R. BENJAMIN's und das Adem MARCO POLO's. Hier im Lande der Bedja finden wir auch Goldminen, ein Grund, der den Rabbi veranlaßt hat, wie schon so oft an anderen Orten, einen gleichlautenden biblischen Namen zu nehmen und diese Gegend als „Eden in Thelasar“ (II, Kön. 19, 12) zu bezeichnen.

Den Namen Haamatum hat ADLER, wie schon oben bemerkt, mit „Land der Ebene“ übersetzt, während alle anderen Bearbeiter nicht wissen, was sie mit diesem Worte anfangen sollen. LELEWEL will darin sogar den Ort Hamamat in Tunis sehen. Ich möchte jedoch die Sprachforscher darauf hinweisen, daß die Araber von Judith, der jüdischen Königin Abessiniens, als von „der Königin über die Söhne der Hamoten“ und die abessinischen Chroniken von „einer Frau, die an der Spitze der Nachkommen von Hamovia und Amuta ganz Abessinien in Trümmern legte“ berichten². Es handelt sich hier also um einen Volksnamen.

Sehr wichtig ist die Bemerkung des Rabbi: Juden aus B'aden findet man in größerer Anzahl in Persien und Ägypten.

Er muß diesen Juden also öfter begegnet sein. Bei der Beschreibung der indischen Juden in Kulam (Quilon) macht er besonders auf ihre dunkle Hautfarbe aufmerksam. Heute unterscheiden sich die Falascha in der Farbe kaum von den dunklen Abessiniern. Da der Rabbi in seinen Beschreibungen sonst sehr genau ist, so müssen wir annehmen, daß sie sich in Farbe von den arabischen und persischen Juden nicht sehr unterschieden haben. Zu seiner Zeit (um 1170) müssen sie sich also noch nicht so sehr mit der eingeborenen Bevölkerung vermischt haben.

Auch sonst zeigt er sich über die Landesverhältnisse gut orientiert.

„Nach Assuan ist es eine Strecke von 20 Tagen. Der Weg führt durch die Wüste Seba, dem Strome Pischon entlang, der im Lande Kusch entspringt, welches von einem Könige, Sultan al Habasch genannt, regiert wird.“

Die Tagesreisen stimmen. Vom fünften Katarakt aus, in der Nähe Berbers bis Assuan, marschiert man in elf bis zwölf Tagen quer durch die Wüste nach Assuan. Von Berber oder dem Zusammenfluß des Nil und Atbara, wo nach EDRISI Bulaq der Handelsplatz der ägyptischen und abessinischen Kaufleute lag, gebraucht man den Fluß entlang acht bis neun Tage nach der abessinischen Handelsstadt Kassala, welche am Mareb liegt. Der Weg von Habasch nach Assuan nimmt also 20 Tage in Anspruch.

Über Seba weiß ADLER nichts zu berichten. Er glaubt, daß es das Seba ist, welches öfters in der Bibel zusammen mit Ägypten, Kusch und Hawilah genannt wird. Auch R. BENJAMIN nennt bei der Beschreibung der Ursachen der Nilüberschwemmungen das Land Al Habasch „Hawilah“³. GRÜNHUT dagegen erzählt, daß bei den alten jüdischen Geographen die Insel Meroe, das Zwischenstromland, Seba genannt wurde⁴. Ich glaube jedoch, daß hier nicht Seba

¹ Deutsche Expedition in Ostafrika 1862/1863, Gotha 1864, und MUNZINGER, p. 133.

² RATHJENS, a. a. O., p. 19 und 26.

³ JEREMIAS, Das Alte Testament im Lichte des alten Orientes, Leipzig 1916, p. 86.

⁴ DR. GRÜNHUT, Reisebeschreibungen des R. Benjamin v. Tüdela, Jerusalem 1903, p. 14.

gelesen werden darf, sondern Soba. Dieses Soba hängt aber nicht mit der alten Hauptstadt des christlichen Reiches Alua zusammen, sondern bedeutet einfach „Fluß“. Der Weg durch die Provinz Baaden führt zum Teil am Flusse Mareb entlang und dieser Fluß wird in der Sprache der Kunama Sona soba, d. h. Fluß Sona, genannt¹. Die Wegebeschreibung der alten Karawanenstraße Massaua nach Kassala am Soba und zum Nile ist also vollständig klar.

Weiterhin berichtet hier der Rabbi:

„Unter den Söhnen Kusch gibt es welche, die gleich den Tieren leben. Sie nähren sich mit Gras, das am Pischon oder auf den Feldern wächst, gehen nackt herum, sind an Verstand anderen Menschen weit zurück und haben geschlechtlichen Umgang mit ihren Schwestern und allen, die sie sonst finden. Wenn die Assuaner zum Raube nach Kusch ausziehen, führen sie mit sich Brot, Weizen, Rosinen und Feigen. Sie locken jene mit diesen Leckerbissen, nehmen sie dann gefangen und verkaufen sie in Kairo oder in anderen Städten des Reiches. Dieses sind die schwarzen Sklaven, die Söhne Hams.“

ASHER² bezieht sich für diese Tiernmenschen auf MASUDI, welcher die großen Paviane Nubier nennt. EDRISI³ erzählt in ganz ähnlicher Weise wie R. BENJAMIN das Fangen der Affen, die von den Kaufleuten ihrer Klugheit wegen wie noch heute als Wächter für Waren und Geld benutzt werden⁴. Die Eingebornen halten die Affen für eine Art verdammter Menschen. Ob der Rabbi hier auf die Verfluchung der Söhne Hams anspielt, vermag ich nicht zu entscheiden.

Eldad ha-Dani.

Ein anderer außerordentlich wichtiger Reisender ist ELDAD HA-DANI im 9. Jahrhundert. Viele Jahrhunderte lang ist über diesen Reisenden geschrieben worden. Schon im frühen Mittelalter wurde er als Lügner erklärt, während andere ihn sehr hoch schätzten. In neuester Zeit wird er von den Gelehrten als Mystifikation angesehen⁵.

Sollte es mir gelingen, das Gegenteil zu beweisen, so wäre dieses für uns außerordentlich wichtig, denn von ihm erhalten wir ganz frühe Mitteilungen über die Juden in Arabien und Abessinien. Er berichtet auch unter anderem über abweichende halachische Gebräuche, die für falsch gehalten werden. Ich will jedoch hier nur auf seine Beschreibung des Landes der Kinder Mosis und des Sabbatflusses oder Sambation eingehen, welche wir auch in derselben Weise bei dem weiter unten beschriebenen GERSON BEN ELIZER finden.

Dieser sagenhafte Fluß spielt bei den Talmud- und Midraschweisen⁶ eine große Rolle. Nach den Beschreibungen soll er mit großem Gedonner sechs

¹ Deutsche Exp. in Ostaf., a. a. O., p. 6.

² ASHER, Itinerary of Benjamin of Tudela, London 1841, Bd. II, p. 194, Anm. 336.

³ Ed. JAUBERT, p. 61.

⁴ Ich möchte auch auf das Relief im Brit. Mus. London hinweisen: Fürst von Musri, dem assyrischen König Tribut darbringend. ABB. ULLSTEIN, Weltgeschichte, BEZOLD, Kulturwelt des alten Orientes, p. 97. Hier handelt es sich wahrscheinlich auch um solche Wächteraffen.

⁵ D. H. MÜLLER, Die Rezensionen und Versionen des Eldad ha-Dani, Wien 1892. Denkschrift. Akad. d. Wiss., Bd. 41, p. 2.

⁶ LEWIN, Wo wären die zehn Stämme Israels zu suchen? Frankfurt a. M. 1901, p. 17 ss.

Tage lang fließen, am siebenten aber, dem Sabbat, ruhen. Er soll kein Wasser führen, sondern ein Sandfluß sein, der haushohe Berge mit sich reißt. Nach einigen Beschreibungen strömt er Feuer aus, nach anderen jedoch nur heiße Dämpfe. Er bildet die Grenze zwischen den Kindern Mosis und ihren Feinden.

Diesen sagenhaften Fluß bilden meiner Meinung nach der Takazze und der Abai. Ihre abgründtiefen Erosionstäler (700 bis 800 *m*) trennen zwei Völker und Sprachen, Semien, das Land der Juden, Tigre und Schoa. Während der Trockenzeit haben diese Flüsse nur einen Wasserstand von höchstens 3 bis 4 *m*, während sie in der Regenzeit 17 *m* führen und mit Donnern dahinströmen. Die Karawanen sind dann zu warten gezwungen und nur von Oktober bis April sind die Flüsse mit Waren passierbar. Die Temperaturunterschiede zwischen dem Hochgebirge und der Fieberhitze der Flußtäler ist enorm. Der Reisende soll das Gefühl haben, ein Treibhaus zu betreten. Das Wasser der Flüsse ist ganz sandfarben, da es die fruchtbaren Sinkstoffe in das Nil-tal führt¹.

Wenn wir von den Zutaten des 9. Jahrhunderts absehen, so ist die Beschreibung ganz annehmbar.

Wir finden hier die Volksgrenze, den schützenden Fluß mit seinem Donneregepolter, die Farbe des Sandes, die Dämpfe, die sich natürlich in der kalten Luft über dem heißen Erosionstale bilden. Bei den Dämpfen und Feuersäulen, ebenso nach einzelnen Schriftstellern bei dem salzigen Wasser, mögen die vielen heißen Thermalquellen und der noch heute hier tätige Vulkan Dofan mitspielen. Es ist leicht möglich, daß früher die vulkanische Tätigkeit in diesen Gebieten noch stärker war.

Wie ist nun aber der Name Sabbat zu erklären? Sollte die märchenhafte Ausschmückung der verschiedenen Wasserhöhen der Trocken- und Regenzeit den Namen hervorgerufen haben? BARATIER² gibt dazu folgende Erklärung: „Quant au nom Sambation ou Sabbation qu'ils donnent à ce fleuve imaginaire, il peut avoir divers origines. Je ne m'arrêterai qu'à une seule qui me paroît très vraisemblable. C'est que leur premier Docteurs peuvent avoir donné inno-cemment le nom Nahr Sabhation au fleuve de Gozan habité par les dix tribus, comme voulant dire le Nahr Schabhatim, c'est-à-dire le fleuve des tribus.“ Er gibt dann noch einige Angaben über Schreibweise und Lautverschiebungen. Ich möchte jedoch auf meine obigen Ausführungen hinweisen, daß das Wort Fluß hier Soba oder Sobat heißt. Wahrscheinlich ist der Name Sabbatfluß aus diesem Sobat entstanden, nachdem man von dem wechselnden Wasserstande gehört hatte. Es mag aber auch sein, daß man Sabbat aus Sobat machte und nun eine passende Erklärung dafür suchte. Ich muß jedoch diese Frage Sprachgelehrten überlassen. Nach ELDAD besitzt dieser Fluß verschiedene Quellen, von denen einige in einen großen See münden. In demselben gibt es viele Fische und einer derselben soll seine schönen Schuppen für einen Kopfschmuck der Jungfrauen liefern. Hierfür ist mir jedoch keine ethnographische

¹ MUNZINGER, a. a. O., p. 120, 128, 449. — ROHLFS, *Meine Mission nach Abessinien*. Leipzig 1883, p. 190. — DOVE, *Kulturzonen von Nordabessinien*, Peterm. Mitt., Gotha 1890, Erg.-Heft 97.

² Voyage de R. BENJAMIN DE TUDELA, Amsterdam 1734, Bd. II, p. 239.

Belegstelle bekannt. Der große See ist natürlich der Tanasee, an dessen fruchtbaren Ufern noch heute die Juden sitzen.

Einige andere Beweise für die Wirklichkeit seiner Reise liefern uns folgende Angaben. Er selbst beschreibt sich als Bewohner von Kusch, wie zum Teil Südarabien von den Juden genannt wird¹. LEWIN beweist aus sprachlichen Gründen, daß ELDAD im Hinterlande von Aden beheimatet war². Hier bestieg er ein Schiff, um nach Ägypten zu fahren. Ein großer Sturm jedoch trieb sie nach Verlassen des Hafens acht Tage umher und ließ sie scheitern. Nur ELDAD und ein anderer Jude konnten sich an die Küste retten. Dort trafen sie auf sehr dunkelfarbige hochgewachsene Eingeborne, die seinen fetten Begleiter töteten und verspeisten. Er selbst war krank und mager. Aus diesem Grunde wurde er von den Eingebornen gemästet. Feueranbetende Feinde dieser Neger überfielen sie und machten ELDAD und die anderen zu Sklaven. Er zog mit ihnen vier Jahre umher und wurde dann auf den Sklavenmarkt von al Sin gebracht. Dort kaufte ihn ein Jude aus dem Stamme Isaschar und nahm ihn mit in sein Land.

Die hochgewachsenen Kannibalen heißen nach dem Mss. Romornos, auch Romros. Am Südrande des Golfes von Aden, dem afrikanischen Osthorn, wo ELDAD wahrscheinlich an das Land geworfen wurde, lebten die Oromo, deren Verschiebung nach Westen erst zu Beginn des 16. Jahrhunderts rascher begann³. Diese Oromo sind sicher die Oromos des ELDAD. Bei ihnen finden wir noch in der Neuzeit Menschenopfer⁴. Was die Feueranbetung anbetrifft, so war sie auf dem afrikanischen Osthorne seit grauer Vorzeit im Gebrauch⁵. Seine Befreier verhandelten ihn nicht nach al Sin, d. h. China, wie man unverständlicherweise übersetzt⁶, sondern wie noch bis in die Neuzeit hinein nach Jemen, d. h. nach al Sana, die uralte Handelsstadt. Hier konnte ihn auch ein jüdischer Kaufmann aus dem Stamme Isaschar freikaufen. Dieser Stamm soll nach ihm am persischen Golfe gewohnt haben und wird wohl sicher mit Arabien Handelsverbindungen gehabt haben.

Wir sehen, daß die Beschreibungen des ELDAD HA-DANI gar nicht mysteriös sind. Ich glaube also, daß das Urteil über diesen Reisenden berichtigt werden muß. Hoffentlich wird uns bald von seiten der Hebräisten eine neue Übersetzung vorgelegt.

Kurze Notizen über die Falascha bringt auch DAVID IBN ABI ZIMRA (1479—1589). Der Kabbalist ABRAHAM LEWI (1528) berichtet über die Tötung von 10.000 Juden im Jahre 1504. Diese Angabe dürfte die Mitteilungen PERRUCHON'S⁷ als richtig beweisen. Um 1540 sollen die Juden nach Berichten ELIJAH VON PESARO und ISAAK IBN AKRICH die Mohammedaner unterstützt haben⁸.

¹ JEREMIAS, a. a. O., p. 156.

² A. a. O., p. 25.

³ P. PAULITSCHKE, Ethnographie Nordostafrikas, Berlin 1893, Bd. I, p. 19.

⁴ PAULITSCHKE, p. 262 u. 280, Anm. 460, p. 246.

⁵ p. 145.

⁶ MÜLLER, Eldad, a. a. O., p. 11.

⁷ RATHJENS, cit. p. 30.

⁸ Jewish Encyclopedie, Art.: Falashas.

Gerson ben Elizer.

Um 1630 erhalten wir eine größere Abhandlung über die Reise GERSON BEN ELIZER nach Abessinien, in der derselbe sehr genau über die materielle Kultur der Falascha berichtet. Das Werk ist im „Sepher Geliloth Erez Israel“ erschienen und BARATIER hat eine genaue Übersetzung gebracht, um die Lügenhaftigkeit dieses Reisenden zu beweisen. Gerade diese Reisebeschreibung zeigt, wie minderwertig der elfjährige theologische Wunderknabe gearbeitet hat¹.

Es wäre dringend notwendig, daß einmal untersucht würde, ob sich das Manuskript GERSON BEN ELIZER's nicht noch findet. Die Übersetzung in das Jiddisch und von da ins Französische haben die Ortsnamen fast vollständig unlesbar gemacht. Woher GERSON stammte, geht aus seinem Berichte nicht hervor.

Im Jahre 1630 befand er sich in Alexandria. Dort hörte er durch Briefe aus Saloniki (Salnek bei BARATIER), daß mehrere tausend Juden das Land der weißen Mauren und des Priesters Johannes angegriffen und den Grenzfluß Sambation überschritten hätten. Diese Nachricht veranlaßte GERSON nach Saloniki zu gehen. Er traf dort 1631 ein und fand eine Karawane vor, die dort Eisen für Habasch (Abessinien) einkaufte. Mit dem Führer der Karawane schloß er vor dem türkischen Kadi einen Vertrag, ihn nach Habasch und wieder zurück zu führen. Sollte er jedoch dort bleiben wollen, so war dieser verpflichtet, seine Briefe nach Saloniki zu bringen. Er kaufte ebenfalls Eisen ein, das in Habasch einen großen Wert haben sollte. Die Reise bis nach Mekka und Djidda am Roten Meere beschreibt er nicht besonders. Die Ortsnamen sind nach der BARATIER'schen Übersetzung nicht festzustellen. Es ist jedoch ziemlich klar, daß er der großen Karawanenstraße nach Sanaa und Aden folgte. Statt Sanaa hat BARATIER Sina. Er weiß sehr wohl, daß das Indische Meer ganz nahe liegt und sich dort die Gewürzinseln befinden. In der Wüste will er eine Art Tier mit fünf Füßen und drei Augen gefunden haben. Wir werden später sehen, wie genau seine Angaben sind. Es ist mir deshalb unklar, weshalb er hier etwas so Unwahrscheinliches berichten soll. Vielleicht haben wir es mit einem Übersetzungsfehler zu tun, vielleicht auch mit der Alraunwurzel, der Mandragora, die hier gefunden wird². Er beschreibt dann ganz kurz, daß hier Indien, welches er das Land von Kalikut nennt, beginnt. Dort, berichtet er, schlachtet man keine Tiere, die Häuser sind anders gebaut als in Ägypten und ihr Prophet ist Ali, im Gegensatz zu den Arabern, die Mohammed verehren. Er kennt die große Entfernung, die zwischen den Wohnsitzen der indischen und arabischen Juden liegt. Der großen Gefahren wegen ist er deshalb nicht zu den indischen Juden in der Nähe Kalikuts gefahren, sondern direkt nach Zeilah, dem Hafen der weißen Mauren, dem Königreiche Adel.

BARATIER übersetzt statt Zeilah „Sevilla“ und knüpft daran die unsinnigsten Vermutungen. Auch die beschriebenen Holzschiffe, welche ohne Eisennägel hergestellt wurden, sind Beweise für seine Lügenhaftigkeit. Jedoch sind diese genähten Schiffe ohne jedes Eisen hier wohl bekannt und von dem Zeitgenossen GERSON's DAPPER³, in ausführlicher Weise beschrieben. Dieser fügt

¹ a. a. Q., Bd. II, p. 190—204.

² E. CARMOLY, *Relation d'Eldad le Danite*, Paris 1838, p. 26.

³ O. DAPPER, *Beschreibung von Afrika*, Amsterdam 1670, p. 665.

noch hinzu, daß der Grund hierfür im außerordentlichen Werte und der Seltenheit des Eisens zu suchen wäre.

Von Zeilah marschierten die Kaufleute in das Innere. Zwei Tage von der Grenzstadt, die er nicht nennt, liegt der Sambation und das Land der Juden. Er gibt jedoch an, daß sie auf dem Wege an einem großen feuer-speienden Berg, wie auf Sizilien, vorbeikamen, ebenso an heißen Dämpfen, die dem Flusse (BARATIER übersetzt Meer) entstiegen. Dort ist in der Nähe auch ein großer Olivenwald¹ und man findet auch dort Schwefel.

Auf der großen Karawanenstraße Zeilah—Ankober am Hawasch liegen die berühmten heißen Thermen von Bilen. Hier trifft er auch wieder auf die Wälder am Flusse und hier finden wir auch den noch heute einzigen tätigen Vulkan Dofan mit seinen Schwefelminen. Wir sehen also, daß seine so unverstandenen Angaben geographisch vollständig richtig sind.

Des Krieges halber konnte er jedoch den Sambation nicht überschreiten und mußte drei Wochen in dieser Grenzstadt bleiben. Er benutzte diese Zeit dazu, um sich über die materielle Kultur der Juden zu unterrichten. Unter anderem berichtet er, daß Eisen hier dasselbe Gewicht in Gold werte. Wenn wir wissen, daß damals der größte Teil dieses Metalles aus der Türkei kam und auch heute noch, daß Erz über Zeilah kommt, da sie dort nur sehr schlechtes Eisen haben, dafür aber viel Gold besitzen, so ist dies leicht möglich². Daß die Juden jedoch bis nach Zeilah vorgedrungen sein sollen, glaube ich nicht. Ich nehme eher an, daß dieses die Galla waren, die er, wie wir später sehen werden, auch für Juden ansieht. Ein Gleiches tut auch BALTASAR TELLES in seiner zu Coimbra 1660 veröffentlichten „*Historia geral de Ethiopia*“³. In diesem Falle besäßen wir hier einen historischen Beleg, den PAULITSCHKE⁴ für den Angriff der Gallas auf Zeilah sucht. GERSON berichtet, daß er selbst die Ruinen noch gesehen habe und man daraufhin die Stadt stark befestigte.

An Einzelheiten berichtet er folgendes: Geld besaßen sie nicht, sondern bezahlten mit Goldstückchen nach Gewicht. Sie kleideten sich in Leinen und Seide sehr buntfarbig, doch niemals schwarz. Alle Arten von Gewürzen gibt es dort.

Die Juden besitzen 24 Könige, unter ihnen ist der höchste der König Elizer, welcher zu seiner Zeit regierte. Seine Krieger trugen Helme und Panzer. An Waffen besaßen sie große Lanzen, Schwerter, Bogen und Pfeile mit Widerhakenspitze, die stark vergiftet waren. Er gibt von allen diesen Waffen genaue Beschreibungen. Ihre Pferde waren außerordentlich stark und wurden mit Wein und Fleisch gefüttert. Unbekannte Personen konnten sie nicht berühren. Die Reiter benutzten Kettensteigbügel und Kettenzügel. Als Nahrung nahmen sie Säcke mit Gewürzen mit sich.

Alles dieses klingt BARATIER unglaublich, trotzdem es noch heute so ist. — Von den 24 Richtern bei den Falaschas spricht auch RATHJENS⁵. Nach

¹ PAULITSCHKE, p. 157.

² DAPPER, p. 654.

³ PAULITSCHKE, p. 236.

⁴ PAULITSCHKE, p. 237.

⁵ p. 27.

DAPPER¹ sind damals die Waffen der Abessinier Wurfspieße, Degen und Schlachtschwerter, Helme mit starken runden Schildern, als Panzer lange Röcke mit Ringen.

Die vergifteten widerhakigen Pfeile beschreibt PAULITSCHKE (p. 113), ebenfalls berichtet er über die Pferde², daß sie so feurig wären, daß die Türen der Ställe mit Eisen zum Schutze beschlagen werden. Als Futter erhalten dieselben Milch und Fett. Die verbundenen Augen der Pferde hat GERSON wohl mißverstanden. Zur Jagd werden den Pferden die Ohren verbunden. Vielleicht war es jedoch Brauch, ihnen, wie heute bei den Stierkämpfen, ein Auge zu verbinden. Als Zügel benutzt man noch heute lange Leitseile. Das Anbinden an Pfähle und Fesseln der Füße ist im Orient überall der Fall³.

Die Gewürznahrung ist auch zu erklären. Als Nahrung auf dem Marsche führt man heute Mehl mit sich, das aus pulverisierten Brotfladen bereitet wird. Dem Brotmehle werden starkkriechende Gewürze beigemischt, so daß das gebrochene Brot einen starken Duft verbreitet. Auf dem Marsche wird es mit Wasser und Fett zu einem nicht unschmackhaften Brei angerührt⁴.

Der König Daniel von Armenien nach BARATIER ist wohl sicher „von Oromo“ (Aramanie). Er erzählt, daß die Frauen hier außerordentlich keusch seien und berichtet über den hier so typischen Gesichtsschleier und die noch heute bei den Oromos gefundene sonderbare Halsbekleidung⁵.

1631 sah er hier eine Gesandtschaft, die zum Judenkönig ELIZER zog. Unter anderen genau beschriebenen Schätzen führten sie einen Fischmenschen ohne Kopf mit sich, der Augen und Mund auf der Brust hatte. Auch DAPPER⁶ berichtet über diese Fischmenschen. Es handelt sich jedoch hier um eine große Sirenenart (*Dugong hemprichi*), die im Roten Meere sehr häufig ist. Diese Tiere benehmen sich sehr menschlich. Die Weibchen drücken mit den Vorderflossen die Jungen an die Brust.

Eine sehr interessante Tatsache berichtet er aus dem Jahre 1628. Acht gefangene Juden flüchteten sich zu dem König der Falaschas, der ihnen zur Probe hebräische Bücher vorlegte und sich dadurch von ihrem Volkstume überzeigte. Wir hätten also hier einen Beweis für die Annahme, daß erst zur Zeit der Gallaeinfälle, die hebräischen Schriften verloren gegangen sein sollen⁷.

Aus allen diesen Einzelheiten sehen wir, daß wir hier eine ganz zuverlässige, noch unbenutzte Quelle besitzen. Hoffen wir, daß ein besseres Manuskript festgestellt wird, damit wir endlich eine gute Übersetzung erhalten.

RATHJENS wird sich dann wohl veranlaßt sehen, sein vergriffenes Buch neu herauszugeben.



¹ p. 681.

² PAULITSCHKE, p. 227.

³ PAULITSCHKE, p. 228.

⁴ PAULITSCHKE, p. 158/159.

⁵ p. 86, 194, 201.

⁶ p. 664.

⁷ RATHJENS, p. 80.

Der Buddhismus des Mahâyâna.

Von Archimandrit mag. theol. P. GURIJ.

Aus dem Russischen übersetzt mit einer Einleitung.

Die Bedeutung des Mongolischen für die Kenntnis des nördlichen Buddhismus.

Von W. A. UNKRIG.

(Schluß.)

III.

Nun scheint es, jetzt könnte man ausruhen, nachdem man sein Apogäum erreicht hat. Wohin soll man aus Leere und Nichts weiter gehen und was noch machen? Aber der Buddhismus wirkt und zeugt sehr Großes. Er macht den Versuch, aus einem Menschen, der sich in Nichts verwandelt hat, eine Gottheit zu schaffen, ein Wesen, begabt mit den Attributen göttlicher Würde, Kraft und Macht.

Der Buddhismus stellt die Lehre auf, daß jeder, der die höheren Stufen der Kontemplation erklommen, gleichzeitig damit höhere Fähigkeiten und Kräfte erwirbt, sozusagen vergöttlicht wird, Macht und Eigenschaften einer Gottheit bekommt.

Zum Teil werden analoge Vorstellungen mit dem Bewußtsein derjenigen wirklichen und natürlichen Vorzüge erklärt, die das Leben eines selbstvertieften reinen Geistes vor einem solchen mit Vorherrschaft körperlicher Notwendigkeiten hat. Das Leben eines reinen Geistes wird ohne Frage durch das Bewußtsein eines erweiterten intellektuellen Horizonts, durch die Erkenntnis der eigenen relativen Freiheit und Unabhängigkeit oberhalb des umgebenden Seins charakterisiert.

Die Tiefe des menschlichen Wesens ist ihrer Natur nach geheimnisvoll. Im menschlichen Geiste treten manchmal, in die Augen springend, Eigenschaften zutage, die der gewöhnlichen Begrenztheit der Leute fremd sind, und von irgendeiner wunderbaren Verwandtschaft oder engen Beziehung des menschlichen Wesens zu dem Höheren sprechen, das wir Gottheit nennen.

Wenn dem menschlichen Geiste Unbeschränktheit eingeräumt, er befreit wird vom niederdrückenden Einfluß seitens des Körpers, was ist dann weiter Wunderbares dabei, wenn dieser sich dann von solchen Seiten zu zeigen anfängt, von denen aus er sich früher niemals zeigte, und Eigenschaften zu offenbaren beginnt, die er früher nicht an den Tag legte, wie z. B. Vorhersehen, gewaltiges Wissen, Gedankenlesen usw.

Was wunderbar, wenn dieser Geist nun anhebt, besondere, bisher ungekannte Empfindungen zu durchleben und Zustände zu spüren, von denen er früher auch nicht einmal träumen konnte. Daß Stadien der Selbstvertiefung von dem Gefühl der Stille und Ruhe begleitet sind, ist eine bekannte, allgemeine Tatsache. Indische Literaturquellen sagen uns noch von intensiven freudigen Erlebnissen, von Zuständen unerklärlichen Glücks und Seligkeit, von Empfindungen tiefer Liebe und Mitleids zu allem Lebenden, die tiefe Betrachtungen begleiten. Ruhe des Geistes trägt schon in sich selbst das Element der Seligkeit und Freude. Hiermit vereinigen sich, vielleicht noch irgendwelche, uns unbekannte Fakta aus geistigem oder körperlichem Gebiet, die unvermeidlich mit den Selbstvertiefungszuständen verbunden sind und eine intensive freudige Stimmung wachrufen. Man darf annehmen, daß im Stadium der Selbstvertiefung

das ganze Geistesleben sich in der Region des Herzens konzentriert. Es ist vollkommen möglich, daß eine derartige tiefe Selbstkonzentration, bei der alles Leben im Gebiete des Herzens seinen Mittelpunkt bekommt, von einem starken Blutandrang dorthin begleitet wird und einen entsprechenden emotionellen Zustand hervorrufen kann, ein freudiges Beben des Herzens.

Wenn wir jetzt von diesem Standpunkte eines inneren freudigen Erlebens in den Selbstvertiefungsstadien aus nochmals die übelbeleumdete Frage nach dem buddhistischen *Nirvâna* betrachten, so erhalten wir eine Übereinstimmung zweier ganz und gar entgegengesetzten Anschauungen über sein Wesen. Theoretischerseits erscheint es, gemäß den Prinzipien des Buddhismus, wie wir schon sahen, als Leere; in ihrer Erreichung realisiert der Buddhist das Ideal der Selbstvernichtung. Auch arbeitete der Buddhismus des Mahâyâna eine spezielle, mehr oder minder andauernde Praxis aus, um dieses Ideal ins Leben umzusetzen. Von der psychischen Seite aus aber kann das *Nirvâna* vollkommen billig als ein Zustand der Freude und Seligkeit betrachtet werden, weil die Stufen höherer Meditationen und Selbstvertiefungen faktisch von diesen Empfindungen der Ruhe, Seligkeit und rechenchaftslosen Freude begleitet werden. Hieraus erklären sich leicht die Quellen der widersprechenden Definitionen über das Wesen des *Nirvâna*.

Das Element der Seligkeit und des Allzufriedenseins, das die Nachfolger des Buddhismus durch seine Intensität anzieht, gab dem buddhistischen Kontemplanten, schon so wie so mit vielen übernatürlichen Kräften ausgestattet, noch ein göttliches Kennzeichen — die Eigenschaft eines allfreudigen und allseligen Wesens und wirkte eben hierdurch außerordentlich für die Festigung der Vergötterungs-idee bei einem rechtgläubigen Anhänger, der die höheren Stufen der Selbstvertiefung erklommen.

Natürlich, wenn es im Buddhismus die Idee eines höheren persönlichen Wesens gäbe, dann würden alle göttlichen Kräfte und Eigenschaften, das ganze Vergötterungsstadium auf dieses zurückgeführt werden, würden als Gnade und Gabe von ihm gelten. Aber solche Idee hat der Buddhismus nicht und will höher als den Menschen nichts kennen und ansehen.

Aber trotzdem ist es unmöglich, die Idee des Göttlichen ganz und gar aus dem menschlichen Bewußtsein zu verbannen. Man kann zwar mit Erfolg unrichtige Begriffe von der Gottheit ausrotten; aber ihre Idee selbst liegt so tief im Selbstbewußtsein des Menschen, daß sie nur manchmal auf eine Zeit lang betäubt wird, um dann in noch grellerem Feuer zu brennen. . . Als man in der pantheistischen Anschauung die Gottheit mit dem umgebenden Dasein des Universums zusammenfließen ließ, da leugnete der Buddhismus, indem er seine eigentümliche Anschauung über das Weltendasein als eben ausschließlich nur über eine Kette von Ursachen, über eine Erscheinung ohne Erschienenes, ohne jede Wesenhaftigkeit, ohne Substrat zur Schau stellte, vollkommen logisch und mit Recht eine solche Gottheit. Da er aber außerhalb des umgebenden Weltendaseins kein anderes kannte — der Mensch galt im metaphysischen Sinne als Teil dieses Daseins selbst — da gab es natürlich, für die Gottheit im Buddhismus überhaupt keinen Platz. Die Philosophie der Selbstnegierung und Selbstvernichtung kam auf.

Und hier tritt ein merkwürdiges Faktum zutage. Dem Bewußtsein der Buddhisten eröffnen sich bisher ungekannte Valente des Lebens. Die Freiheit des menschlichen Geistes wird erkannt, seine relative Herrschaft über die Wesenhaftigkeit (das Substantielle) des Daseins; die absoluten Bestrebungen der Vernunft werden offenbar, eine hohe Freude des Herzens wird wahrgenommen, die sich in Liebe und Mitleid zu allem Lebendigen ergießt. Der Mensch stellt sich höher als alles Weltendasein dar, das zu Anfang vergöttert wurde, aber dann zusammen mit der darin enthaltenen Gottheit seine Anerkennung als absolute Leere erfuhr. Er wird gewahr, daß seine Natur über die höheren Werte des Lebens verfügt: über Freiheit des Geistes, Tiefe der Erkenntnis, Fülle einer umfassenden Liebe, daß es außer Elend und Qual Freude des Herzens gibt bei innerer Herrschaft über diese Valente des Lebens. Und wie sich nur dieser Vözug des Menschen dem Selbstbewußtsein offenbarte, wie nur in letzterem Freiheit des Geistes und die absoluten Bestrebungen der Vernunft erkannt werden, da kommt auch wieder die Idee der Gottheit, die mit allen Kräften des Verstandes und Willens vernichtete, an die Oberfläche des Bewußtseins. Der begrabene Gott steht von den Toten auf.

Wer aber wurde denn zum auferstehenden Gott? Zu ihm wurde selbst der Mensch, der die idealen Eigenschaften seines Wesens erkannt.

Der Meditant, der sich müht, zur Leere zu werden, und das Ziel seines Lebens in vollkommenem Verlöschen des Bewußtseins und absoluter Einstellung jeder Lebenstätigkeit sieht, wird zur Gottheit, indem er sich selbständig zu dieser Würde erhebt. Er ist Gott für sich selbst und für die Leute, die seine höhere Autorität anerkennen. (Hierin liegt auch der Grund für die Entwicklung des buddhistischen Pantheons, der Lehre von den Buddha's, Bodhisattva's, verschiedener Art kleiner Götter usw.) Die Buddhisten verstehen unter ihrem charakteristischen Ausdruck „zum anderen Ufer des Daseins hinüberfahren“ oder „ins *Nirvāṇa* eingehen“ durchaus nicht Selbstvernichtung, nicht eine Atrophie der Kräfte des menschlichen Geistes und nicht ein völliges Aufhören des Daseins, sondern einen Ausweg aus dem qualvollen Kreislauf des gegenwärtigen Lebens und ein Erreichen des Gottesstadiums.

Nicht nur die Buddha's, die im *Nirvāṇa* zur Ruhe gekommen, sondern auch die Bodhisattva's, die in der Welt wirken, werden in den heiligen Büchern des Buddhismus als Leute beschrieben, die mit göttlicher Kraft ausgestattet sind. Diese Kräfte gewinnen sie auf dem Wege der *Samādhi* oder Kontemplationen. Die *Samādhi*, welche als bester Weg zur Erlösung erscheint, führt die Menschen auf die Stufe von Gottheiten und begabt sie mit wunder-tätiger Kraft. Einmal, als ich in einem *Khurul* war, fragte ich einen Gelübten: „Welches ist der schnellste Pfad zum Heil?“ Er antwortete: „Man muß sich zum Dhyāna niedersetzen“, und begann sogleich zu erzählen, wie in früheren Zeiten bei ihnen im *Khurul* ein Meditant gewesen, der Regen auf die Erde führte und andere Wunder tat.

Parallel mit der Wunderkraft verleiht die *Samādhi* dem Kontemplanten auch göttliche Empfindungen.

¹ Kalmükische Aussprache des tibetischen *dGe-slon*.

Mit den höheren Betrachtungen sind nach Meinung der Buddhisten untrennbar Gefühle maßloser Liebe, Barmherzigkeit und Mitleids gegenüber allem Lebendigen verknüpft. Dies sind die sogenannten (vier) unermesslichen Gefühle, „*dörbön tsaklaši ügèi*“. Sie werden so genannt, weil sowohl ihr Objekt — alle beseelten Wesen — als auch der Geisteszustand selbst, der in diesen Gefühlen durchlebt wird, allumfassend, unermesslich sind.

Den ersten Platz unter diesen unermesslichen Gefühlen nimmt die Liebe ein, Barmherzigkeit, Wohlgeneigtheit zu allen belebten Wesen, der Wunsch, daß auch sie kein Leid kennen möchten, sondern sich vollkommen freuen. Die Seele des Betrachtenden wird sozusagen größer, das gesamte Universum im Gefühle der Liebe mitsichreißend.

Mit letzterer verbindet sich unvermeidlich Mitleid, gleichsam eine Stimme der Liebe beim Anblick der Leiden der Welt, und Freude, gleichsam die Fülle eines liebebegeisterten Herzens. So tritt vor uns der Gott in seinen erhabenen, göttlichen Eigenschaften. Ihm sind zehn verschiedene Gattungen von Kräften zu eigen: 1. Die Herrschaft über das Leben, d. i. die Möglichkeit, zahllose Kalpa's zu durchleben; 2. die Herrschaft über den Gedanken, d. h. er kann den Geist sich unterordnen, sich frei in die *Samâdhi*'s versenken, seine wunder-tätige Kraft in die Tat umsetzen; 3. die Herrschaft über das Besitztum, d. h. er ist imstande, mit Kostbarkeiten aller Art und allem Notwendigen die Welt zu füllen; 4. die Herrschaft über die Werke, d. h. er vermag die Vergeltung zu erhalten, die ihm für seine Werke gebührt; 5. die Gewalt über die Erscheinung — er kann seinem Willen gemäß in allen Welten erscheinen; 6. die Gewalt über die Frömmigkeit — ihm ist es gegeben, in allen Leibern Gestalt anzunehmen und die Lehre zu erklären; 7. die Gewalt über die Lehre — er versteht es, alle Objekte zu erörtern; 8. die Macht in Gebeten und Wünschen, d. i. all sein Sehnen geht in Erfüllung; 9. die Herrschaft über die wunderwirkende Kraft — und 10. über die Vernunft, die Weisheit.

Mit diesen zehn Kräften sind vier Furchtlosigkeiten verbunden: 1. die Fähigkeit, das Gehörte im Gedächtnis zu behalten und, ohne es jemals zu vergessen, furchtlos auszulegen und seinen Sinn zu predigen; 2. eine Uner-schrockenheit, verliehen durch den Schutz dreier Dinge: das Erreichen der Abwesenheit der Persönlichkeit (*bi ügèi*) oder „Nicht-Ich“, das Nicht-Offenbaren von Merkmalen der Dinge, die anderen Böses verursachen und der vorwurfsfreie, selbständige Weg; 3. eine Furchtlosigkeit, die besteht in immerwährender Erinnerung an Festgehaltenes, d. i. die gehörte Lehre, in Erreichung von Vernunft und Routine bei der Erlösung der Wesen und in ihrer Belehrung zur Demut und ununterbrochenen Tugend, und 4. Unverzagtheit, daß man nicht am Geiste der Allwissenheit ermatte ...“ (KOVALEVSKIJ, Bemerkungen über den Buddhismus, pp. 138—139).

Das *Rūmtai namšag* unterscheidet folgende aufsteigende Stufen bis zum Stadium eines Buddha: den Weg der *Çrâvakas* — der niedere, den der *Pratyekabuddhas* — der mittlere, und den der *Bodhisattvas* — der höhere. Die *Çrâvakas* (dasselbe wie Nachfolger des *Hinayâna*) verwerfen den Begriff der Ewigkeit und Vernichtung, wenden einige *Dhyânas* oder Betrachtungen praktisch an, negieren auf Grund von Gesetzen die „*Nisvanis*“, — d. i. Hemm-

nisse auf dem Pfad der Erlösung oder Eitelkeiten, wie sie die Buddhisten gewöhnlich nennen, — aber auch nicht alle gelangen an den Zustand der Arhat, der Besieger der Feinde, eines der höheren Stadien, obgleich noch weit entfernt von dem eines Buddha.

Die Pratyekabuddha's halten die Anschauung für falsch, daß der Mensch an und für sich ein Machtwesen sei. Im Verlaufe von hundert großen *Galab*¹ ziehen sie vom Pfade der Erwerbung vorüber zum Weg der Nichtunterrichtung. [Hierunter werden spezielle Wege zur Erreichung höherer Stufen buddhistischer Vollkommenheit verstanden: der Pfad der Erwerbung von Tugend, der des Kampfes, des Schauens, der Betrachtung und Nichtunterrichtung, die ihrem praktischen Wesen nach dasselbe vorstellen, wie die von uns geschilderten Dhyâna's und sechs Pâramitâ's.] Bei Verleugnung des Arhat-Zustandes, als eines niederen und sich höher ausdehnend, werden die Pratyekabuddha's zu *Khutuktu's*, d. i. göttlichen Wiedergeborenen. Aber trotzdem sind die Pratyekabuddha's, obschon sie zwar göttliche Würde besitzen, noch nicht völlig von den Wurzeln der Qual losgesondert. Wir haben es also mit einem Buddha zu tun, der seinen Zustand leidenschaftlich liebt, auf ihn stolz ist und anderen nicht hilft. Kraft dessen ist er den Wurzeln des Übels nicht fremd. Deshalb gibt es einen noch höheren Weg — den der Bodhisattva's. Diese häuften im Verlauf zahlloser *Galab* Tugenden an, erkannten im Verlauf von hundert *Galab* das Wesen der höheren Weisheit. Als sie das Ende des *Samsâra* zu erreichen begannen, da schlossen sie nach Besiegung der *Simnus* — der Geister des Bösen — zur Hälfte der Nacht lichttragend den Pfad der Erwerbung, den Weg des Kampfes, des Schauens und der Betrachtung; vor der Dämmerung gingen sie entlang den Pfad der Nichtunterrichtung und schließlich als sie vollkommen geworden in der Erkenntnis des Gesetzes, da verkündeten sie es den Menschen, drehend das Rad der vier Wahrheiten der Lehre.

Es ist dies der Pfad der Bodhisattva's, den einstmals auch Buddha geschritten ist. Ein Bodhisattva, der körperliche Form annimmt und sich dem Dienst an anderen hingibt, gehört, obwohl er sich noch nicht auf der allerhöchsten Stufe des *Nirvâna* kraft des Umstandes, daß er noch etwas Materielles an sich hat, befindet, bereits zur Zahl der Götter oder *Burkhane*².

In Übereinstimmung mit den erwähnten Stufen buddhistischer Vollkommenheit werden auch die Mittel der Erlösung in höhere, mittlere und niedere unterschieden. „Den Çrâvakas, sagt Buddha („*Garbaçenbo*“, Handschrift, Fol. 8), die über geringe Fähigkeit zum Sinnen verfügen, offenbarte sich ein kleines Mittel zur Erlösung; den Pratyekabuddhas, die mittleres Sinnvermögen haben, die mittleren Heilsmedien; denen aber, die den Pfad der Bodhisattva's beschritten, ein höheres Werkzeug zur Rettung.“ „Die Çrâvakas sind Wesen, die die allgemeine Leere nicht nur nicht begreifen und in ihrer abstrakten Form sich nicht vorstellen können, sondern sogar nicht imstande sind, sich ein treffendes Bild von den Erscheinungen dieser Leere in der Welt zu machen. Sie verstehen noch nicht, daß letztere dem Wesen nach

¹ Mongolisch für sanskr: *kalpa*.

² Der mong. Pluralis wäre *burkhat* oder *burkhan* — *nughut*.

Nichts ist, Eitelkeit, daß jede Art von Dasein in der Welt Leiden. Sie sehen in ihr Freuden und Leiden, und darum ist ihr Sehnen darauf gerichtet, Qualen aus dem Wege zu gehen und weltliche Freuden zu erlangen. Deshalb mühen sie sich in ihrer moralischen Tätigkeit nur ab, um eine bessere Wiedergeburt zu erlangen und folglich noch nicht zum Zweck definitiver Erlösung; da aber eine bessere Wiedergeburt auch einen besseren Weg zum Heil freilegt, werden ihre Mittel und Regeln allenfalls als Medien zur Erlösung bezeichnet (d. h. sie streben eine Wiedergeburt an, die ihnen nur Pfade zu den Heilmitteln eröffnet, aber nicht zum Heile selbst). Die Pratyekabuddha's sind schon eher befähigt, den Buddhismus zu verstehen. Sie haben sich schon genauer zu eigen gemacht, was die Welt an und für sich ist. Sie begreifen, daß die fünf Bedingungen des endlichen Daseins des Geistes (d. i. die Skandha's) Unreinheit, Leid sind, daß sie nicht ewig und nicht „Ich“, und darin besteht eben auch die Weisheit dieser Wesen. Darum ist ihr Sehnen schon nicht an die Welt geheftet; selbst in den Freuden sehen sie schon Leiden. Sie suchen Befreiung von der Welt, Erlösung. Weil aber ihre Weisheit sich nur auf die Welt erstreckt, sie jedoch geistiges und abstraktes Sein noch nicht vorstellen und deswegen sich selbst noch nicht verstehen, so können sie auch den echten Pfad des Heils nicht betreten, ohne die Nichtigkeit des „Ich“ und die Identität aller Wesen zu begreifen. Sie denken, unter dem Banne des Egoismus stehend, nur an ihre eigene Rettung, ohne Sorge um die anderen; sie haben in sich noch keine Liebe geschaffen und verachten deshalb, die tiefer als sie in der Tugend stehen. Infolge von Stolz halten sie es in bezug auf sich für unnötig, irgend jemandes Leitung anzuerkennen, sondern gehen fort in die Einöde, um sich einsamer Askese hinzugeben.

Ogleich die Pratyekabuddha's bei solchem Verfahren nicht in vollem Sinne erlöst werden — weil ja, um des Geistes Natur, um die Leere zu begreifen, vorher die Nichtigkeit der Welt verstanden werden muß — so kommen sie doch an den Pfad zum Heile heran, und deshalb dürfen ihre Mittel und Regeln Erlösungsmittel genannt werden. Der gemeinsame Unterschied der Çrāvaka's und Pratyekabuddha's von den Bodhisattva's besteht darin, daß ihre geistliche Weisheit sich nur auf die Welt und ihre Erscheinungen bezieht, aber nicht auf das Wesen der Welt und den abstrakten Geist. Die höheren Wesen, d. i. die Bodhisattva's verfügen über höhere Erkenntnis, erkennen, daß alle Dinge dem Wesen nach Leere, nicht geboren, für sich keinen Grund oder keine Wurzel (d. i. Selbstdasein) haben.“ (BOBROVNIKOV, Handschrift: Mündliche Lehren Mañjuçrī's.)

Das Bodhisattva-Stadium wird, wie wir schon sagten, durch Verwirklichung der sechs Pâramitâ erreicht. „Wenn der Erlösungsbedürftige sich in den sechs Pâramitâ übt“, sagt das buddhistische Werk „*Tonilkhū-in čimèk*“, „dann kommt er, nachdem er vom göttlichen Gedanken durchdrungen, auf den Pfad der Bodhisattva's und gelangt in ihre Regionen, die Grade der Vollkommenheit. Wenn wir fragen, was das für ein Weg sei — so ist das ein Weg der Erwerbung, des Kampfes, des Schauens, der Betrachtung, ein Weg des endlichen Erlangens. Das sind die fünf Wege“. Unter dem Weg der Erwerbung wird eine Anhäufung guter Werke verstanden, das ist nach Meinung KOVALEVSKIJ's

die Verwirklichung der fünf Anfangspâramitâ, des Almosens, der Gelübde (Erfüllung geistlicher Pflichten), der Geduld, des Eifers und der Betrachtung (Chrestomathie, II, p. 481). „Nachdem sie den göttlichen Gedanken wachgerufen, die Unterweisung des Lehrers angenommen, mühen sich die Erlösungsbedürftigen um die Tugend, bis Wohltun spendende, höhere Weisheit geboren wird, d. i. die sechste Pâramitâ, die der Weisheit.“

Dieser Weg heißt der der Erwerbung oder Anhäufung, weil man hier Schätze der Tugend sammelt und zum Gefäß derselben wird. Hierbei werden in 12 Objekten aus dem 37gliedrigen Wege der „Bodhi“ zustande gebracht: Vier Entsagungen von der Anhänglichkeit (an den Körper, das Selbstbewußtsein, das Sinnen, die Lehre), vier wahre Loslösungen (von sündhaften Lehren, Widerstand gegen die Erscheinung schädlicher und Unterstützung beim Auftreten nützlicher Dogmen, sowie Verbreitung der früheren Entsagungen) und vier wunderbare Eigenschaften (des Wunsches, des Eifers, des Gedankens und des Verstehens). Alles dies zusammen bildet den kleinen, den mittleren und den großen Weg der Erwerbung. Nach seiner Zurücklegung beginnt der Pfad des Kampfes; jedes Böse wird besiegt, die Anhänglichkeit an die Materie, der neidische Gedanke und jedes Hindernis im Wissen. Dieser Weg wird infolge des hier vorsichgehenden Streitens um klares Verständnis der Wahrheit, der Weg des Kampfes genannt. Dabei kommen in fünf Eigenschaften und fünf Kräften aus 37 Gliedern die Wege der Bodhi zustande (der Frömmigkeit, des Eifers, der Anhänglichkeit, der Betrachtung und der Vernunft). Wer gemäß dieser Lehre verfährt, gewinnt das allererste aus den zehn Gebieten der Bodhisattva's. Weiter kommt der Weg des Schauens (des genauen Zusehens, des Wissens), auf welchen unter 37 sieben göttliche Eigenschaften geboren werden (wahre Erinnerung, Unterscheidung der wahren Lehre, wahres Streben, wahre Freude, wahrer Eifer, wahre Betrachtung usw.). Dann folgt ein Pfad, der das Tor in die höheren acht Regionen der Bodhisattva's öffnet, und schließlich ein solcher des endlichen Erlangens oder der Nichtbelehrung, der den Menschen zum Stadium eines allvollkommenen *Burkhan* führt und ihn mit der Weite der Vergöttlichung füllt.

Das Verlangen der Seele, einen lebendigen Gott zu haben, ließ den Buddhismus auch in bezug auf einen allvollkommenen *Burkhan*, d. i. einen Buddha, nicht der Logik des Dogmas folgen und seine Gottheit in die Leere des philosophischen Nicht-Seins versenken. Die religiöse Natur der Seele nahm das Übergewicht über die Schlußfolgerungen der Überlegungskraft und nötigte sie, das anzunehmen und zu bekennen, worauf sie nach den Grundlagen der von ihr als Überzeugung akzeptierten Weltanschauung gar kein Recht hatte. Und da haben wir es, daß dieselbe Schule, welche mit minutiöser Genauigkeit die Idee der Leere ausarbeitete, dem Buddhismus den Begriff eines Buddha gab, der nicht vernichtet war, nicht erloschen im *Nirvâna*, und seine Eigenschaften schilderte.

Das Mahâyâna schrieb einem Buddha fünf Skandha's zu, entsprechend jenen fünf der belebten Wesen. „Die Skandha's eines Buddha“, sagt KOVALEVSKIJ (Handschrift: Anmerkungen etc. Fol. 176), „sind nichts anderes als Waffen, mit denen er sich zur Vernichtung der Skandha's des *Samsâra* rüstet; es sind

Waffen, die bei den Buddha's blieben, als letztere ihre Bestimmung erfüllt und sich mit ihrer Hilfe ganz und vollkommen gemacht hatten.“ Die Idee von diesen Skandha's findet sich in der großen *Prajñā-pāramitā* zerstreut, und dort ist auch gesagt, daß mit der Vernichtung der Skandha's dieser Welt ewige erworben werden. Diese sind folgende:

1. Der Skandha der Moral. Dieser ist vorzugsweise bestimmt, den Leib im Zaum zu halten, um ihn vor Vergehen zu bewahren. Reine Moral haftet dem Buddha an, wenn er seinen Körper vollkommen reinigt, der zum ersten Skandha, der Form, gehört. Deshalb erscheint der Moral-Skandha auch als Ersatz eines vernichteten.

2. Der Skandha der Betrachtung, damit man sich zur Bezähmung der Erregungen wappnet, die von den Skandha's der Empfindungen ausgehen, den Bewegungen, die eine Erleuchtung des Verstandes hindern.

3. Der Skandha der Vernunft oder der Weisheit, der in einer Erleuchtung des Seelengebietes besteht, in der Vernichtung aller Hindernisse, die von dem Skandha der Vorstellungen ihren Ursprung nehmen, die immer irrig und eitel sind.

4. Der Skandha der Befreiung, Erlösung das ist Befreiung aus den Ketten des Elends, die uns an die Welt schmieden, eine Erlösung, die einem Wesen Selbständigkeit verleiht.

5. Der Skandha des Vorhersehens der befreiten Vernunft; das nichtgeborene, selbständige Auge der Weisheit, das alles erleuchtet, ist offenbar im Vorherschauen der Tatsache, daß die Erkenntnisse der Seele, die fünf Skandha's der Welt, falsch sind.

Buddha besitzt dann weiter eine vierfache Vernunft (*dörbön bëlge bilik'*) — vier Formen der Allwissenheit, welche an sich nichts anderes, als der Skandha der Weisheit ist.

1. „Die Vernunft — ein Spiegel“, sie ist einem Spiegel ähnlich. Das ist eine Wurzelerkenntnis, frei von allen Irrtümern. In ihr werden, wie in einem reinen Spiegel, alle Gegenstände zurückgeworfen, die sie klar sieht. Dies ist die am meisten vervollkommenste Vernunft (die das Ende erreicht hat).

2. „Die Vernunft der Gleichheit“, gleich der Wesenhaftigkeit. Eine Vernunft, die alles betrachtet, als ob es in sich nach Inhalt oder Leere identisch sei; — eine Vernunft, für die alle belebten Wesen gleich sind, und ein Buddha, der über sie herrscht, leitet diese nur aus Mitleid, im Verhältnis zu ihren Fähigkeiten. Diese Vernunft bekommt ihren Keim aus der ersten Region der Bodhisattva's, wenn sie über die Unterschiedslosigkeit zwischen „Ich“ und den übrigen belebten Wesen sinnt; dieses Sinnen wird bei einer Erhebung in andere Regionen immer vollkommener, und läßt schließlich, wenn der Bodhisattva Befreiung vom *Samsâra* erlangt oder sich ins *Nirvâna* versenkt hat, die eitle Seele zurück und verwandelt sich in die Vernunft eines Buddha.

3. „Die frei schaffende Vernunft“ — die Fähigkeit eines Buddha, seinen Taten das Ansehen der Vollkommenheit zu geben. Das ersetzt bei ihm unsere Organe, Augen usw., und dient als Grundlage für alle Werke, die er in verschiedenen Dimensionen zum Wohle der belebten Wesen in zahllosen Landen vollbringt.

4. „Die relativ betrachtende Vernunft“ — eine Umschau haltende, mit deren Hilfe ein Buddha klar und ohne Mischung, sowohl die objektive als auch sub-

jektive Bedeutung aller Gegenstände sieht. Diese Vernunft vertritt bei ihm die Erkenntnis (der Seele) und ist Grundlage der Meditationen, der Samâdhi und der Selbstversenkung, darinnen ein Buddha das Erreichbare ohne jede Hindernisse erlangt. — Schließlich ist der Buddha des Mahâyâna mit drei Körpern angetan:

1. „Der absolute Körper“ — eine Personifikation der Leere. Das abstrakte Dasein eines Buddha, eine Existenz, deren Wesen die Vernunft ausmacht, ist einem Spiegel ähnlich. Es ist ein Buddha, in sich selbst konzentriert, außerhalb jeder tätigen Beziehung zur Welt.

2. „Der Körper vollkommener Seligkeit“ — Zufriedenheit. In ihm treten zwei Vernunftgattungen des Buddha zutage: die identische und die Umschau haltende. Durch sie schwelgt er in dem ganzen geistlichen Erbe und genießt alle großen Annehmlichkeiten. Mit diesem Körper angetan, hält er Wohnung in den himmlischen Sphären. Er brennt in Schönheit, umgeben von den *Tênri* (Himmelsbewohnern) und Bodhisattva's, denen er seine Lehre verkündet.

3. „Der menschliche Körper“ — die Inkarnation in Gestalt der belebten Wesen, z. B. als Çâkyamuni usw.

Die Anhänger des Mahâyâna sagen, daß ein Buddha diesen Körper mehrmals annehmen kann und unterscheiden drei Erscheinungsarten: 1. eine künstliche, wenn ein Buddha, ohne das Stufenartige der Geburt zu beachten, mit einmal Gestalten annimmt, wie z. B. die eines Musikers, eines Schmiedes, eines Schreibers; 2. eine magische, wenn er zur Erleuchtung wilder Tiere und Geister unter ihnen geboren wird wie ein wirkliches Tier oder Geist; und 3. eine Geburt in Gestalt eines Bodhisattva, wobei in stufenweiser Reihenfolge alle asketischen Übungen zum Heile vollbracht werden. (KOVALEVSKIJ, p. 184.)

So wurde in die Philosophie der Leere und nackten Abstraktheit, — wo das Wirklich-Existierende für nicht der Erkenntnis zugänglich erklärt und sozusagen aus dem Kodex der Begriffe ausgestrichen, wo behauptet wurde, daß weder Gott noch die Seele, noch irgendein anderes ewiges Dasein existiere und man den Beweis erbrachte, daß all unsere Erkenntnis nur subjektive Bedeutung hat — so wurde in diese Philosophie das religiöse Element hineingetragen, und zwar ein in der Form außerordentlich lebendiges und anziehungsreiches für den leidenden menschlichen Geist. Das hehre Bild eines Bodhisattva, sanftmütig von Herzen, ohne Hinterlist in den Gedanken und ohne Verschmittheit der Seele, der da lieb hat die große Lehre, völlig die Tugend versteht, ein tiefes Mitleid zu den lebenden Wesen hegt und fähig ist zu den schwersten Taten und Geduld um der Unterstützung der Leidenden willen, das noch wundervollere Antlitz eines Buddha, der zum Heile der Menschen die seligen Gefilde des *Nirvâna* verläßt und Fleisch wird unter den belebten Wesen — all das ist nahe und anziehungsreich für die Volksseele. Das religiöse Bewußtsein des Buddhisten wird an das lichte Bild des Buddha und der Bodhisattva's gefesselt, das ein Wesen zeichnet, voll der Kraft und Macht, des Wissens und der Liebe, tiefsten Mitleids und grenzenloser Selbstverleugnung. Da ist nichts Gespensterhaftes und Finsteres, das in einer Flachheit des Daseins liegt, unfassbar für die gewöhnliche Erkenntnis. Ein Wesen, voll Liebe und Mitleid, Barmherzigkeit und Selbsthingabe (beim Erlösungswerk an den belebten Kreaturen), bittet selbst um Einlaß in die Seele und kost sie.

Im Bilde eines Buddha und Bodhisattva wird das ursprüngliche Gute idealisiert, das in der Natur des Menschen liegt. Die ideale Wesenhaftigkeit des Menschen wird zum Gott, spricht von seinem Streben, die idealen Eigenschaften seiner Natur auf einer höheren Entwicklungsstufe zu sehen, und das Sehnen, diesen Eigenschaften eine wirklich ideale Entwicklung zu geben, wird sichtbar. Hier spürt man auch das Unvermögen eines Erdenpilgers, der nicht die Wege der Erlösung kennt und in seinem Leben die Teilnahme höherer göttlicher Kräfte fordert, mitleidige und liebevolle, die im Bilde des Menschen Gestalt annehmen und zu seiner Errettung auf die Erde kommen.

Solch tiefes Eindringen in das Wesen des Menschen auf dem Wege der inneren Erfahrung öffnete dem Buddhismus ein menschliches Geheimnis, die göttliche Natur seines Wesens, die Gesetze des Lebens, fremd dem gewöhnlichen Egoismus und dem Kampfe aller gegen alle. Die ethische Forderung der Liebe tritt hervor. Der Bodhisattva wird für das religiöse Bewußtsein zum Lebensideal. Daher das Gute, als das Originalvalent des Lebens, das bewußte Streben nach ihm und seine Anhäufung.

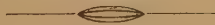
Es scheint, das Bild eines Buddha und Bodhisattva's, der Fleisch wird im Namen grundlosen Mitleids und allumfassender Liebe zu den Wesen, ist das Höchste, was die menschliche Seele aus ihrem Innersten schaffen konnte. Denn in ihm fanden einen klaren Ausdruck sowohl die Schönheit des idealen menschlichen Wesens, als auch in ganzer Fülle das Dürsten der menschlichen Seele nach einem Leiter und Heiland, der selbstverleugnend liebt und sich für das Wohl und die Erlösung anderer opfert.

Hierin liegt der Grund für die Lebensfähigkeit des Buddhismus und seinen (verhältnismäßig veredelnden) mächtigen Einfluß auf die Volksmassen. Aber alle Größe des Buddhismus, die da von der Kraft des natürlichen menschlichen Gedankens predigt, ist eitel an sich, denn sie ist auf Sand gebaut und hat keine feste Basis unter sich.

Die Wurzeln der Philosophie des Buddhismus und seiner Moral sind atheistisch. Deshalb führt das Gute ohne Gott die Lehre nicht zur Gottmenschheit, sondern zur Menschgottheit. Aber auch der Weg zu letzterer wird nicht im Namen einer Logik der Gedanken zurückgelegt, sondern im Namen der Stimme des Gefühls. Das ist der verhängnisvolle Widerspruch des Buddhismus. Er realisierte im Leben nicht, was der analytische Verstand sagte, und setzte nicht das auf das Piedestal, wozu die Philosophie des Intellekts aus den theoretischen Elementen des Systems logisch führte. Er idealisierte die Fülle des Lebens und Bewußtseins, damit sich die Seele schmückte, indem er durch Selbstvertiefung und Analyse in die geheimen inneren Falten ihres Wesens drang. Die Meditanten strebten durch ihre Betrachtungen zur Heiligkeit der „Bodhi“, einem besonderen Zustand des Geistes, der für sie die Fülle des Daseins und die Norm wahren Lebens vorstellt. Momente der Erleuchtung des Geistes, von denen die Kontemplationen begleitet werden, versicherten sie der Rechtmäßigkeit ihrer Überzeugungen, indem sie des weiteren Hoffnung auf vollkommenes Erlangen wahren Lebens gaben. Im Endresultat — versteht sich, praktisch und philosophisch — kam reine Abstraktheit heraus. Leute, die darnach rangen, das individuelle Leben aus sich auszublasen, stellten etwas

Schreckliches vor; das waren „aufs äußerste ausgemergelte, bleiche und abgezehrte, vollkommen gefühllose Personen, eher Wachsfiguren als Menschen“. (Siehe POZDNĚJEV, op. cit., p. 207. WADDELL, Die Geheimnisse Lhasa's, p. 455.) „Ein Buddha selbst ist — so definiert KOVALEVSKIJ — abstraktes Selbstbewußtsein, eine geistliche Einheit, die im *Nirvâna* ruht.“ Dies wird zwar alles klar bei einer kritischen Umschau über die Doktrin für ihren fernstehenden Forscher, aber augenscheinlich am wenigsten für den Meditanten selbst, der dank einem beschaulichen Leben schon höher als die gewöhnlichen Wesen steht, der ungekannte Zustände durchlebte, wundervoll und wert nach der Fülle ihres inneren Kerns. Ein Kontemplant, der höher und höher die Stufen der Vollkommenheit hinaufstrebt, wird im Laufe der Zeit nach Meinung der Buddhisten zum Bodhisattva und Buddha und lebt für das Wohl anderer. Und dieser Gott, der Wunder tut zum Besten anderer, der sie liebt und bemitleidet in maßlosen göttlichen Gefühlen — nach den oben erwähnten *Samâdhi's* der Liebe, des Mitleids und der Barmherzigkeit — soll schließlich in die vierte und letzte *Samâdhi* versinken, die der Gleichgültigkeit und gleichgültig von allen Wesen denken, ohne Haß gegenüber den einen, ohne Liebe zu den anderen. Derart ist die letzte vierte Empfindung (Liebe, Mitleid, Freude, Gleichgültigkeit — siehe KOVALEVSKIJ, Anmerkungen zum Buddhismus, p. 131), mit der die höchste Betrachtung endet, — ein Gefühl vollkommenster Unterschiedslosigkeit und völliger Ruhe, das man im sogenannten „restlosen *Nirvâna*“ bekommt, wo weder Vorstellung noch Nicht-Vorstellung, wo Unterschiedslosigkeit erreicht wird, Merkmallosigkeit, Identität und Kongruenz aller Widersprüche! Das ist für uns das Finale der Agonie des Selbstmordes, aber die Buddhisten sagen vom Träger solch einer Beschaulichkeit: er ist ins *Nirvâna* eingegangen, fuhr hinüber ans andere Ufer des Daseins, d. i. er erreichte höhere Vollkommenheit und verwirklichte das Ideal des Lebens.

Wir stellen uns nicht die Aufgabe, die buddhistische Lehre genau in all ihren Einzelheiten zu betrachten. Wir taten das mit Bezug auf ihre philosophischen Grundlagen und zeigten den Weg der Erlösung, der in ihnen seinen Ausgang nimmt, ihnen entspricht. Deshalb berührten wir natürlich nicht viele Details, die traditionell in ihm zurückgebliebenen Anschauungen und um so weniger verschiedene Abweichungen vom Wesen der buddhistischen Lehre, die Charakteristik der zahlreichen Schulen, seinen Übergang in Pantheismus, die rein brahmanische Idee der Wiedergeburten, Inkarnationen usw. Wir richteten unser Augenmerk hauptsächlich darauf, wozu führen sollten und in Wirklichkeit führten die Originalprinzipien, die dieser religiös-philosophischen Doktrin zugrunde liegen. Wir haben gesehen, wie weit der Gedanke und das Leben des Buddhisten führte, die Idee des Nicht-Seins und der Selbstvernichtung in eine solche der Selbstapotheose, des „Sich selbst zum Gott machen“ übergang und eine komplizierte Theorie und Praxis ausgearbeitet wurde, um diese Selbstvergötterung und Selbstvernichtung zu erreichen.



Les manifestations religieuses de l'Égypte moderne.

Par ELIE SIDAWAY, Héliopolis, Égypte.

Préambule.

Opportunité de ces études de folklore. Objet et Division: Manifestations religieuses. — Formes populaires du Culte public. — Première Série: Fêtes patronales ou *mouleds*. — Deuxième Série: Fêtes rituelles ou liturgiques.

Au temps des trépidations fébriles que nous vivons, une vague d'uniformité déferle sur le monde, effaçant sous son action nivelante maint vestige du passé.

En supprimant frontières et distances, les voies actuelles de communication ont fait que le vernis de civilisation occidentale s'étend partout.

Le jeune royaume d'Égypte en a reçu, pour son compte, une part qui va en s'élargissant de plus en plus:

On ne voit plus les beaux cortèges de naguère, les livrées rutilantes, les coursiers fringants et richement harnachés; on ne défile plus qu'en autos et c'est dans ces véhicules que les dévots, abandonnant l'âne légendaire et la charette, se rendent, la plupart du temps, en pèlerinage aux lieux de vénération publique. Les cérémonies nuptiales ne se célèbrent plus avec pompe et, assez souvent, l'on se contente de réunions strictement intimes à l'issue desquelles les nouveaux époux s'esquivent à l'anglaise. Au berceau de l'enfant, ce n'est plus la mamam qui chansonne de sa voix cristalline, c'est le grammophone qui nasille, c'est le pianola qui ronronne.

Les roucoulements aigus de joie *zagarit* se taisent peu à peu, et aux funérailles les pleureuses ne trouvent plus à verser des larmes factices: elles étouffent dans leurs gosiers rouillés les hurlements traditionnels de détresse.

Les édifices du culte ne veulent plus de l'antique huile d'éclairage et s'illuminent désormais à l'électricité. Tribunaux, écoles, administrations, habitations, tous recherchent, à l'envi, la toilette ou du moins les apparences de la toilette d'outre-mer.

Vienne et Nuremberg, Venise, Londres et Paris meublent les demeures villageoises où la fourchette est devenue un objet familial, alors qu'elle était presque inconnue en France même au siècle du Roi Soleil.

L'ample costume oriental disparaît sous l'avalanche des complets «dernier cri» confectionnés dans les capitales européennes. Le fellah n'inspecte plus son champ que dûment chaussé et muni d'une ombrelle, et, dans cette voie du progrès, la femme indigène n'a pas hésité à marquer le pas: résolument, elle a jeté par dessus les moulins le lourd fourreau de robes sombres où elle s'engonçait, le grand voile noir qui l'enveloppait, la *bourqoo* qui couvrait son visage, le rouleau d'or, *kassaba*, d'où il pendait, les babouches traînantes et les socques qui claquaient. Toute cette garde-robe vieillotte, désuète, encombrante, qui la faisait chavirer toutes les fois qu'il lui advenait de presser sa marche lente de matrone, tout cela est à présent troqué contre la jupe retroussée, le corsage largement échancré aux manches courtes, la voilette de plus en plus diaphane, les bas à jour, les souliers mignons à hauts talons périlleux et la cape en velours ou en satin selon les saisons. Et maintes dames

coptes, renchérissant sur leurs sœurs musulmanes, trouvant même cette cape embarrassante, ont préféré la mettre de côté pour s'habiller à la «franca» tout court en arborant sur leur coiffure naturellement frisée, le chapeau hélas! plus empanaché, plus enrubanné, plus fleuri qu'ailleurs.

Les gargottes enfumées où l'on se crétinisait, cèdent le pas aux bars et aux tripots à la mode où l'on se crétinise plus encore.

Sur la scène, des acteurs auxquels la bonne volonté ne manque certes pas, sont censés jouer en arabe ce qui est donné pour du Shakespeare, du Hugo, du Delangue et du Sardou. On y représente aussi des vaudevilles, des opérettes, des opéras-comiques, voir même des opéras: Carmen et Aïda qui sont chantées en vers arabes, et, ma foi, non sans perfection, d'après la musique originale de Verdi et de Bizet, tiennent longtemps l'affiche.

Bref, tout cela veut se moderniser, tout veut être *up to date*. L'Orient se meurt.

Cependant, je ne sais si malgré ces transformations, l'état d'esprit populaire a sensiblement changé. J'ai employé plus haut le mot vernis. J'ai grand peur qu'il ne soit rigoureusement vrai, car, il coulera beaucoup d'eau sous les ponts du Nil avant que les descendants des Pharaons s'assimilent tout à fait la civilisation d'Occident. Sera-ce un bien, sera-ce un mal? Je ne sais. Il est en tout cas évident que sous l'influence de cette civilisation, qui n'est parfois qu'un leurre et n'exclut point la critique, les mœurs et coutumes locales dépouilleront la pittoresque originalité qui en a si longtemps fait le charme.

C'est pourquoi j'ai entrepris de les fixer ici par la plume sinon totalement, du moins en partie.

Pour les illustrer, et sans dédaigner les recherches historiques et les rapprochements, je noterai les traditions, les légendes, les proverbes, les croyances, les chansons, toutes choses qui généralement mettent à nu l'âme d'un peuple.

Je ferai parler la vieille âme égyptienne...

Des écrivains de valeur, fins lettrés autant que psychologues profonds, l'ont déjà fait avant moi et en des pages remarquables, tels que l'Anglais E. W. LANE¹ qui a écrit voilà près d'un siècle l'œuvre peut-être la plus complète du genre; le R. P. M. JULLIEN² le savant Jésuite, qui aima ce pays parce qu'il le connut et qui y finit ses jours, octogénaire; et plus près de nous l'égyptologue distingué G. LEGRAIN³, emporté par la mort dans la plénitude de ses forces.

Cependant, je ne redirai pas ce qu'ils ont dit, et, dans le champ si étendu du Folk-lore égyptien, il est tant de coins qui n'ont pas été suffisamment explorés.

«Les Manifestations Religieuses» ont plus particulièrement sollicité mon attention et ma curiosité, parce qu'elles me paraissaient les plus propres à faire vibrer intensément l'âme populaire, et à en rendre fidèlement les échos.

Dès lors c'est de leur côté que j'ai aiguillé mes recherches qui constitueront l'objet de ces études.

¹ Voir *The Manners and Customs of Ancient Egyptians*, J. M. Dant & Co. London.

² Voir *L'Égypte: Souvenirs bibliques et chrétiens*. Desclès, de Brouwer & Cie. Lille 1889.

³ Voir *Louxor sans les Pharaons*. Vroment & Co. Paris 1914.

J'ai dit que les manifestations du culte révèlent mieux l'âme d'un peuple. C'est tout naturel. En exprimant au dehors l'hommage dû à la Divinité, l'homme ne fait qu'obéir à un instinct profondément enraciné dans son être et les rites qu'il déploie à cette fin, témoignent de sa vitalité sans cesse renaissante.

Avec juste raison, d'illustres penseurs ont défini l'homme «un animal religieux» en ajoutant que, «ce caractère, il l'eut dès l'origine, ayant connu avant toutes choses le Dieu qui l'avait créé¹».

Et, en effet, rien n'est plus vrai. Ratifiée par le bon sens, cette définition est aussi corroborée par l'histoire qui atteste que de tout temps la Divinité sous quelque nom qu'on l'ait invoquée a été, reste et restera l'objet du culte de l'homme, culte individuel rendu dans le for intérieur, et culte collectif et social, parce que l'homme n'a pas été créé pour l'état sauvage mais pour vivre avec ses semblables. Et cet hommage de la collectivité s'est traduit par la prière en commun, les sacrifices, les processions et les pèlerinages.

Le peuple égyptien le rendit de très bonne heure. C'était, au dire d'Hérodote, «le peuple le plus religieux de la terre²» et c'est lui qui initia les Grecs à ses cérémonies rituelles dont procédèrent les Panathénées, les processions de Delphes et les Mystères d'Eleusis.

Quant aux fêtes religieuses de l'Egypte antique, elles étaient marquées au coin du faste et du pittoresque. Elles avaient lieu à l'occasion du Nouvel An, de l'ouverture des Saisons, et aux jours fastes du culte divin et royal, et elles attiraient une grande foule de fidèles qui venaient admirer la magnificence des cortèges³.

Signalons aussi les grandes fêtes d'Osiris et des Morts où l'on commémorait les rites, tels qu'Isis les avait créés «à première fois» et dont les plus importants se célébraient au début de l'hiver du 12 au 30 Choiak, dans seize grandes villes du Pays⁴.

Hérodote nous a laissé un compte-rendu assez circonstancié des solennités dont il fut témoin dans les villes de Busiris⁵, Sais⁶, Bubaste⁷, Papremis, Bouto⁸

¹ Voir Jésus-Christ par L. VEUILLLOT, p. 3. Paris Firmin-Didot, 1875. Cf. aussi «la grande piété des Eglises de France» par MAURICE BARRÈS, d'où je détache le passage suivant: «nous sommes tous le même animal à fonds religieux».

² Hérodote, II, 37 et 38.

³ MOREL, *Au Temps des Pharaons*, 1908. Armand Colin, p. 3.

⁴ Idem. *Rois et Reines de l'Egypte*, 1911. Armand Colin, p. 86, 87.

⁵ Sur la branche Sébénnytique. Elle possédait le plus grand temple dédié à Isis. En égyptien, on l'appelait Pou-Osiri = Nab-Didon, ce qui signifie «le temple de l'Osiris, maître de Mendès». Busiris est actuellement le village d'Abousir, à quelques kilomètres à l'ouest de Samanoud, l'antique Sébénnytis. Quant à Mendès, elle est représentée par un monticule de décombres dénommé «Tell el Rob» (au moyen-âge Telle el Mondid) à une heure de distance de Simbellawein dans la direction nord-est. Le bourg de «Temay el Amdid» le sépare d'un autre amas de ruines appelé «Tell ibn Salam» ou «Tell Temay» et couvre l'emplacement d'une ancienne cité «Thmouis». Remarquons, en passant, que «Temay» serait la corruption de ce nom comme «El Amdid» de Mendès.

⁶ La moderne San el Hagar, sur la rive gauche de la branche de Rosette, à mi-chemin entre Tantah et Dessouk. On y adore Neïth (Minerve).

⁷ Il n'en resté plus que le «Tell Basta» dans le voisinage de Zagazig.

⁸ En égyptien Outo, aujourd'hui le «Tell el Fara'in» à une demi-heure au nord de Dessouk (Béhéra).

et Héliopolis¹. — Nous croyons inutile de le reproduire et nous y renvoyons le lecteur², tout en faisant remarquer que parmi ces fêtes, il y en avait qui, par la singularité de leurs exhibitions, choqueraient aujourd'hui notre sens moral affiné par vingt siècles de Christianisme, et qui en leur temps n'ont peut-être pas froissé la pudeur des contemporains, à en juger par la rondeur avec laquelle l'historien grec en a rapporté certains détails. Aussi serait-il peut-être téméraire d'affirmer que, chez les anciens Égyptiens, qui passaient pour être la nation la plus policée de la terre, ce que nous qualifions d'obscène fut, du moins dans les débuts, un produit destiné à éperonner le libertinage. Je dis «dans les débuts», car «l'homme», selon l'expression de Pascal, «n'est ni ange, ni bête», mais l'un et l'autre, et dans ce commerce intime de tous les instants, l'autre, la bête, a tôt fait de prendre le dessus. Et, c'est ainsi que ces cérémonies de la vieille Égypte, malgré leur sens mystique, ne tardèrent pas plus rapidement qu'on ne croit, à dégénérer en scènes de dépravation où «la bestialité des instincts débridés de la foule s'étalait au grand jour³». Il en fut du reste ainsi en Grèce et à Rome où, après y avoir été transplantées sous des appellations nouvelles, elles finirent par gangrener la société et précipiter, au témoignage des auteurs païens eux-mêmes, la décadence dans «l'orgie» d'un empire qui n'avait dû sa puissance qu'à l'austérité de ses mœurs.

Les manifestations religieuses de l'Égypte païenne, dans leurs formes, ne disparurent pas tout à fait, à l'avènement du Christianisme, qui jugea plus sage de les adapter à son esprit. Sous son souffle épurateur, elles bannirent peu à peu toute pratique licencieuse dont elles donnaient le spectacle.

Un seul Dieu en trois personnes, Esprit pur et infiniment parfait, Notre-Dame et les Saints, supplantèrent dans la dévotion des hommes les idoles de bois et de pierre qui défiaient leurs passions. Le temple fut converti en église, la Messe remplaça les sacrifices sanglants, et aux visites des Oracles succédèrent les pèlerinages aux Lieux Saints, berceau de la foi nouvelle, et aux tombeaux des Martyrs.

Quelques trois cents ans après la mort de Constantin, l'Islam conquit l'Égypte de Saint Marc. Alors, l'église devint la mosquée, on fit retour à l'immolation des victimes, et les pèlerins s'orientèrent désormais non plus vers Jérusalem dont la visite demeurerait facultative, quoique agréable à Dieu, mais à La Mecque et à Médine.

Et de même que les chrétiens, les musulmans eurent leurs saints et il y en eut de toute envergure, nobles descendants du Prophète, illustres fondateurs d'ordres religieux, humbles santons issus des dernières couches sociales. Sous leur patronage, on institua des fêtes foraines où sous un couvert religieux reparurent malheureusement les honteuses traditions du Paganisme, dont on pouvait, jusqu'à une date récente, se payer le spectacle, plus spécialement à la grande Foire de *Sidi Ahmed el Badaoui*, à Tantah, ville qu'on considéra longtemps comme la plus licencieuse d'Égypte.

¹ Actuellement Matarieh, près du Caire, où un obélisque encore debout indique l'emplacement de la «ville du soleil».

² Voir Hérodote, op. cit. L II, 47, 48, 59, 60, 62.

³ MOREL, La civilisation pharaonique, Plon-Nourit 1913, p. 316.

Aujourd'hui, les exercices publics du culte continuent, comme par le passé, à se pratiquer, mais sous un aspect plus policé.

Ils revêtent les deux formes populaires suivantes: les fêtes patronales ou «Mouled», qui ont comme centre d'attraction un sanctuaire miraculeux, et auxquelles il se mêle parfois une idée de trafic et de lucre — de là aussi leur nom de foire — et les fêtes rituelles ou liturgiques célébrées en commémoration d'un événement religieux important, dans des réunions tenues soit dans les temples consacrés à la Divinité, soit dans les Lieux Saints, soit au foyer domestique.

Ces études comporteront ainsi deux séries distinctes.

PREMIÈRE SÉRIE.

Les fêtes patronales ou *mouleds*.

Généralités.

Sens du mot *mouled*. Caractère originaire et successif du Mouled en Egypte et traits de comparaison avec les fêtes patronales d'Europe. La Foire à Jerusalem. Division des *mouleds* au point de vue confessionnel: Coptes, Musulmans et Juifs.

Qu'elle porte l'empreinte du christianisme ou celle de l'Islam, la Foire est désignée chez Chrétiens et Musulmans par le mot arabe مولد *mawled*, ou, vulgairement, *mouled* qui signifie «naissance» ou «date de naissance», et qui traduit exactement la même idée que la *dies natalis* ou ἡ ἡμέρα ἡ γενέθλιος, termes par lesquels la Théologie chrétienne définissait le jour de la mort d'un saint, cette mort étant, à ses yeux, la naissance à une vie nouvelle, celle de la gloire dans l'au-delà.

Cette définition suffit à elle seule pour nous éclairer sur les origines du «Mouled». Cette solennité consistait, en effet, à ses débuts, en une réunion funèbre plus ou moins solennelle autour de la tombe d'un bienheureux à l'occasion de l'anniversaire de sa mort. Elle se tenait généralement dans une chapelle élevée à sa mémoire, qu'on appelait pour cela «Memoria».

Tôt, trop tôt même au gré des chrétiens sévères, elle dépouille ses voiles de deuil pour revêtir les apprêts de la joie, de sorte que, de même que dans le reste de l'Afrique chrétienne, on ne devait pas se faire faute, en Egypte, en plein V^e siècle, de se livrer à des buveries, à des ripailles qui dégénéraient souvent en orgies, à des chants, voire même à des danses effrénées aux contorsions les plus étranges, «au nasillement des flutes» et «parmi les coups sourds des tambourins», sans se soucier outre mesure de la sainteté du lieu où l'on se trouvait¹.

Dans la suite, le Mouled, tout en conservant son cachet mi-religieux, mi-récréatif, s'adjoignit, en prenant plus d'extension, un autre ordre économique qui faillit l'absorber tout entier. De sorte qu'à l'instar de ce qui se passe à Leipzig et à Nijni-Novgorod, et toutes proportions gardées, elle servit longtemps à la concentration des habitants d'une province, de plusieurs même, autour

¹ M. LOUIS BERTRAND dans St. Augustin (Arthème et Fayard & Cie. Paris 1913) a tracé des Commémoraisons funèbres d'Afrique des croquis tout à fait saisissants (Voir p. 33 et 34 et 312).

d'un marché unique où ils venaient écouler leurs produits. Aujourd'hui, le caractère mercantile a passé au second plan, s'il n'a disparu tout à fait, pour laisser une place de plus en plus prépondérante aux divertissements populaires.

Ainsi envisagé, le *mouled* d'Egypte rappelle par plus d'un côté les fêtes paroissiales de l'Occident, telles que les Kermesses des Pays-Bas, les Pardons de Bretagne, les foires locales de France, d'Italie et d'Espagne, et les Panégories de l'Hellade, à l'occasion desquelles la population témoigne sa reconnaissance au patron ou à la patronne de l'endroit, par des fêtes faisant revivre pour quelques jours de vieilles coutumes, et où s'affirme tout entier le caractère national.

Aujourd'hui, il n'est pas une ville qui n'ait sa foire, bien différente, il est vrai, de celles d'antan, mais où se retrouvent quoique sous une physionomie plus moderne, éclairée souvent par l'électricité, les mêmes amusements et les mêmes personnages, cirques, carrousels, musées de ciré, boutiques en planches abritant les sucres d'orge, la guimauve et les alléchantes nonnettes, bazars où s'accumulent les produits les plus divers de l'industrie parisienne, charlatans et musiciens¹.

Chose curieuse, les «Mouleds» n'existent pas dans le Proche Orient, pas plus en Turquie d'Europe qu'en Turquie d'Asie ou en Perse. Cependant en Palestine, à quelques lieues de Jérusalem, une solennité de ce genre rassemble autour du tombeau présumé de Moïse «en nabi Moussa» des milliers de pèlerins des villages environnants. Cette fête qui donne lieu à des fantasias et à une procession où la secte des Rifaiya se livre à toutes sortes de jongleries, commence d'habitude le soir du Vendredi-Saint et finit huit jours après. Le cortège part de la Ville Sainte par la porte *Sittina Mariam* au bruit repercuté du canon. Le Moutessaref (gouverneur), les personnalités officielles en uniforme et décorations, et la force armée l'accompagnent jusqu'à une certaine distance hors les murs.

Les plus intéressantes fêtes patronales de l'Egypte moderne se divisent au point de vue confessionnel, en coptes et musulmans, celles-ci de beaucoup plus importantes que les premières à cause de la supériorité numérique de l'élément musulman². A côté d'elles, mais à un degré bien moindre en im-

¹ J'ai lu quelque part une lettre qu'écrivait à un camarade d'enfance le 2 juin 1878 un jeune étudiant en droit de l'époque, appelé dans la suite à de hautes destinées littéraires et politiques, M. R. Poincaré, et qui m'a vivement intéressé. Ce dernier y peint en termes doucement évocateurs la foire de Bar-le-Duc, sa ville natale.

² Le dernier recensement de 1917 accuse une population totale de 13,000,000 d'âmes dont 11,600,000 de Musulmans. Les Chrétiens de toutes confessions y figurent pour 1,140,000, les Juifs pour 60,000. — L'Eglise chrétienne autochtone compte environ 900,000 coptes Monophysites qui se disent Orthodoxes et, sauf certaines communautés protestantes, relèvent de l'autorité d'un Pontife de leur nation appelé Pape et Patriarche d'Alexandrie, d'Abyssinie et de la «Kerâja et Mourcoussiya» (pays de la prédication de Saint-Marc). — Quant aux Coptes catholiques, ils ne dépasseraient guère actuellement le nombre d'une quarantaine de mille. Ce n'est que vers la fin du XVIII^e siècle, qu'ils se sont constitués en communauté, à la tête de laquelle se trouve aujourd'hui un prélat ayant titre d'administrateur apostolique. Ils n'ont point en Egypte de lieux de pèlerinage à l'instar de leurs frères dissidents et ne connaissent point le *mouled*. Mais leurs rites, traditions et livres liturgiques, sont à peu près identiques sauf cependant que chez ceux-ci l'héritage des aïeux a été enrichi d'un certain nombre de dévotions empruntées à l'Eglise Latine et qui ont l'incontestable avantage d'aviver et d'entretenir la piété.

portance mais non moins digne d'intérêt prennent place les *mouleds* de Juifs. Les autres communautés d'origine étrangère fixées dans le pays, syrienne, arménienne, n'ont point de *mouleds*.

Première partie: Les Mouleds coptes.

Chapitre I.

Autrefois: Vieux Sanctuaires Chrétiens.

Aujourd'hui: Principaux Centres de Mouleds.

Dans un temps qui n'est plus, hélas! nombreuses étaient dans l'Egypte chrétienne les manifestations populaires dont s'accompagnaient les visites pieuses. Car d'Alexandrie jusqu'à la Nubie lointaine, c'était une riche floraison de sanctuaires enveloppés d'une atmosphère de miracles, de prophétiques visions et de guérisons miraculeuses et tout embaumés des vertus des anachorètes et des martyrs.



Pèlerinage à Abou-Guirg.

Ainsi au V^e siècle, il n'existait peut-être pas de lieu de pèlerinage plus fameux que le tombeau de Saint Minas dont le cadavre après sa mort avait été, raconte la légende, lié sur un chameau et enseveli à l'endroit où s'était arrêtée la course capricieuse de l'animal. Sur cet emplacement que des fouilles récentes viennent de découvrir à l'ouest d'Alexandrie, sur la route qui conduisait vers l'Oasis d'Ammon et la Cyrénaïque, une église fut édiflée, qui forma bientôt le noyau de toute une ville où de l'Egypte entière et de tout l'Orient on accourait en pèlerinage. Le saint au chameau était devenu le patron naturel des caravanes, surtout depuis que dans l'oasis sainte avait jailli une source aux vertus mer-

veilleuses. Les pèlerins en emportaient l'eau dans de petites fioles en argile ou en plomb ayant gravée sur la panse l'effigie du saint debout entre deux chameaux agenouillés. Et leur afflux toujours croissant eût pour résultat l'érection de l'église Saint Minas en sanctuaire national¹.

¹ Sanctuaires chrétiens d'Egypte, article paru dans le Gaulois le 15 décembre 1913 sous la signature de M. CH. DIEHL, membre de l'Institut. Voir aussi l'Histoire de la Communauté

Même affluence des pèlerins dans le sens opposé, à Menouthis, depuis le V^e siècle, en l'Eglise des Évangélistes, au tombeau célèbre des Saints Jean et Cyr à qui probablement la moderne Abou Kir (*Amba Kiros*) doit son nom. Les plus grands prodiges s'y opéraient et «la principale dévotion était de dormir dans l'église et d'attendre l'apparition des saints¹».

Toujours non loin d'Alexandrie, et dans la direction Sud-Est, dans les parages du Lac Edkou, il y avait un centre assez fréquenté, le *Deir ezzouggag* (en arabe, le couvent du verre), parce que c'était le lieu de sépulture de Saint Sévérus, Patriarche d'Alexandrie, mort en exil à Sakha en Gharbieh².

Aux environs de cette même Sakha, on venait aussi rendre hommage à la mémoire d'un moine centenaire, de son vivant thaumaturge et exorciseur de démons, Aghatos, surnommé le Stylite, parce qu'il avait passé les 40 dernières années de sa vie sur une sorte de colonne. Il était natif de Tennis, îlot du lac Menzaleh, et à 40 ans il avait pris le chemin du Couvent de Saint Macaire pour y recevoir l'habit. L'Eglise Copte en célèbre la fête le 14 Tout (Synaxaire Copte I, 31).

En allant un peu plus au Sud, à Samanoud (l'antique Sébennyris), on retrouve le souvenir de Saint Abanoub, qui y fut inhumé, après avoir été décapité à Alexandrie sous Dioclétien (Commémoration le 24 Abib³).

Non loin de Mansourah, Achmoun-Tanah (aujourd'hui Achmoun errom-màn⁴, une des stations de la ligne de Matarieh) se vantait à bon droit de garder les restes de Amba Bikhbis (nom qui en copte signifie «flambeau»), soldat chrétien, condamné par le Gouverneur grec à avoir avec ses compagnons les membres taillés en pièces. Le martyre eut lieu à Per-Amoun (le moderne village de Baramoun), et un notable de cette localité obtint la remise du corps, qu'il enveloppa d'un linceul précieux et fit transférer à Achmoun⁵.

Un évêque célèbre par les guérisons qu'il opérait, Amba Minas, mérita après sa mort qu'on vint aussi s'agenouiller sur sa tombe, à Thmouis⁶, (aujourd'hui le tell Teemay en Dakahlieh) sa résidence. Originaire de Sébennytis, et marié malgré lui, il avait, paraît-il, contracté avec sa femme un pacte de chasteté perpétuelle, puis après quelques années il s'était retiré à Deir Macarios (couvent de Saint Macaire) où il fut sacré évêque de Thmouis. Fête le sept Hatour⁷.

Copte et de son Eglise, par Mrs. BITSHER, trad. arabe I, 183 et II 188, 189, Caire 1900, et Synaxaire Copte, édition révisée I, 155 et II, 191, Caire 1912.

¹ Au sujet de ce lieu de pèlerinage, on lira avec avantage l'opuscule richement documenté et décrit dans un style gracieux du regretté P. FAIVRE S. J.: Canope, Menouthis, Aboukir. Alexandrie, Sté de Publications Egyptiennes, 1917.

² Synaxaire Copte, I, 212. Les moines de ce couvent fabriquaient les voiles d'embarcation, et c'était leur gagne-pain.

³ Synaxaire Copte, II, 260. Son corps a été recueilli par JULES d'ACFAHS, un hagiographe renommé, depuis monté sur les autels.

⁴ Probablement *Khmounou* la Romaine, par opposition à la *Khmounou* égyptienne de la Haute-Egypte.

⁵ Synaxaire Copte, II, 289.

⁶ Voir pour Thmouis No. 1, p. 2 du Préambule.

⁷ Synaxaire Copte, I, 137.

Si l'on remonte maintenant vers Le Caire, on rencontrera dans les fouilles qui viennent d'être faites à l'extrémité de la digue de Bedrechin au flanc de la dune de sable, les vestiges d'une ville et d'un monastère qui, d'après les dispositions des lieux, dût être très fréquenté par les pèlerins. Vers la fin du V^e siècle, Jérémie, son fondateur, était connu dans toute l'Égypte, parce que, selon le mot d'un vieux chroniqueur, «il avait été favorisé par Dieu de la connaissance de toutes choses», et que les fidèles «voulaient être bénis par lui et désiraient qu'il priât pour eux le Christ son Maître¹. Après sa mort, sa gloire ne fit que s'accroître, et son couvent grandit en richesse et en renommée.

A la même époque, le même sort échut à un sanctuaire de Senmet (actuellement Sonbât sur la voie ferrée agricole qui relie Samanoud à Zifta) où reposaient sous la dalle funèbre six personnes nimbées le 7 Tout 450 de l'auréole du martyre. Elles appartenaient à une noble famille de l'Apollinaris parva (Kous) et avaient nom: Rebecca, Aghatos, Pierre, Jean, Ammon et Ammona. La mère et ses six enfants². Les vestiges du vieux sanctuaire n'ont pas tout à fait disparu, et jusqu'à nos jours on ne cesse de le visiter. On y trouve un bassin en pierre qui sitôt posé sur l'autel laisse suinter en son fonds une mince flaque d'eau qui posséderait des vertus miraculeuses. Aussi, les pèlerins s'en enduisent-ils la face et les mains. Autre chose: l'un d'eux m'a raconté qu'il n'y a pas longtemps on pouvait palper les corps des martyrs, et constater que la chair conservait encore toute sa fraîcheur.

A quelques kilomètres de Benha, Atrib, autrefois Athribis, conserve encore le couvent de la Vierge (*Deir el Adra*) qui la rendait justement célèbre. L'on rapporte que le 11 Baouna, fête de la dédicace, une colombe cendrée venait régulièrement d'on ne sait où voltiger autour de l'autel, pour repartir quelque temps après vers une destination inconnue³.

Il me serait loisible de citer encore bon nombre de lieux de pèlerinage fameux, notamment dans la région du Vieux-Caire et la Haute-Égypte qui en étaient littéralement peuplés. Mais l'énumération en serait vraiment par trop fastidieuse, et «qui ne sut se borner ne sut jamais écrire».

* * *

De ce passé si riche en souvenirs, que reste-t-il?

Presque rien . . . C'est qu'entretemps avait soufflé le vent du schisme, précurseur immédiat de l'Invasion . . . C'est que, depuis, la Persécution se déclina en orages répétés sur l'Égypte chrétienne, abattant ses hommes, rasant ses temples, dont quelques-uns cependant furent épargnés pour être affectés à un autre culte.

On dit même que dans la tourmente la race conquérante et plus probablement les vaincus convertis s'adjudgèrent les vieux saints dont, sans pour-

¹ Art. supra cit. de M. DIEHL.

² Synaxaire Copte, I, 15, 16.

³ Voir Aly Pascha Mobarak, topographie de l'Égypte, Vol. 8, p. 31. Athribis rentrait, dit-on, dans le groupe de sept villes où la magie avait ses principaux foyers.

tant troubler le repos, ils changèrent le nom et la croyance, tel cet *Amba Abadir* inhumé près Biala en Gharbieh que les Chrétiens vénéraient à l'égal d'un saint, et dont ils se désintéressèrent dans la suite, parce que les Musulmans en avaient fait «Cheikh Bedeir, compagnon du Prophète¹».

Malgré eux aussi, parce que ployant sous la loi du plus fort, se convertissaient les vivants. En masse, les fils des Martyrs reniaient la Foi de leurs pères. La peur, la méfiance, l'incurie s'infiltrèrent dans le reste du troupeau, affaibli, désarmé, dispersé. Et, avec cela, que de fois les édifices sacrés surgirent de leurs cendres, et que de fois il fallut recommencer!

Quelques constructions vieillottes, à l'air rechigné et revêche, des sites déserts, des amas de décombres partiellement masqués ou remplacés par des églises modernes d'une facture douteuse, voilà les témoins muets et attristés de plusieurs siècles de ferveur!

Il existe bien çà et là dans la Haute-Egypte et dans le Delta quelques lieux de pèlerinage, mais je doute fort qu'ils soient pris d'assaut. Et, à mon avis, il n'en reste guère plus que trois qui jouissent encore de la faveur populaire. Ce sont: Gamoula près Luxor en la Haute-Egypte, Dayadous, Abou Guirg en Dakahlieh, et Setti Dimiana en Gharbieh. Ils sont aussi renommés comme centres de foire.

Dans son «*Louxor sans les Pharaons*», M. CH. LEGRAIN a brossé de main de maître le tableau de la fête de Gamoulah célébrée en l'honneur de Marcourios Abou Seifein (Saint Mercure—Aux-deux-Epées) à partir du 25 Abib (1 août). Il mérite d'être connu². Pour ma part, j'aborde immédiatement l'étude des deux principales fêtes patronales et foraines du Delta: Abou Guirg et Setti Dimiana.

Chapitre II.

Le Mouled d'Abou-Guirg.

Le Kafr d'Abou Guirg et topographie du Sanctuaire. — Ses origines et ses vicissitudes d'après la tradition locale. Son patron Saint Georges. Histoire et Iconographie. — La popularité du Saint. — Tableau de la fête. — La chanson du Nautonnier égyptien et rapprochement avec la chanson des marins grecs. — Le cantique de Saint Georges. — Récits et légendes.

A une cinquantaine de kilomètres de Mansourah, en aval, sur la rive droite du bras Busirique, aujourd'hui la branche de Damiette, et face à l'an-

¹ Je rapporte ici une tradition orale courante chez les Coptes, tradition qui ne me paraît pas si invraisemblable. J'ai dit orale, parce que le Synaxaire ne fait pas mention de ce saint, mais d'un homonyme et de sa sœur martyrisés par le Gouverneur Arianus à Anesna en Haute-Egypte et commémorés le 28 Tout. Ils étaient les neveux de Basilides d'Antioche (I, 64). — En l'honneur de «Cheikh Bedeir», il se tient annuellement vers le 10 Chawal une foire dont la durée officielle est de 8 jour, mais qui se prolonge souvent jusqu'à trois mois. On m'a assuré que le Gouvernement n'a jamais pu suspendre pour une raison ou l'autre cette solennité à laquelle n'assisteraient, paraît-il, que des gens d'une honnêteté éprouvée, au point, que le pick-pocket qui hasarderait un exploit est infailliblement pincé. — Voici un trait à l'avantage du Cheikh, et qui m'a été rapporté par l'omdeh (maire de village) de la localité: Un jour, torturé par une soif ardente, son grand père vint avec sa suite se reposer à l'ombre du mausolée. Aussitôt, une gargoulette pleine d'eau fraîche se balança au dessus de leur tête. On la saisit, on en but à longs traits, sans pouvoir épuiser le merveilleux récipient.

² CH. LEGRAIN, op. et loc. cit. p. 19 et suiv.

tique «Pou-Ousiri», la «Busiris¹» d'Hérodote, devenue de par les vicissitudes des temps le pauvre petit village moderne d'Abousir, un promontoir semi-circulaire apparaît chargé d'un assemblage de masures déchiquetées d'où émerge, parmi des calottes de pierre, un clocher de haute taille, surmonté d'une croix à six branches, à la mode byzantine.

C'est le «Kafr Abou Guirg» dépendant de Mit-Damsis, gros bourg de plusieurs milliers d'âmes, renommé par sa scierie mécanique et ses articles d'ébénisterie.

Mit-Damsis, dite naguère *El Damsisieh* ou *Damsis*, était le chef-lieu florissant et très peuplé d'une pagarchie citée dans les listes de *Kurah* dressées au lendemain de la Conquête arabe.

On ignore le nom grec de la ville qui s'appelait en Copte *τεμσιωτ* (Temshioti).

D'après Abou Çahib, elle possédait encore un Evêque à la fin du XII^e siècle².

Mit est la réduction, la contraction du mot arabe *miniet* ou *mina* qui signifie «port». Accolé au nom d'une personne ou d'une agglomération d'habitants, il sert à désigner les localités situées sur les rives du fleuve et de ses dérivés. *Mit el Kholi*, *Mit el Nassara*, *Mit el Qommos*, *Miniet Samman-noud* en sont autant d'exemples.

Tel est précisément le sens du mot «port» en français, lequel s'applique aussi bien à «l'endroit au bord de la mer où les navires trouvent dans un enfoncement naturel ou artificiel de la côte un abri pour le mouillage», qu'au point de la rive d'un cours d'eau où la disposition des berges permet aux bateaux ou aux chalands de débarquer des marchandises. Le port Saint Nicolas sur la Seine, le port Sainte Marie sur la Garonne illustrent cette définition. Les *Mit* ou *Miniet* égyptiens n'en diffèrent en rien.

Après la persécution de Dioclétien, en l'année 204 de l'ère des Martyrs (487), des anachorètes fondèrent aux abords de Port-Ramsès un couvent qui devint plus tard le but d'un pèlerinage fameux en l'honneur de Notre-Dame. Aussi avait-il lieu dans l'Octave de l'Assomption, du 16 au 22 Misra, qui correspond à notre mois d'août³. Selon toute vraisemblance, il remplaça celui qui appelait à Busiris, la ville de la rive opposée, où l'on venait à période fixe, adorer la déesse et commémorer avec éclat le mystère de son deuil sur le cadavre d'Osiris.

Le sanctuaire de Notre-Dame fut, lors de la conquête arabe, converti en mosquée sous le vocable d'*el Imari*⁴ conservé jusqu'à nos jours.

De son côté, Pousirin, ou Busiris, qui étaient devenue le siège d'un évêché à l'époque byzantine, finit par déchoir sous la domination arabe, qui la réduisit à l'état de village, il dessert actuellement la voie ferrée de la Delta Light Railway.

¹ Voir note supra.

² MASPERO et WIET: Matériaux pour servir à la Géographie de l'Égypte, p. 91.

³ La fête de l'Assomption est une institution de l'Eglise d'Orient. Primitivement l'Occident la célébrait le 18 janvier, puis, il adopta le 15 août à l'instar de l'Eglise grecque, l'Eglise copte célèbre la solennité le 16 misra (août).

⁴ Adjectif relatif de Amrou, nom du célèbre conquérant.



Kafr Abou-Guirk.



Mosquée d'el Imari, jadis le Sanctuaire de Notre Dame.

Quand le temple chrétien tomba aux mains des nouveaux maîtres, les moines coptes édifièrent un oratoire contigu qu'ils dédièrent à Saint Georges, et, depuis lors, le pèlerinage changea d'objectif et d'époque. On l'appela le *mouled* de Mari Guirguis ou d'Abou Guirg, comme le baptisa le langage populaire. Désormais le rendez-vous en l'honneur de Notre-Dame se tint à *Daqadous*, près *Mit-Ghamr*, durant l'octave de l'Assomption, et, immédiatement après, celui d'Abou Guirg prend son tour.

Les inondations du Nil et la surélévation du niveau du sol grâce aux alluvions, obligèrent les architectes à rebâtir une nouvelle église sur les fondations de l'ancienne, à laquelle on accède par une série de 24 marches, malaisément, je suppose, car elle est à moitié remblayée. Celle qui l'a remplacée, est aujourd'hui une crypte où l'on pénètre en descendant six marches. Comme étendue, elle ne mesure pas plus de 60 mètres carrés. Elle est suffisamment éclairée, solidement construite. Son plafond est appuyé sur une rangée de pilastres simples. On y a installé le vieil iconostase parsemé de croix d'or, récemment restauré, de même que diverses icônes du temps jadis, entr'autres celle du patron du sanctuaire, laquelle, malgré sa décrépitude et la craquelure du dessin, laisse entrevoir le couvrechef du saint et la silhouette du coursier.

Les unes et les autres sont couvertes d'une épaisse couche de poussière et exposées sur des tréteaux chancelants. La première fois que j'allai les visiter, je m'en approchai de très près à cause de ma myopie. Mais ces vénérables témoins d'un autre âge comme pour me punir de mon indiscretion, s'abattirent sur moi en un nuage de poussière. Décidément, opinai-je, on ne prise pas ici à l'excès les bonnes vieilles choses d'autant! . . .

L'église moderne, édifiée il y a une trentaine d'années au dessus de la crypte, n'a rien de bien caractéristique, sauf son clocher élancé et la colonnade corinthienne du narthex. L'iconostase et les icônes sont des œuvres médiocres. Une table surmontée d'une icône de Saint Georges renferme un tube en bois dur qui, durant la fête patronale, est proposé à la vénération des visiteurs, parce qu'il contient une relique du saint.

Quelques familles coptes vivent groupées autour de l'église, que desservent deux *abouna*¹ ayant compagne et nichée², de braves gens dans toute l'acception

¹ Nom arabe que l'on donne aux curés et qui signifie notre père.

² Généralement en Orient, les Ordres sont accessibles aux gens mariés. Mais ceux-ci, une fois engagés dans les liens du sacerdoce, ne peuvent plus, en cas du décès de l'épouse, convoler en secondes noces. En d'autres termes, le mariage, contrairement à l'opinion courante en Europe, est prohibé à ceux qui sont déjà prêtres. Les curés desservant une paroisse égyptienne, je veux dire copte, doivent être mariés. On leur adjoint parfois un moine pour les besoins de culte extérieur, mais celui-ci ne communique pas avec les ouailles, n'est pas même autorisé à recevoir de confessions, parce qu'il n'est point marié. L'Eglise d'Orient croit trouver dans le mariage une sorte de préservatif, surtout en pays chaud, contre les tentations de la société féminine; mais je doute de son efficacité. D'une part, le commerce de la femme, en Orient, est par lui-même assez restreint. De l'autre, je crois que l'Esprit malin frappe un peu à toutes les portes chez les gens mariés comme chez ceux qui ne le sont pas, et, à mon avis, tout dépend de l'empreinte de l'éducation familiale, du degré d'intensité du sentiment religieux, de la trempe du caractère et de l'ambiance. Sans compter qu'on a peine à se figurer un prêtre avec femme et progéniture en mesure de se dédier sans partage au service de ses ouailles, le

du mot, mais malheureusement d'une instruction par trop bornée, ne cadrant guère avec les exigences de leur état.

Voilà ce qui reste, à l'heure qu'il est, d'un monastère qui dut jadis briller d'un vif éclat. *Sunt lacrymae rerum!*

Saint Georges, patron de l'église du Kafr-Abou Guirg¹ n'est autre, — on a dû s'en apercevoir, — que l'illustre martyr de Cappadoce qui, sous Dioclétien, fut condamné à avoir la tête tranchée en témoignage de la Foi. A tort ou à raison, on l'a identifié avec le jeune homme qui, selon Eusèbe et Lactance, avait lacéré de ses propres mains l'édit de persécution placardé le 23 février 303 à la porte du palais impérial, dans les bazars et sur les places publiques de Nicomédie. De même, vers le V^e siècle, d'aucuns le confondirent, au mépris de toute vérité, avec un homonyme que les Ariens avaient intrônisé sur le siège patriarcal d'Alexandrie au lieu et place du grand Saint Athanase, leur antagoniste et leur victime. Tué en 361, à la veille de Noël, au cours d'une lutte à main armée, engagée contre les Chrétiens par la population païenne, à laquelle l'avènement de Julien l'Apostat venait de donner un regain de force et d'audace, l'intrus fut, après sa mort, hissé par les siens aux honneurs de la canonisation. On lui bâtit même des sanctuaires de piété, notamment dans les localités habitées en majeure partie par des éléments étrangers, car c'est là que l'Arianisme recrutait ses adhérents. Et l'on assure que l'église grecque moderne de Saint Georges, du Vieux-Caire (la Babylone de l'ancienne Egypte), était originellement placée sous le patronage du saint arien de même que l'église de Guirgueh en Haute-Egypte, et dont cette ville tira son nom. Mais quand la fameuse hérésie fut définitivement écrasée, ces églises firent retour à l'authentique Saint Georges, auquel les Coptes ne cessèrent de demeurer fidèles. En attendant, les écrivains de la secte, s'étant emparés de l'histoire du Martyr de Cappadoce, la défigurèrent et l'altérèrent en y introduisant toutes les traditions et toutes les légendes qu'il plut à leur imagination ou à leur coupable dessein de forger².

Après son martyre, son corps fut, dit-on, transporté à Lydda, en Palestine, où, si j'en crois la tradition de l'Eglise Copte, il ne serait resté que jusqu'au commencement du XV^e siècle, pour aller reposer à l'ombre du sanctuaire de Saint Georges du Vieux Caire et voici dans quelles circonstances:

sacerdoce, étant comme la carrière militaire, un état d'exception où l'âme s'élève jusqu'au sacrifice volontaire. Aussi l'Eglise d'Orient qui tolère plutôt qu'elle ne conseille le mariage de ceux qui se destinent à la prêtrise, tient-elle en grande estime le célibat religieux, puisqu'elle ne confère les hautes dignités de l'hierarchie, patriarcale et épiscopales, qu'à des moines ou à des séculiers vierges.

¹ *Abou* est un mot arabe qui correspond au mot copte *Amba* (en grec *Papas*, en latin *Abbas*) «père», que la liturgie applique aux saints. Mar ou Mari, terme syriaque qui veut dire seigneur, désigne également les saints chez les peuples de langue arabe. Ce serait le pendant de Messire que la France médiévale decernait comme un titre d'honneur, non seulement aux personnes nanties d'un grade nobiliaire mais aussi à ceux que l'Eglise élevait sur ses autels. JEANNE D'ARC disait: Messire St. Michel. Les santons de l'Islam sont désignés sous une appellation équivalente: *Sidi*, et le titre des saintes est *setti* (madame) ou *Settena* (Notre-Dame).

² Ces renseignements ont été puisés dans l'Histoire de la communauté Copte et de son Eglise par Mrs. BUTSHER, op. loc. cit. tome I, 169 et suiv.

«En 1409, sous le pontificat de Amba Ghibrail, 88^e Patriarche d'Alexandrie, vivait un moine nommé el Qommos Marcos, qui en sa qualité de prieur du couvent d'el Balamoun, avait accoutumé de faire annuellement une tournée pastorale dans la région, passant ses nuits sous les tentes des Bédouins. Or l'une de ces nuits, Saint Georges lui apparut en songe et lui dit: «Demain, une femme t'apportera mon corps, et, à ton tour, tu le transporterás à l'église qui m'est dédiée au Vieux-Caire.» A son réveil l'Amba ne fut pas peu surpris de voir venir à lui une bédouine qui lui apprit qu'elle possédait un coffret rapporté par son fils, avant son décès, de l'église de Lydda. Il l'accompagna, s'assura de l'existence du coffret, et s'en vint auprès du Patriarche raconter l'heureuse aventure. Et un cortège se forma de clercs et de laïcs, et s'achemina, sous la conduite du Pontife, vers la retraite de la Bédouine. Après avoir vénéré la précieuse dépouille et rémunéré royalement sa détentrice, on la transporta solennellement au sanctuaire du Vieux Caire¹ et cette translation est encore fêtée de nos jours par l'Eglise Copte au jour 26 d'Abib².

La dévotion à Saint Georges, avons-nous dit, devint en peu de temps très populaire. Et pourquoi cette vogue si rapide et quasi universelle? N'ayant pas approfondi suffisamment cette question, je m'excuse par avance d'y répondre avec précision. Peut-être en faut-il découvrir le secret dans l'hommage de sympathie et d'admiration que suscitèrent chez les générations d'alors et futures la jeunesse du martyr, son état militaire, sa loyauté, sa foi sincère et son courage jusqu'au mépris de la mort, toutes choses qui firent de lui comme un champion du panache et un précurseur de la chevalerie?...

En tous cas, ce qui est certain, c'est que presque au lendemain de sa mort, l'Empereur Constantin, en vue d'honorer et de perpétuer sa mémoire, se hâta de bâtir sur son tombeau à Lydda un oratoire qu'illustrèrent les prodiges³. Grecs et Coptes le surnommèrent Meghalosmartyr, le grand Martyr. Dans Constantinople seule six églises lui étaient dédiées. Egalement honoré à Rome, en Italie, en Gaule au VI^e siècle, il eut l'Angleterre sous son patronage en l'an 800. En Grèce, en Russie, et dans tout l'Orient j'ignore si, à part Notre-Dame et Saint Michel, il est un saint qui jouisse plus que lui de la faveur populaire. Les Muselmans eux-mêmes le vénèrent sous le nom d'*El Khadr*⁴ et sur cent familles chrétiennes, je ne crains pas de me tromper en disant que soixante quinze au moins perpétuent son nom: le Georgios ou Georgui des Hellènes, c'est Kévork en Arménie, en Syrie, Georgei, George,

¹ C'est ce sanctuaire qui, au dire des Coptes, approvisionnerait de reliques les autres oratoires de l'Égypte placés sous la protection du saint. Ainsi celle qu'on vénère à Abou Guirg provient de là.

² Synaxaire, II, 249. Au juste, on ne sait pas où les restes du glorieux martyr sont inhumés. Dans l'oasis de Barca, on découvrit au XIII^e siècle une église dédiée au saint et qui garderait ses ossements, si l'on croit du moins l'affirmation des habitants. «Le chef du saint est à Lydda, disaient-ils, et le corps chez nous. Longtemps après le martyre il nous a été expédié.» (Voir Mrs. BUTSHER, op. cit. 159 et suiv.)

³ Synaxaire, I, 138.

⁴ En Syrie, le prophète Elie jouit de la même popularité tant auprès des Chrétiens que des Muselmans.

Gerios et en Egypte Guirguis, Gorgui, Greis, Abou Greis, Abou Guirg. La population mahométane d'Abou Guirg ne jure que par lui. Enfin, dans la vallée du Nil qu'habitent près de 900.000 Coptes, sur un chiffre total de 418 églises, il y en a 83 qui sont placées sous le vocable du Meghalosmartyr, et la proportion est plus forte dans le Delta (y compris Le Caire) où l'on en compte 36 sur 129.

En voilà assez pour démontrer la popularité du saint patron d'Abou Guirg et expliquer la raison d'être de l'affluence dont son *mouled* offre le pittoresque coup d'œil.

* * *

On va à Abou Guirg par les voies d'accès les plus diverses, surtout par le Nil, sillonné de barques, toutes voiles déployées, où il n'est pas rare d'y entendre fredonner cette jolie chanson déjà vieillote que je me hâte de noter avant que la vague de l'oubli l'emporte:

La Chanson du Nautonnier Egyptien.

Gars, ramenez l'ancre! Héla! Hissal!
 Hardi, les gars! Héla! Hissal!
 Mets à la voile, ô nautonnier,
 Et gardes les yeux baissés!

Et comment baisserais-je les yeux,
 Et la belle à la longue chevelure va et vient?
 Leila¹, laisse tomber un regard sur moi!
 Je languis de désir, o Leila¹!

Maman, qu'elle est dure l'Egyptienne!
 Pourtant, je supporterai bien volontiers ses rigueurs
 S'il m'est donné un jour
 De faire sa rencontre!

Et alors, je la saluerai des deux mains,
 Et je dirai: «Dieu unique qui n'apoint de second,
 Fais périr mon rival et laisse moi
 Jouir seul de l'intimité de ma gazelle²!»

A la tombée de la nuit, le coup d'œil est féérique. Des mâts de lumière s'entrechoquent et se croisent le long de la berge, semant dans les eaux limonneuses une infinité de paillettes d'or. Et la lune ne manque jamais, quand elle est de faction là-haut, d'ajouter à l'illumination fluviale le rayonnement de sa face ronde. Des felouques légères et de majestueuses dahabiehs se coudoient sans se heurter. Et de toutes ces embarcations et du sein des tentes dressées sur le rivage un brouhaha continu s'élève. Partout sur la terre

¹ Le nom de la belle, signifie «nuit». Nom très répandu.

² Le texte arabe serait trop long à transcrire.

ferme comme sur l'eau, les pèlerins banquettent et festoient et comme jadis leurs ancêtres à Busiris, ils ne se font pas faute de sacrifier au fruit capiteux de la vigne. C'est surtout le *raki*, liqueur nationale extraite du raisin sec et aromatisé avec de l'extrait d'anis ou de l'essence de rose¹, qui a les honneurs avec ses acolytes attirés et inséparables appelés *mézé*², arachides, lupins ou pois-chiches.

A l'église, durant les offices qui se succèdent jour et nuit, le *arif* (chantre) entonne d'une voix vibrante, parfois, à l'unisson avec les fidèles, des cantiques d'une longueur démesurée à la louange du Saint. J'ai traduit celui qu'on va lire, mais en retranchant les redites absolument oiseuses. Il montrera Saint Georges tel que le conçoivent ses fidèles Coptes :

Cantique.

Je débute au nom du Créateur des êtres,
Qui a la force et la puissance,
Le Dieu magnifique, adorable,
Par son aide, les braves ont dompté les mécréants,
Et en luttant fortifié nos croyances.

A leur tête Georges le magnanime
Combattit le bon combat sans défaillance.
Au service du Juge suprême il apporta
Son talent oratoire et sa dialectique serrée.
Hautement, il appela les foules à la religion du Christ.

D'un cœur ferme, et avec une foi sereine,
Sur laquelle l'épouvante ou la menace
N'eurent pas de prise,
Il combattit sept ans l'ennemi,
L'ennemi de la Foi, le mécréant.

Pour l'attirer au culte des idoles,
Le Roi des rois de la Perse négocia avec lui,
Mais faisant preuve d'un grand courage,
Il le perça de la flèche du blâme.
Et l'autre ne se tint pas pour battu.

Pour le perdre il usa de tous les stratagèmes
De la menace et des caresses.
Mais il ne tomba pas dans les filets
Et ne renia pas sa foi
Par la grâce du Tout-Puissant.

¹ Dans la Haute-Egypte, on l'extrait des dattes et il y est, paraît-il, très prié.

² En Syrie, ses sortes dehors d'œuvres comportent un grand assortiment composé le plus souvent de fromage, olives, salades, légumes marinés, viande hachée en viscères de volaille, fruits secs, etc. Et l'on trouve moyen après cela de faire honneur à un repas plantureux. Ces « mézés » sont considérés comme le complément indispensable de la boisson qui, absorbée par un estomac vide, nuit à ses fonctions digestives.

Voilà Georges le brave aux qualités parfaites,
Qui perdit son père, à l'âge de vingt ans.
Désireux de remplacer son père,
Il gagna la résidence de l'empereur,
Et constatant que celui-ci était idolâtre,

Il en fut outré, et alors, entre les gens de sa suite
Il partagea les dons destinés au chef,
Les priant de rentrer dans le pays
Et de n'en rien dire à sa mère,
Puis revenant auprès du Roi,

Il le regarda bien en face, traça le signe de croix,
Et dit: «Tes dieux de pierre muets et sourds
Sont les antres des démons de l'Erreur!»
Et le roi répondit: «Prince, obéis-moi
Pour que je puisse te régaler

De la moitié de mon royaume,
Et que je fasse de toi un ministre honoré!»
Et le Saint impatienté répliqua:
«Quelqu'étendu que soit ton royaume,
C'est une largesse de mon Dieu,

Aussi tes promesses ne me séduiront-elles pas!»
Il dit aussi: «Je briserai ton armée
Par la vertu du Roi suprême,
Et par la grâce du Christ la disperserai!»
Irrité par ce langage, le roi aussitôt

Ordonna qu'on le dépouillât de ses vêtements.
Et qu'on brisât ses membres,
Mais son Dieu veillait sur lui.
Il le ressuscita après la mort,
La colère du roi ne fit que s'accroître.

Il le fit jeter dans un cachot,
Et il le fit flageller, et le Seigneur Jésus
Le réconforta et le guérit.
Et dans son aveuglement, l'impérial tortionnaire,
Croyant que Georges était un sorcier,

Requit un maître magicien pour le soumettre
Au pire supplice, c'est ce qu'il exécuta
En lui offrant une coupe empoisonnée,
Et il la but sans en éprouver le moindre malaise.
Désappointé, le magicien, par la bonté divine,

Confessa le Christ sans crainte et fut décapité
 Et ainsi il mérita d'entrer dans la légion des martyrs.
 Interdit et noyé dans l'océan des erreurs,
 Le roi requit le saint
 De métamorphoser les sièges en arbres,

Et à l'instant, ils se chargèrent de feuillages et de fruits
 Et ce spectacle ne fit qu'endurcir le monarque
 Qui s'enliza de plus en plus dans l'iniquité
 Et c'est ainsi que le saint obtint
 La grâce du martyre et la félicité des élus.

Elle est d'un agréable accès, son église,
 Quiconque y vient voit exaucer ses vœux,
 Et Dieu le guérit de ses infirmités.
 O Dieu Créateur et Tout Puissant,
 Applique-nous ses mérites,

Et par son intercession délivre-nous du mal!
 Car tu es la miséricorde infinie.
 O Dieu généreux, qui le ceignis des sept couronnes,
 Comble-nous de tes bienfaits, pour que nous te louions!
 Et que nous te glorifions dans l'éternité!

Et conserve-nous notre Patriarche le Magnifique,
 Et son associé, notre évêque N. le vénérable,
 De même que les prêtres, les diacres,
 Et les servants, et ton peuple;
 A tous donne vertus et perfection¹!

Partout ailleurs l'on chante, partout l'on danse. Les tamtam battent, les tambourins résonnent, les hautbois pépient, les cuivres ronronnent, les guitares vibrent, les cloches tintent, le tout entrecoupé, couvert de cris de joie, de reconnaissance et parfois aussi de misère imploratrice de la Pitié Souveraine. Car beaucoup d'infirmes, beaucoup d'éclopés sont dans le nombre.

Dans la foule des dévots on rencontre également des mères qui viennent s'acquitter d'un vœu en portant leurs bébés aux fonts baptismaux d'Abou Guirg, et des femmes qui sont privées du bonheur de la maternité et qui, à l'instar des dévotes du Vieux-Caire, prétendent l'obtenir en avalant une mèche trempée dans l'huile d'une lampe brûlant en l'honneur du saint.

On m'a rapporté aussi que parmi les visiteurs d'Abou Guirg il y a des femmes possédées qu'on amène dans le but de les débarrasser de leurs tortures. A cet effet, on les introduit dans l'église après une purification préalable et on les revêt d'une robe blanche. Elles y passent une journée entière jusqu'à ce qu'elles voient apparaître le saint chevauchant sur un coursier, une lance

¹ Les Cantiques spirituels, recueillis et révisés par le Qommos Yohanna Guirghuis et Goubran eff. Nemetalla. Caire 1896.

en main. Leur vêtement se teint-il d'une tache de sang, le génie du mal est chassé¹. — Ceci me suggère un rapprochement avec un phénomène à peu près similaire qui se passe à Gamoula, dans le sanctuaire de Saint Mercure-aux-deux-Épées, el Shahid Abou Seifein, l'*alter-ego* de Saint Georges, au dire de M. LEGRAIN, et voici comment l'intéressant égyptologue le décrit :

«La vertu du martyr triomphe d'une façon plus éclatante encore lorsque des épileptiques, des possédés ou de pauvres fous lui sont amenés. Alors, la multitude se précipite vers son tombeau où déjà, vêtus de blanc, enchaînés, hurlent ces malheureux.»

«Ils cherchent en vain à s'échapper, tandis que les parents les maintiennent vigoureusement et constatent la venue d'Abou Seifen aux cris et contorsions du malade. Alors, ils jettent sur celui-ci une grande étoffe (*mélaya*) et le gardent ainsi jusqu'à ce qu'il soit entièrement calmé, puis on le découvre et l'on apprend aussitôt s'il est guéri, car, dans ce cas y voici que des traces de sang paraissent sur ses vêtements blancs. Elles sont triangulaires si le sujet est musulman et en croix s'il est chrétien.»

«Les prêtres interviennent alors et, au nom du saint bienfaisant, réclament les dons des parents puis la procession commence. C'est tout d'abord le clergé et les chantres, ensuite l'ancien fou qui montre son signe sanglant de salut, puis enfin la famille. Tous font le tour des tentes, jouant des cymbales et du triangle, chantant à pleine voix, tandis que les femmes poussent leurs zagharihs aigus et que la foule, émerveillée, loue le miracle nouveau que vient d'accomplir le chahid Abou Seifen.»

«On affirme qu'il se produit trois ou quatre cures de ce genre à chaque pèlerinage².»

C'est donc la même chose en Haute-Egypte et dans le Delta.

(A suivre.)



¹ Les grecs attribuent, eux aussi, au culte de Saint Georges la vertu de guérir les fous, et le procédé en usage mérite d'être signalé pour sa singularité : c'est à Jérusalem, non loin de la porte de Jaffa, dans une petite chapelle du saint presque entièrement taillée dans le roc. «On y attache l'aliéné à la chaîne qui lia Saint Georges pendant sa flagellation à Lydda et le tiennent au régime du pain sec et de l'eau fraîche. De temps en temps, le directeur de la Maison de santé vient interroger le malade, et à chaque réponse folle le frappe d'une baguette. On assure que le procédé réussit assez bien.» (Voir R. P. M. JULLIEN, op. et loc. cit. p. 230.) — A l'église grecque du Vieux Caire, on procède autrement. Devant un riche édicule où derrière deux grilles dorées et des lampes sans nombre, l'on conserve, dit-on, un bras de Saint Georges on amène les aliènes, on leur passe au cou un gros collier de fer attaché à la muraille par une chaîne, et on les laisse pendant vingt quatre heures devant la relique, étendus sur un gros banc de bois, ne vivant que de pain et d'eau : après ce temps ils doivent être guéris (Ibid.) — Le savant jésuite, qui, vers 1880, visita ce lieu, toujours, tel quel, concluait non sans humour et sans raison que cet énorme collier et sa grosse chaîne, pendue devant l'édicule, ne sont pas pour exciter une tendre dévotion. — N'empêche que ces pratiques qui me paraissent être les derniers vestiges du culte antique de Sérapis, l'Asclepios des Grecs, et rappellent ce qui se passait dans les *Ἀσκληπεία*, trouvent encore des adeptes plus ou moins convaincus dans la vallée du Nil.

² CH. LEGRAIN, op. et loc. cit. p. 21. L'auteur donne de ces cures une explication assez curieuse, vieille de 3000 ans, donnée par les gens de là-bas ; il faut lire sa légende de Khonsou.

Spiel und Sport auf Náoero.

Von P. AL. KAYSER, M. S. C., Missionar auf Nauru.

(Schluß.)

B. Vogelsport.

1. Der Fregattvogel *iti*.

a) Vorbereitung auf den Fang.

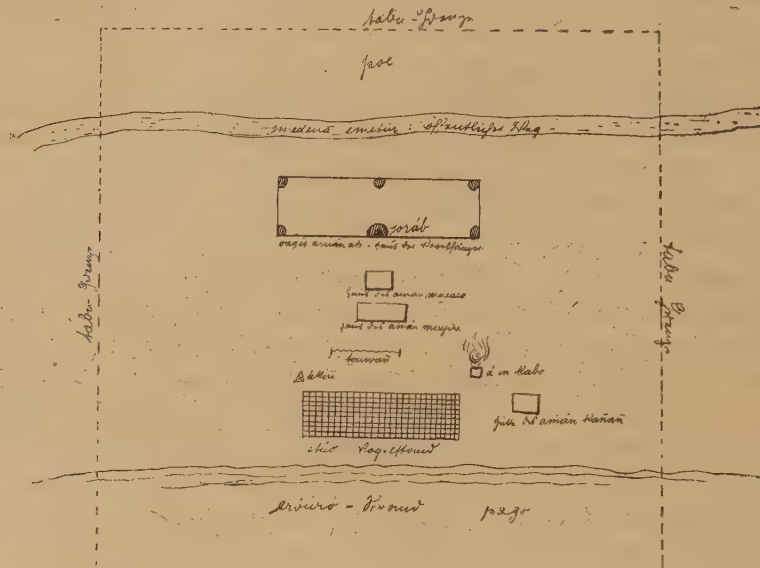
Soll ein Fregattvogelfang stattfinden, dann trifft man bereits geraume Zeit im voraus die nötigen Vorbereitungen auf dem Fangplatz *ati*. Ganz nahe am Meeresstrand wird ein Stück Land im Umkreise von ungefähr 200 bis 250 *m* von allem Buschwerk gesäubert. Die Bäume werden ausgerodet. Strünke dürfen nicht im Boden zurückbleiben, damit nicht ein Vogelfänger während des Fanges strauchle und dadurch vielleicht den Vogel beim Schleudern fehle. Nur ein *itin*-Baum bleibt stehen, um über ihm das Vogelgerüst (*etaö*) zu errichten. Die Äste werden alle glatt am Stamme abgesägt, so daß nur der kahle Strunk von zirka 3 *m* Höhe stehen bleibt. Der neu ausschlagende Baumstrunk wächst dann langsam in das Gerüst hinein und hilft mit, die fremden, hoch oben in den Lüften kreisenden Vögel zu täuschen. Sämtliche Träger (*nátebu*) des Gerüsts sind dem Hibiscus entnommen; die in den Sand mit dem Baste eingelassenen Stangen schlagen ebenfalls neu aus. Das Gestänge des Daches jedoch wird abgebastet und einige Zeit hindurch in den brackischen Morast der Wassertümpel auf dem flachen Vorlande oder direkt ins Seewasser gelegt, um durch Aufnahme der Salzbeize mehr Dauerhaftigkeit zu erhalten.

Erst werden die Pfähle in den Boden eingelassen. Das Dach wird an Ort und Stelle auf dem Boden zusammengefügt und nachher auf die Pfähle gehoben. Es besteht aus mehreren Reihen in der Längsrichtung laufender Stangen, die durch eine andere Lage, ungefähr 30 *cm* voneinander getrennt, und zu den ersten senkrecht liegend, zu einem Gitterwerk sich vereinigen. Das Gitterdach steht schräg; die Seeseite ist höher gelegen als die Landseite. An verschiedenen Stellen sind kleinere, erhöhte Gestelle (*nátebu*) auf das Dach aufgebunden als Sitzplatz der zahmen Lockvögel. Nur Männer verrichten die Arbeit, drehen auch die Kokosfaserschnur zum Zusammenbinden der Stangen. Kinder, auch solche männlichen Geschlechtes, werden zur Arbeit nicht zugelassen, viel weniger noch die Frauen.

Ist das Gestell errichtet, dann bindet man um alle Pfähle (*nátebu*) grüne Kokosblätter; am Dachrande werden ringsum gesplissene Fregattvogelfedern angebracht. Alles wird beschworen und bezaubert, was durch einen erfahrenen und angesehenen Berufszauberer geschehen muß. Nun setzt man einen Fregattvogel, mittels einer Kokosfaserschnur am Schultergelenke des Flügels befestigt, auf das Gerüst. Von diesem Augenblicke ab ist es keinem Unbefugten mehr erlaubt, in die Nähe des Gerüsts (*etaö*) hinzukommen. Nur der Zauberer macht regelmäßig die Runde und bezaubert den gefesselten Fregattvogel morgens und abends, damit er kein Träumer bleibe, sondern emsig hin- und herfliege und andere, fremde Vögel anlocke, wieder heimkehre von seinem Fluge und nicht in „seine Heimat fliege“, um da zu bleiben. Die Fregattvögel nisten

nämlich auf *Nauru* nicht. Ihre Heimat ist nach Ansicht der Eingebornen ein unbekanntes Land im Westen; andere geben *Būgā* (Likiep?) als die Heimat der Vögel an. Der auf dem Gerüst befestigte Lockvogel heißt *eqāea*. Nach dem Gerüste schreitet man an die Errichtung der für die Vogelfänger bestimmten Gebäulichkeiten:

1. Das Haus des Schleudermeisters (*qāg in mūijira*). Es liegt landeinwärts vom Vogelgerüste und ist sehr klein, so daß es höchstens zwei bis drei Männern als Unterschlupf dienen kann. Am Dachrande dieses Häuschens werden *itira* (Schmuckgegenstände) angebracht, wie: *eokōbañ* (Reißwaffe), *ōebi tan* (Halschmuck mit einem Walzahn); eine verkohlte Kokosnuß, mit der sich der



Schleudermeister (*amān mūijira*) schwarze Striche über die Wangen macht, als ginge es zum Tanze. Diese Nuß heißt *kāñāñ*, *kāñāñet amān āti*.

2. Zwischen dem Vogelgerüst und dem *qāg in mūijira* brennt das *q in kabo*, um welches man ringsum *eōebañ* (schwarz- und weißgestreifte Stäbe) in den Boden getrieben. Das *q in kabo* wird stets etwas seitlich landwärts vom Gerüst unterhalten, links oder rechts davon, je nach der Windrichtung. Der Rauch muß über das *etāō* hinwegstreichen, damit es angenehm rieche und die *ani* (Geister) günstig beeinflusse. Der Mann, der das *q in kabo* bedient, bezaubert es öfter, damit es stets wacker Rauch erzeuge und fächelt es zu diesem Zwecke mit einem *eqe* (Fächer) an. Aufgabe dieses Mannes ist es, beim Spiele auch den gefangenen Vögeln die Schnur am Schultergelenk zu befestigen und heißt in dieser Eigenschaft *amān qūaij iti*. Ferner hat er den gefangenen Vögeln gleich bei der Einlieferung mittels eines Palmfiederblättchens den Schnabel zu verbinden, damit sie sich infolge der Aufregung beim Herunterholen nicht erbrechen und schlapp werden. Er heißt darum auch *amān kabōūrin* *amān ōka mūit iti*, *amān karūgōūrin*.

3. In einem besonderen Häuschen seitwärts des *etāō* wohnt ganz allein der *amān kāñāñ*, der die Lockvögel füttert. Er muß stets reichlich mit Nahrungs-

mitteln versorgt werden, da ihm ein schwerer Dienst zugewiesen ist. Die Speisen sind alle *añan bñ*, d. h. nur für ihn bestimmt und allen anderen verboten. Niemand darf er etwas davon abgeben, weil sonst unter den Vogelfängern Krankheiten entstehen würden. Den ganzen Tag hindurch, vom ersten Hahenschrei bis nach Sonnenuntergang, steht er vor dem *etao* in der fürchterlichen Sonnenhitze, um die Lockvögel zu füttern. Es ist ihm nicht gestattet, im Laufe des ganzen Tages sich auch nur während eines Augenblickes niederzusetzen, um auszuruhen oder in seiner Hütte Schutz zu suchen gegen den Sonnenbrand.

4. Landeinwärts vom *qág in müijira* wohnt der Zauberer und Wahrsager. Auch er hat eigene Speisen (*añan bñ*) und darf keinen Fisch, besonders kein Fleisch vom Hai essen, sonst wäre der ganze Erfolg seiner Kunst und somit auch des Fanges in Frage gestellt. Vor jeder Mahlzeit reicht er erst seinem *ani* (Medium) eine Kleinigkeit hin als Opfergabe. Der *ani* wohnt in einem Stein am Fuße des Mittelpfostens auf der *págo*- (See-) Seite des Hauses. Legt sich der Zauberer zum Schläfe nieder, dann muß er mit dem Kopf den Stein berühren.

5. Zwischen dem *etao* und dem *qág in müijira* steht ein aus einem Callophyllum-Ast ausgeschnittener Dreifuß (*tekiri*), der Eigentum desjenigen ist, der den Vogelfang veranstaltet. In der Frühe setzt er sich darauf und so lange er sitzen bleibt, ist es den Vogelfängern nicht gestattet, etwas zu essen. Mit den Zähnen hält er einen *aimer*-Zahn fest, der mit einer gespleisten Fregattvogelfeder geschmückt ist. Geht er in das *qág in müijira*, dann erst darf die allgemeine Mahlzeit beginnen. Am Dreifuß selbst hängen *teburá* (weiße Kaurimuscheln).

6. Nicht fehlen darf ferner das Gestell für die frisch eingefangenen Vögel direkt landeinwärts vom *etao*. Ein mittels der Schleuder heruntergeholter Vogel wird erst auf dieses Gestell (*tóywan*) gebracht, um von dem *amán quaij ití* behandelt zu werden.

7. Weiter landeinwärts steht das große Gebäude, in dem alle jene untergebracht werden, die sich am Vogelfange beteiligen. Sie heißen *amán áti* und sind alle *tabu*. Unter ihnen werden die Ämtchen verteilt, die sie während des Fanges innehaben werden; auch wird ihnen ihr Verhalten die ganze Fangzeit hindurch vorgeschrieben. Die *amán müijira* dürfen des Morgens gleich beim Aufstehen nicht nach *póe* (landeinwärts) sehen, sondern müssen den ersten Blick auf die See werfen, von wo die Vögel immer herkommen. Sie beschaffen sich nicht selbst ihre Nahrungsmittel, noch dürfen sie dieselben selbst zubereiten. Zu diesem Zwecke stehen ihnen zwei bis drei Männer aus dem großen Hause zur Verfügung, die den Palmwein schneiden und den Feuerherd unterhalten. Diese Männer dürfen das *qág in müijira* nicht betreten. Sie bringen die zubereiteten Speisen herbei und setzen sie *póe* (landeinwärts) vom *qág in müijira* auf der Erde nieder, wo die Insassen sie abholen. Die *amán müijira* essen der allgemeinen Sitte zuwider mit der linken Hand, während sie die Rechte während der Mahlzeit auf dem Rücken verbergen. Eine Nichtbeachtung dieser Vorschrift hätte zur Folge, daß ihre Schleudersteine (*qábio*) stets am Vogel vorbeigingen. — Die *amán müijira* nehmen in der Frühe, gleich nach Sonnenaufgang, vor allen anderen Vogelfängern (*amán áti*) ihr

Frühstück ein. Letztere haben für ihre Mahlzeiten eine große Holzmulde (*eqquó*), aus der für alle die Speisen entnommen und verabreicht werden. Ein Mann macht die Runde und verteilt die Portionen, ebenso den Palmwein (*ekárawe*).

Während der ganzen Fangzeit, die oft monatelang dauert, ist dem *amān mūijira* der Fisch als Speise untersagt. Für alle anderen *amān āti* sind zwei bis drei Männer als Fischer bestimmt, die *amān káníti*, die ebenfalls im großen Hause mit den übrigen Vogelfängern zusammenwohnen und keine andere Beschäftigung haben, als stets frische Fische für die Vogelfänger sowohl als auch für die Fregattvögel zu fangen.

Diesen Fischern sind die größten Freiheiten eingeräumt. Kommen sie z. B. mitten in der Nacht, während alle Insassen des Hauses in tiefstem Schlafe liegen, mit ihren gefangenen Fischen zurück, dann darf sich kein *amān āti* regen, wenn er wach geworden, oder sich über die nächtliche Störung beschweren. Die Fischer können mitten unter den schlafenden Leuten schalten und walten wie es ihnen beliebt. Dieses Vorrecht, von dem die Fischer immer ausgiebig Gebrauch machen, heißt *erōn emāñak*. Erküht sich ein *amān āti*, mit den Fischern während der Nacht Streit anzufangen, dann wird er am folgenden Morgen angezeigt, exkommuniziert und auf der Stelle nach Hause geschickt. Sofort rafft er seine Habseligkeiten zusammen und verläßt ohne Widerrede den Fangplatz. Geraten jedoch die *amān āti* unter sich in Streit, dann gehen alle der Reihe nach auf den für schuldig Befundenen los und verprügeln ihn nach Herzenslust. Diese Prügelei heißt in der Eingebornensprache *ibuéb āti*: auf dem Fangplatze in die Hände klatschen.

Gehen die Fischer an den Strand, um mit dem Netze zu fischen, dann dürfen sie die Holzstäbe am Netze nicht wegwerfen, sonst flögen die *eqáea* (Lockvögel) weg, um nicht wieder zurückzukehren. Aus demselben Grunde darf aus dem Kanoe nichts ins Meer geworfen werden. Diese Fischer müssen ebenfalls sich an die allgemeine Vorschrift der *amān āti* halten und wie sie den Umgang mit den am Spiel Nichtbeteiligten meiden, obwohl sie Tag und Nacht draußen tätig sind. Wo sie gehen und stehen, müssen sie ihre Speisen in einem Körbchen mit sich herumtragen.

Zum ganzen Betriebe gehört endlich noch eine *einimen muáeq*, eine Wahrsagerin. Sie wohnt, aber ganz im Innern der Insel allein auf einer Anhöhe und kommt mit den *amān āti* nicht in Berührung. Ihr Geschäft ist es, ausfindig zu machen, ob und wann ein Vogel in die Nähe kommen und gefangen werden wird. Gibt sie am Abend günstige Meldung, dann ist die Aufregung auf dem Fangplatze groß und es folgt eine unruhige schlaflose Nacht. — Der ganze Fangplatz mit all seinen Einrichtungen ist *tabu*. Die Grenzen werden festgelegt. Mit *tabu* ist auch der öffentliche Weg (*emédēna imātūr*), der am Fangplatz vorbeiführt und darf von Unbefugten nicht mehr betreten werden, wenn der Betrieb einmal im Gange ist; auf etwa 200 bis 250 m Entfernung vom Platze biegen die Männer vom Wege ab und umgehen den Platz in großem Bogen. Die Frauen nehmen ihren Weg nunmehr durch das hügelige Gelände im Innern der Insel.

Dem Fangplatz gegenüber, auf See, darf nur sehr weit draußen gefischt werden, dort ist der Aufenthalt der Frauen überhaupt strenge untersagt. Sie

sind übrigens gut instruiert und meiden sorgfältig das Gelände. Erdreistet sich eine Frau, besonders eine jüngere, dennoch das *tabu* zu übertreten, dann fällt man über sie her und verabreicht ihr eine wohlverdiente Tracht Prügel; man vernichtet unter Umständen ihr ganzes Hab und Gut, nimmt ihr das Kostbarste, was sie hat: die *irira* (Familienschmuck) mit dem Patentrechte und übergibt sie dem Feuer. Nur ganz ausnahmsweise erlaubt man einem Häuptlingsmädchen, in die Nähe zu kommen, um Nahrungsmittel oder einen *goāga* (Lockvogel) zum Platze zu bringen. Weiter als bis zum großen Hause der *amān āti* darf es sich jedoch nicht vorwagen. Das mit *irira* (Schmucksachen) reichlich behangene Körbchen voll Nahrungsmittel stellt es heimlich vor dem Hause hin und zieht sich auf eine gewisse Entfernung zurück, um zu beobachten, ob sich vielleicht ein fremder Fregattvogel in den Lüften zeigt. Kommt wirklich ein solcher in großer Höhe heran oder wird ein solcher noch an demselben Tage gefangen, dann ist derselbe *tōwet āta* durch den Gang des Mädchens herbeigelockt und wird immer mit schallendem *kwāwur* (Jubelruf) heruntergeholt.

Sind auf dem Fangplatz alle Arbeiten zu Ende geführt, alle *tabu's* verhängt und kenntlich gemacht, dann meidet man das Gelände während drei Tagen gänzlich. Alle Häuser bleiben leer stehen. Diese Tage benützt man, um die Schmuckgegenstände herzustellen, die zur Eröffnungsfeierlichkeit der Fangsaison verwendet werden sollen.

In aller Frühe rammt man vor dem *qāg in mūijira eōebon* (weiß- und schwarzgestreifte Stäbe) in den Boden und verbindet sie mit Querstäben, ebenfalls *eōebon*. An das Staket befestigt man aufrechtstehende Kokosblätter, eine lückenlose Traube unreifer Kokosnüsse, verschiedene *ēōbiden* (Kokoshochblätter), *ēña* (Korallenkränze), *itūb* (Büschel Frauenhaar), *ēkar* (geschliffener Perlmutter-schmuck), *ēābio* (Schleudersteine) *dabūginibeniben*, überhaupt alles, was als Schmucksache irgendwie in Betracht kommen kann. Auf das Staket setzt man einen *goāga* (Lockvogel). Noch vor Sonnenaufgang müssen alle Vorbereitungen beendet sein.

Kaum zeigt sich die Sonnenscheibe auf dem durch das Meer scharf abgegrenzten Horizont, dann kommen von allen Seiten der Insel Männer und Frauen zum Fangplatz und nehmen dort Aufstellung. Die Männer versammeln sich auf dem hergerichteten Fangplatz (*āti*), während die Frauengruppe sich mehr landeinwärts vom Vogelgerüst in beträchtlicher Entfernung außerhalb der *tabu*-Grenze aufstellt. Eine Zeitlang tragen die Frauen Gesänge vor, die das Fregattvogelwesen zum Inhalte haben, die Männer am Strande begleiten sie mit ihren schweren Bässen; nachher wechseln Männer und Frauen ab; eine Partei beantwortet den Gesang der anderen mit einem neuen Gesang. Zuletzt findet ein Tanz statt, der sonst von Männern und Frauen gemeinsam, an jenem Tage jedoch getrennt aufgeführt wird. Mit feierlicher und graziöser Geste begleiten die Frauen im Innern die rhythmischen Gesänge, während die Männer am Strande unter förmlichem Gebrüll, durch Schlagen in die hohlen Hände (*ibūibūa*), oder in den hohlen Ellenbogen (*bagabābo*) den Takt angeben und das Tempo regulieren. Gegen Mittag ziehen die Frauen wieder ab und begeben sich nach Hause, um den Tag abzuwarten, da sie in das *gōrōr* (Umzäunung) einziehen. Die Männer jedoch bleiben am Platze zurück, um die

nötigen Instruktionen zu erhalten. Nur ein Häuptlingsmädchen bleibt zurück mit den Männern.

Einige Männer entfernen sodann vom Staket (*tówañ*) alle *irira*, ebenso vom *etaqō* und den errichteten Häusern. Die abgenommenen, gewöhnlichen, vergänglichen Schmucksachen werden verbrannt, um sie nicht der Gefahr auszusetzen, von jüngeren Frauen berührt oder betreten zu werden. Die besseren Schmuckgegenstände werden in einem der Häuser aufbewahrt. Während dieser Zeit hantiert ein Zauberer an den Gebäulichkeiten herum, ein Kokosfiederblättchen schwingend und Beschwörungen vor sich hermurmelnd. Dieser Zauberer wird vom Eigentümer des *etaqō* eigens für diesen Dienst bestellt. Der Häuptling bestimmt nun einzeln alle jene, die beim kommenden Vogelfang als *amān āti* auftreten werden und verteilt die Rollen. Sodann nehmen allé Beteiligten Aufstellung auf dem öffentlichen Wege vor dem Fangplatz und treten einen feierlichen Umzug um die Insel an. In den Händen halten sie ein grünes junges Kokosblatt mit *irira* geschmückt und ein *aqébagan* (Hibiscus-Stab, der ringsum mit Fregattvogelfedern besteckt ist). Sie gehen zu je zwei und zwei, das Häuptlingsmädchen beschließt den Zug. Es trägt unter dem Arm, den Schnabel nach vorn gerichtet, einen Fregattvogel, dem man an beiden Seiten des Schnabels *éña* (rote Koralle) befestigt und eine *éña*-Kette um den Hals gelegt hat.

Den Zug eröffnet der *amān múijira*. Um die Lenden trägt er sehr straff gezogen eine *oébaño*-Schnur, deren freigebliebenes langes Ende zwischen den Männerreihen hindurch bis zum Ende des Zuges geht, wo das Mädchen das Ende der Schnur in die Hand nimmt und diese stets straff gezogen hält.

Überall, wo ein Häuptling am Wege ein Kokosblatt aufgepflanzt hat, macht der Zug halt und dem Häuptling zu Ehren findet ein kurzer Tanz statt. Am Fuße des Blattes liegen Nahrungsmittel, jedoch niemals Fisch, da er vorläufig noch den *amān āti* verboten ist. Der Häuptling tritt vor, setzt einen Fuß auf die aufgestapelten Nahrungsmittel, während ein Alter hingeht und sie beschwört. Nach der Beschwörung zieht sich der Häuptling wieder in seine Hütte zurück und die Teilnehmer am Zuge machen sich hinter die Speisen her. Nach beendigter Mahlzeit setzt sich der Zug wieder in Bewegung.

So wird bei einem jeden Kokosblatt, das man am Wege aufgepflanzt sieht, haltgemacht, getanzt und gegessen, bis man abends wieder am Ausgangspunkte, am Fangplatze, angelangt ist. Das Häuptlingsmädchen nimmt nun schleunigst Reißaus, nachdem es seinen Vogel den *amān āti* abgeliefert hat.

Noch an demselben Abende erscheint ein Zauberer und bindet dem *amān múijira* einen Kranz aus *iti*-Flaumfedern um den Oberarm direkt über dem Ellbogen; ein anderes Kränzchen legt er ihm um den Handknöchel des linken Armes, ebenso eine kurze *éña*-Kette. Der *amān múijira* zieht sofort in das *qág in múijira* ein und ist von der Stunde an unter strengem *tabu*. Einen ganzen Monat bleibt er allein und beschäftigt sich mit — gar nichts. Damit er der Versuchung nicht unterliege, einen etwa in die Nähe kommenden fremden Vogel zu schleudern (*jid*), trennt er den Schleuderstein (*eábio*) von der Schnur (*wān*) ab und verwahrt ihn im *ébuëret ábio* (Schleuderkörbchen).

Nur sein Koch bleibt bei ihm zurück, während alle übrigen Männer sich nach Hause begeben und dort verbleiben bis die Fangzeit gekommen ist.

Der *amān muijira* muß diesen ganzen Monat hindurch sorgfältig jeden Verkehr mit den Frauen besonders meiden, besonders den geschlechtlichen. Diese Vorschrift ist äußerst strenge und viele *amān muijira* faßten ihre Aufgabe so ernst auf, daß sie überhaupt auf eine Ehe verzichteten und enthaltsam lebten ihren Fregattvögeln zuliebe. Heiratet der *amān muijira*, dann verliert er *ipso facto* Amt und Würde und kann als solcher nie mehr in seinem Leben fungieren. Vergeht er sich in diesen Tagen der Absonderung mit einem Weibe, dann werden die Vögel stets in unerreichbarer Höhe kreisen oder es werden sich überhaupt keine Vögel zeigen. Auch werden den Vogelfängern während des Fanges stets die Augen brennen und schmerzen; der Hals und der Nacken werden ihnen weh tun vom steten In-die-Höhe-schauen. Ein solch Ruchloser und Abtrünniger wird an dem ganzen Gebaren der Vögel leicht erkannt und unter Schmach und Schande aus dem Verbande ausgestoßen. Seine Meisterschaft als *amān muijira* ist für immer dahin.

Nach Ablauf des Monats kommen alle bestimmten *amān aī* noch einmal zusammen und halten mit ihrem *amān muijira* ein gemeinsames Mahl. Dasselbe heißt *qoānān*. Die *tabu's* des *amān muijira* fallen nun von ihm. Alle kehren wieder heim, auch der *amān muijira* ist wieder ein gewöhnlicher Sterblicher. Für ihn sind die *tabu's* suspendiert bis zum Tage, an dem der Fang wirklich beginnt. Immer und überall jedoch trägt er als Amtszeichen des *muijira* den Fregattvogelfederkranz am Oberarm und hat auch eigenes Essen (*an bān*). Diesen Kranz trägt er gleich einem Ehering bis zum Tode und nimmt ihn mit ins Grab: hat er doch mit den Vögeln einen ewigen Bund geschlossen, sie sind seine *peiden*: Geliebte, Bräute, Gattinnen.

b) Zähmung des Fregattvogels (*ōkabōnebonīti*).

Der Fregattvogel, der nur in weit abgelegenen Gegenden nistet, wo er vom Menschen nicht gestört wird, und die meiste Zeit auf hoher See verbringt, um seine Nahrung zu suchen, ist ein äußerst scheuer Vogel und es bedarf großer Vorsicht und guter Pflege, um den Wildling zu zähmen und an den Menschen zu gewöhnen. Um diesen Zweck zu erreichen, setzt man ihn auf ein Gestell, ganz in der Nähe des Wohnhauses, mittels einer langen Kokosfaserschnur am Schultergelenk des Flügels befestigt. An der langen Leine hängt ein Stück Holz, eine Kokosnuß, in jüngster Zeit eine leere Blechdose, die bei einem etwaigen Fluchtversuche des Vogels über das Steingerölle hinweggeschleift wird und durch das dabei entstandene Geräusch die Hausinsassen auf den Flüchtling aufmerksam macht. Die meiste Zeit sitzt der Vogel regungslos da, den krummen Schnabel unter den Flügel gesteckt. Nur morgens und abends kommt etwas Bewegung in seine stumpfsinnige Ruhe, wenn die Futterzeit gekommen ist. Die ersten drei bis vier Tage nach dem Fang wird ihm nichts verabreicht *bu e nūm ōear buriōūn*, damit er sich von der Aufregung erhole und sich beruhige. Der Vogel wird übrigens auch die ersten Tage hindurch das Futter verweigern. Erst wenn äußerster Hunger und Durst ihn plagen, dann meldet er sich von selbst. Sobald jemand vor der Hütte erscheint,

fängt er an heiser zu krächzen und mit den Flügeln zu schlagen, dabei rutscht er mit seinen kurzen Füßen unruhig von einem Ende des Gestelles (*tówañ*), auf dem er sitzt, zum anderen. Sobald dies bemerkt wird, gelst es wie ein Jubelschrei durch das ganze Gehöft: „*öréita méña*, jetzt bettelt er“. Der Besitzer hat auf diesen Augenblick gewartet. Mit kleinen, in Seewasser noch einmal eingetauchten Fischen beginnt er die Fütterung. Der Vogel ist anfangs noch unbeholfen und es dauert geraume Zeit, bis er ein oder zwei Fische verschlungen hat. „Übung macht den Meister.“ Mit jedem Tage geht die Fütterung leichter vor sich und der Vogel kommt schließlich so weit, daß er seinen Mann ganz genau kennt und ihn selbst tagsüber anruft, wenn er sich blicken läßt, um ihn um Fische anzubetteln. Morgens und abends ist es jedesmal ein sehr interessantes Schauspiel, die Fütterung mit anzusehen. Mit Klappern, Krächzen und Flügelschlag begrüßt der Vogel seinen Herrn, der ihm aus gewisser Entfernung die Fische in den weit geöffneten Schnabel zuwirft. Mit großem Geschick fängt der dressierte Vogel jedesmal den Fisch auf, hält ihn einen Augenblick quer im Schnabel; ein Ruck, das Fischchen vollführt eine Schwenkung und rutscht, mit dem Kopfe voran, in den Magen des Vogels. Zum Frühstück genügen ihm fünf bis sechs Fische von 10 bis 15 cm Länge. Meist muß er sich mit diesem Frühstück begnügen bis zum anderen Morgen. Quält den Vogel der Durst, dann sitzt er da mit weit aufgesperstem Schnabel. Der Besitzer nimmt dann Wasser in seinen großen Mund und spritzt es in wohlgezieltem Strahle zwischen den Zähnen hindurch dem Vogel in den Schnabel. Zeitweilig kühlt der Futtermeister den Vogel ab, indem er ihm das Wasser aus dem Munde über den ganzen Körper spritzt.

Sind die Vögel einige Wochen in solch sorgfältiger Pflege gewesen, dann sind sie so zahm geworden, daß man ihnen unbedenklich wieder die Freiheit zurückgeben kann. Sie finden alsdann Verwendung als Lockvögel (*ḡoáḡa*) beim allgemeinen Fang. Zu diesem Zwecke werden sie ausgeliehen und nach Beendigung der Fangzeit wieder nach Hause zurückgeholt. Am Schwanz oder an den Schwungfedern werden Zeichen eingeschnitten, an denen der Eingeborne den Vogel in den Lüften wieder erkennt. Diese Zeichen sind für eine jede Familie verschieden; es sind Patente, die von Fremden nicht verletzt, d. h. nachgeahmt werden dürfen. Diese gezeichneten Lockvögel dürfen auch nicht angeschleudert werden.

Die Vögel, die als Lockvögel dienen, ernähren sich selbst. Auf dem Vogelgestell sind sie nicht befestigt. In aller Frühe ziehen sie hinaus auf hohe See, oft hunderte von Kilometern weit, um da zu fischen. In raschem Fluge, den Kopf gesenkt, die blitzartig leuchtenden, scharfen Augen unentwegt auf die unruhige Wasserfläche gerichtet, schweben sie dahin, schießen plötzlich herunter, hacken mit dem langen, scharf gebogenen, scharfen Schnabel ins Wasser und führen das ahnungslose Fischlein mit sich fort in die Lüfte, um es dort zu verspeisen. Gewöhnlich trifft man den Fregattvogel auf hoher See mitten unter den *larḡar*- (schwarze, kleine Möve) Schwärmen, die ebenfalls auf Nahrungssuche sind. Gegen 3 Uhr nachmittags kehren die Lockvögel gewöhnlich wieder nach Nauru auf das Gerüst zurück. Oft bleiben sie mehrere Tage aus, selbst Wochen und erscheinen dann zur größten Freude des Be-

sitzers plötzlich wieder auf dem *etaö*, um auszuruhen. Welche Entfernungen die Vögel manchmal zurücklegen, kann ich an einem drastischen Beispiele zeigen. Am 13. Juni banden wir einem Lockvogel einen zusammengerollten Zettel unter den Flügel, mit der geschriebenen Bittte, den Vogel, wo er landen möge, nicht zurückzuhalten, nicht zu quälen und nach Angabe des Landungsplatzes und des Datums des Abfluges ihm die Freiheit zu geben. Am folgenden Tage, vormittags um 11 Uhr, ließ sich der Lockvogel bereits wieder auf das Vogelgerüst auf Nauru nieder. An einer kurzen Leine sah man einen Zettel an seinem Flügel hängen. Bei der Untersuchung stellten wir fest, daß der Vogel von Banaba (Ozean-Insel) zurückgekehrt war. Der dortige Vogelfänger hatte auf die Rückseite unseres Zettels folgende Worte geschrieben: „Wenn Ihr (Nauruer) unseren Vögeln fürderhin nichts antut, werden wir auch die eurigen nicht mißhandeln. 14. Juni.“ Seit dem Abfluge vom Gerüste auf Nauru waren genau 18 Stunden verflossen. In dieser Zeit — miteinbegriffen die Rast auf Banaba — hatte der Vogel 160 Seemeilen zurückgelegt.

c) Fang des Fregattvogels.

Sind alle zum Fange des Vogels auf dem Fangplatz nötigen Maßnahmen getroffen und genügend Vögel gezähmt und dressiert, dann kann der offizielle Fregattvogelfang beginnen. Man sorgt dafür, daß bereits geraume Zeit vorher alles erledigt ist. Die besten Fangmonate sind August und September. Für den Tag des Losschlagens wartet man das Erscheinen der Sterne *Ramünimáda*, *Méderik*, *Tañiti* und *Enatabu* ab, da sie die Vorboten der Fregattvogelschwärme sind, die sich der Insel nähern. Steht kurz vor Sonnenaufgang der *Ramünimáda* genau über dem Horizont, dann strömen alle oben bezeichneten *amān āti* wie auf Kommando zum Fangplatz (*āti*) hin, die *amān mūijira* an der Spitze, alle ausgerüstet mit den zum Fange für die einzelnen Ämtchen nötigen Gegenständen. Die von überallher requirierten, gezähmten Lockvögel werden auf das Vogelgerüst gebracht, ein Teil wird befestigt am Flügel, ein anderer behält die Freiheit; während erstere die fremden Vögel auf das Gerüst als Vogelkolonie aufmerksam machen sollen, werden letztere die fremden Vögel herbeiholen. Weit draußen auf hoher See gesellen sie sich zu den fremden Vögeln, fischen mit und bei ihnen und bringen die Ahnungslosen immer näher. Hoch in den Lüften, dem bloßen Auge kaum sichtbar, schweben sie lange Zeit, beschreiben große Kurven, entfernen sich und kommen wieder. Nach und nach wagen sie sich immer näher heran. Um sie dreister zu machen, schleicht unter dem Gerüst ein Mann hin und her und stochert mit einer langen Stange unter den auf dem Gestell befestigten Vögeln herum, damit sie ängstlich krächzen und durch Flügelschlag ihre Anwesenheit zu erkennen geben. Auf diese Weise sollen sie den fremden Vögeln eine Kolonie vortäuschen. Die aufgeschreckten Lockvögel fliegen ab und es geht ein Kreisen in den Lüften los als wäre ein Uphold hinter ihnen her. Bald gehen sie hinaus und gleiten am Riff entlang, bald kommen sie in großem Bogen schräg herunter und brausen an den befestigten Vögeln vorbei; bald verschwinden sie ganz in der Ferne und kommen gruppenweise wieder. Vor dem Gerüst kniet der *amān kāñāñ* und wirft ihnen jedesmal beim Vorbeiflug einen Fisch zu, den

sie quer in den Schnabel nehmen und mit hinausgehen auf See, um gleich wieder zurückzukommen und einen neuen Bissen zu erhaschen. Die wilden Vögel haben das Treiben unten am Strande schon von weitem erspäht. Der Sache jedoch nicht trauend, bleiben sie in respektabler Entfernung und ziehen ihre Bahn in großer Höhe über dem Gestell. Erst nach und nach, durch die anderen Vögel ermutigt, kommen sie näher. Die Kreise werden immer kleiner, in kühnen Windungen schrauben sich die Wildlinge nieder, sausen selbst etlichemal am Gerüst vorbei, wo sie mit Krächzen und Flügelschlag begrüßt werden und verschwinden wieder in weiter Ferne auf hoher See. Die Lockvögel begleiten sie und machen einen neuen Versuch, sie herbeizulocken und ruhen nicht, bis es ihnen gelungen ist, wieder einen Dummen ins Garn zu locken. Immer emsiger gehen sie nun an die Arbeit, kommen zurück und ruhen auf dem Gerüst aus, fliegen wieder ab und bald schwirren 30 und mehr Vögel über und an dem Fangplatz vorbei. Der wilde Vogel mischt sich bald ins bunte Durcheinander und im blinden Eifer kommt er selbst tief herunter, um einen Bissen vom *amān kānān*, der unermüdlich Fische in die Höhe wirft, zu erhaschen. Während der ganzen Zeit liegen die *amān āti* alle in der Hütte und beobachten das Treiben der Vögel. Kein Wort wird mehr gewechselt. Der *amān mūjira* schleicht im geeigneten Augenblicke heraus vor das Gestell an den Strand und setzt sich auf die Knie, die Schleuder zum Wurf bereit. Unentwegt verfolgt er jede Bewegung des fremden Vogels und läßt ihn eine Zeitlang sich mit den anderen Vögeln herumtummeln. Nach und nach treten auch die *amān āti* auf den Plan. Behutsam schleichen sie, einer nach dem anderen, hinaus auf den Ufersand, zu beiden Seiten des Vogelgerüstes und legen sich mit ihren wurfbereiten Schleudern in den Sand. Der Standort des *amān mūjira* ist die Stelle, direkt vor dem *etqō*. Er hat das alleinige Vorrecht, nach dem Vogel zu schleudern und ihn herunterzuholen und erst wenn sein Geschoß versagt, treten die anderen *amān āti* in Tätigkeit. Auf dem Fangplatze selbst sitzt der Zauberer in der Hütte und bearbeitet seinen *ani*, um Erfolg zu erzielen; das Feuer lodert hell auf und verbreitet einen starken Geruch. Eine unbeschreibliche Spannung herrscht unter allen Vogelfängern. Auf den Knien liegend, hält der *amān mūjira* sein Wurfgeschoß (*qābio*), bestehend aus einem zirka 5 cm langen, birnenförmig geschliffenen Stück einer *Tridaena*-Schalenhälfte (in neuerer Zeit aus Kupfer, Messing, Walzahn, Eisen) und einer ungefähr 35 m langen, dünnen, äußerst sauber gearbeiteten Leine, hergestellt aus den Fasern der jungen, unreifen Kokosnuß. Schwebt der Vogel in erreichbarer Höhe, so läßt er den Schleuderstein einigemal um die rechte Hand kreisen, anfangs langsam, dann immer schneller und schneller, und wirft ihn dann dem vorbeihuschenden Vogel zu. Wie ein Lasso steigt der Schleuderstein pfeilschnell in die Luft, die lange Leine hinter sich herziehend. Das Ende der Leine wird mittels des Ringes, der aus Spulen kleiner Fregattvogelfedern hergestellt ist, am kleinen Finger der linken Hand zurückgehalten. Ein kurzer Ruck geht durch den Vogel; er überschlägt sich und verwickelt sich durch sein ängstliches Flattern mit den Flügeln selbst in der Leine. Der stolze Flieger ist gefangen und wird heruntergeholt. Während dieser aufregenden Augenblicke liegen alle *amān āti* auf den Knien und schwingen ihre Schleudern,

um, für den Fall, daß der *amān muijira* den Vogel fehle, gleich mit einzugreifen. In letzterem Falle schwirren gleich 20 bis 30 Schleudersteine in die Luft, ebenso viele steife Fäden stehen über dem Strand. Schwierig ist es für den Vogel, aus diesem Gehege herauszukommen. Die meisten kommen zur Strecke. Nur selten brauchen die *amān āti* als Reserven einzugreifen, da nur sehr selten ein Geschoß des *amān muijira* danebengeht. Man gibt besonders darauf acht, nicht den Körper des Vogels selbst mit dem Steine zu treffen und ihn so zu verwunden. Der Schleuderstein wird vielmehr unter den Flügeln hindurchgeleitet; durch einen Ruck mit der linken Hand springt der Stein zurück und der Vogel wickelt sich selbst ein und kann unbeschädigt heruntergeholt werden.

Ist es dem *amān muijira* gelungen, „den Vogel abzuschießen“, dann stürzen alle *amān āti* an den Ort, wo der Vogel herunterkommt, um ihn in Empfang zu nehmen. Wer ihn zuerst ergreift, ist Eigentümer desselben; er muß ihn aber auf dem Fangplatze lassen, bis die Fangzeit, die mehrere Wochen und Monate dauern kann, vorüber ist.

Hat *turob* den Vogel ergriffen, dann drückt er ihn, auf dem Riff, an Ort und Stelle auf den Boden und singt dabei:

Ēānarāibo, ēānarāibo
ēān it ta rōga
ēān it ta rōga, ēān,
eiĵ amān nag oŵyidu
M de, gēgēow m ge
ēān arāibo.

Er schreit, er schreit,
 er schreit, wenn er steigt,
 er schreit, wenn er steigt, er schreit,
 und schneidig kommt er herunter
 und fliegt dahin, weiter und weiter und immer
 er schreit. [weiter,

Nun gibt er dem Vogel einen Flügel frei, und ihn am anderen Flügel haltend, bringt er ihn an Land, auf den Fangplatz. Die Beschwörung spricht er als Willkommgruß *bāit ibibōgi* (aus Freude), denn sein Geist (*ātuwen*) ist angekommen. Vom Strande aus wird der Vogel in das *qāg in muijira* gebracht. Der alte *amān quāij itī* bindet dem Vogel, unter Lispeln von Beschwörungsformeln, eine *ēanakāba*-Leine um das Schultergelenk, zieht ihm eine Schwungfeder aus und kitzelt ihn auf der Fußsohle, damit er behende bleibe, später als Lockvogel tapfer hin- und herfliege und andere Vögel herbeilocke. Sodann bindet er ihm, mittels eines Streifens seines Lendenschurzes, den Schnabel fest zu, damit sich der Vogel, infolge der Aufregung beim Fange, nicht erbreche und setzt ihn auf das Gestell (*tōwan*) vor dem *qāg in muijira*. Er wird am Gestänge festgebunden, damit er nicht mehr entweiche. Alle Vogelfänger kehren schleunigst wieder in ihre Hütten zurück und legen sich auf die Lauer, ob wohl ein anderer Vogel sich zeige.

Wie mit diesem Vogel, verfährt man mit allen, die noch gefangen werden. Man trachtet, während einer Fangzeit 30 Vögel zu fangen; unter Umständen dauert es mehrere Monate bis diese Zahl erreicht ist, denn in manchen, besonders stürmischen Jahren, erscheint der Vogel seltener. Solange keine 30 Vögel gefangen sind, dürfen auch die *amān āti* den Fangplatz nicht verlassen, um zu ihren Familien zurückzukehren. Selbst für den Fall (früher wenigstens war es so), daß ein *amān āti* stirbt, verbleibt seine Leiche bei den Lebenden im *qāg in āti* und muß an Ort und Stelle in Verwesung übergehen: „*Nabūna*

ēāmān āti r ēō gona ēātow wāhāra ēāmān imā: Die *āmān āti* bringen es nicht übers Herz, ihre Toten zu verlassen.“ Manchmal kamen mehrere Todesfälle vor; ja die Sage erzählt, daß in der grauen Vorzeit einmal alle *āmān āti* freiwillig bei einem Fange in den Tod gingen. Um dies vor den Landsleuten draußen zu verheimlichen, wurden auf der Landseite die Pfosten des *ōāg in āti* herausgenommen und das Dach auf dieser Seite auf die Erde heruntergelassen. Nach der Seeseite hin blieb das Haus offen. (Siehe Sage *Iruwo mayen*: Nach mir ist's aus.)

Sitzen 30 Vögel gefangen (*on*, die Zahl ist voll) auf dem *tōwqān*, dann wird der Erfolg gleich durch Eilboten auf der ganzen Insel bekanntgegeben und alle Leute der Insel strömen zusammen zum gemeinschaftlichen Tanz als Schlußfeier der Fangzeit. Auch die Frauen kommen jetzt herbei und betreten selbst den Fangplatz. Alle *tabu's* fallen mit diesem Tage fort und die Vogelfänger kehren zu ihrer täglichen Beschäftigung, in ihre Familien zurück.

Früher wurden alle *tabu's* peinlich genau eingehalten und der Fregattvogelfang hatte immer etwas Geheimnisvolles an sich; heutzutage denkt der Eingeborne anders und setzt sich unbedenklich über jedes *tabu* hinweg. Deshalb findet der Fang auch nicht mehr auf so imposante Weise statt wie ehemals, auch werden Frauen am Fangplatz geduldet. In der Neuzeit huldigt man diesem Vogelsport besonders, um sich durch Wetten in Verbindung mit dem Fang Vorteile zu verschaffen. Ganze Distrikte arbeiten auf zwei Gerüsten gegeneinander. Eine jede Partei hält ein eigenes *elqō*. Die Partei, die zuerst die 30 Vögel gefangen hat, ist Siegerin und hat die Wette gewonnen, die unter Umständen sehr hoch sein kann für die dortigen Verhältnisse. In die Wetten setzt man Ländereien, Kanoes usw. und in allerneuester Zeit, da auch das englische Gold seinen Einzug gehalten, manchmal bis zu Beträgen von 1000 und mehr Mark in baren englischen Pfund, die gleich an Ort und Stelle zu entrichten sind.

d) Bedeutung des Fregattvogels auf Nauru.

Der Fregattvogel spielt auf Nauru eine wichtige Rolle als Geistervogel, Seelenvogel:

1. Bald ist es der Geist eines kürzlich verstorbenen Verwandten, der in dem Vogel wohnt. Stirbt ein Mitglied des *ēāmūt-* (Aal-) Stammes, der durch den Vogel gerne symbolisiert wird, dann wird, so erzählen die Stammesgenossen, am Horizonte eine pechschwarze Wolke auftauchen, das *aquōn imā*, Totenfahrzeug, auf dem die scheidende Seele ihren Weg ins Jenseits zurücklegen wird. Draußen auf hoher See wird ein schwerer Regen niederprasseln. Die auf Nauru befindlichen Vögel begleiten den Toten nach dem *aquōn imā*, in der Eigenschaft als Verwandte desselben. Die Vögel verschwinden für eine kurze Zeit im finsternen Horizont und kommen ganz durchnäßt wieder. Die Vögel haben auf See, gemeinsam mit der scheidenden Seele, ein letztes Bad genommen.

2. Bald ist der *iti* ein fremder Geist, der ankommt und ankündigt, daß demnächst einer aus der Aal-Sippe oder eine angesehene Persönlichkeit aus einer anderen Sippe sterben wird. Diese Boten erkennt man daran, daß sie

in solcher Höhe kreisen, in der er mit der Schleuder nicht erreicht werden kann und ungefangen sich wieder auf See zurückzieht auf Nimmerwiedersehen. Ein Geist hat diesen Fregattvogel als Meldereiter vorausgesandt, um die Leute zu warnen. Der Zauberer auf dem Fangplatze, der den Vogel genau beobachtet, erkennt ihn als solchen und läßt die traurige Nachricht sofort nach allen Richtungen verkünden.

3. Stirbt einer der *amān āfi* während der Fangzeit, dann erscheinen am Horizont die Fregattvögel in großen Schwärmen; es sind die Seelen der verstorbenen *amān āfi* aus vergangenen Jahren (bis ins vierte Geschlecht), die ankommen, um den jetzt Verstorbenen abzuholen und mit ihm auf den *aquōn imā* die Reise ins Jenseits zu machen.

4. Ein Fregattvogel zeigt sich überhaupt nicht im Bereiche der Insel Nauru, wenn er von seinen Geisterkollegen nicht speziell Auftrag hierfür erhalten hat.

5. Die Fregattvögel gelten auch bei dem Vogelfänger (*amān āfi*) während der Fangzeit als *oēiden* (Braut, Erwartete, Geliebte) und als *agan* (Gattin), besonders für Anhänger einer besseren Klasse. Bei dem *amān mūijira* ist diese Ehe mit dem *iti* unauflöslich; deshalb nimmt er keine Frau und geht als Junggeselle ins Grab. Eine Vielehe mit mehreren *iti* ist gestattet und in besseren Familien gerne gesehen. Es gilt als Bild von Wohlhabenheit. Als Bräute und Gattinnen sind die alten Vögel bevorzugt, die auch die besten Lockvögel sind. Junge Vögel unterscheiden sich von den alten durch das Gefieder, das 18 Stadien durchläuft, bis der Vogel *og* (fertig) ist. In allen Stadien trägt der Vogel einen anderen Namen. Im letzten Stadium, in dem der Vogel sein Gefieder definitiv behält, heißt er *torór*; er ist pechschwarz glänzend, der Hals ist kahl und mattblau, der Schnabel ebenfalls mattblau; im vorletzten Stadium heißt er *amuerér* und ist ebenfalls schon schwarz, Hals und Schnabel jedoch sind lilafarbig. *Torór* und *amuerér* sind deshalb als Bräute und Gattinnen die Gesuchtesten. Deshalb schmücken sich die Vogelfänger, um ihren Bräuten zu gefallen und sie beim Fange anzulocken. Aus diesem Grunde verzichten sie auch während der Fangzeit auf den Verkehr mit ihren Frauen. Um der Versuchung nicht zu unterliegen, schicken sie ihre eigenen Frauen für die ganze Dauer der Fangzeit in die Einsamkeit, *ēōrōt* (Umzäunung) genannt; erst nach Schluß der Fangzeit kommen sie wieder zusammen.

Große Freude herrscht jedesmal, wenn ein schönes, starkes Exemplar eines *torór* oder *amuerér* gefangen wird. Hat *turob* einen *torór* gefangen, dann bringt er an seinem rechten Oberarm einen großen schwarzen Fleck aus Ölfarbe an, fängt er einen *amuerér*, dann zieht er mit derselben Farbe einen breiten Strich quer über den linken Oberarm. Fängt er bei einem Fang kurz nacheinander einen *torór* und einen *amuerér*, dann heißt es: *itida* und er bringt Punkt und Querstrich entsprechend an den Schultern an, d. i. schwarzen Fleck an der rechten Schulter, schwarzen Querstreifen an der linken Schulter. Er hat nun zwei Bräute auf einmal erhalten und sich entsprechend geschmückt wie für den Tanz.

6. Der Fregattvogel ist Häuptlingsvogel *katexochen*. Als der beste, dort bekannte Flieger, mit seinem stattlichen Äußern, seiner stolzen Haltung, seinem scharfen, kühnen Blicke, steht er bei den Eingebornen an der Spitze der Vogel-

welt und ist das Sinnbild der Häuptlingsschaft, der Kühnheit und der Unbesiegbarkeit. Nur Häuptlinge können das Recht beanspruchen, den Vogel zu halten und einen Fang zu veranlassen. Die Freien (*emaneñamā*) dürfen den Vogel einzeln zu Hause halten und zähmen, er bleibt aber Eigentum des Häuptlings. Auch kann den *emaneñamā* gestattet werden, Vogelfänge in kleinem Maßstabe zu veranstalten. Die *itiō* (Besitzlose) sind immer von der Vogelhaltung und dessen Zählung sowohl als von der Beteiligung am Fange ausgeschlossen.

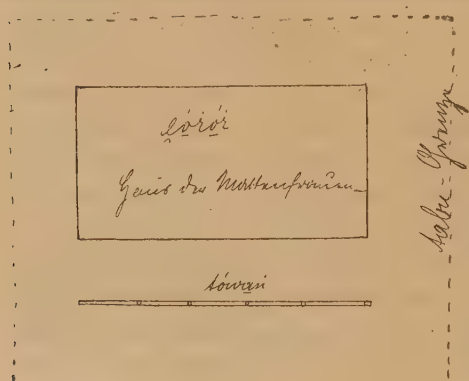
Aus diesen Erwägungen über die Bedeutung des Fregattvogels verstehen wir nun, weshalb ein solch großzügiger Apparat in Bewegung gesetzt und die ganze Insel förmlich auf die Beine gebracht wird, wenn ein Häuptling einen Vogelfang ansagt.

Heutzutage hat der Fang so ungefähr alles von seiner früheren Poesie eingebüßt. Von der amerikanisch-wesleyanischen Mission wurde er als unverzeihliche Sünde, die mit Ausstoßen aus der Kirchengemeinschaft bestraft wurde, mit unerbittlicher Strenge verfolgt. Da die Eingebornen jedoch heutzutage mit Aberglauben und Geisterspuk gründlich aufgeräumt haben und das Spiel nur mehr als reinen Sport betreiben, hat ein solches Verbot keinen Sinn; auch setzt sich jeder Nauruer unbedenklich darüber hinweg.

(Über das Verschwinden der Vögel von Nauru und ihre Rückkehr nach Nauru siehe Sagen: *Menūije*, *Ebāni*, *Iruwomāgen*.)

e) *Eōrōr* (Umzäunung für die Frauen).

Als Gegenstück zum Fregattvogelfang veranstalten die Frauen der Vogelfänger (*amān āti*) während der Fangzeit das *eōrōr*. An demselben Tage, an dem die Männer zum Fange sich auf den Fangplatz zurückziehen, begeben sich auch ihre Frauen in die Einsamkeit. Eine geräumige, abseits gelegene



Hütte, die sonst von allen Seiten offen steht, wird ringsum dicht mit *edēnna* (Kokosblattmatten) oder eng aneinander gereihten, aufrechtstehenden, grünen Kokosblättern (*ebāni*) verschlossen. Eine seitliche Öffnung zum Aus- und Eingang wird mit einer großen Matte behangen. Dieses Haus heißt *qāg in āni*, im Gegensatz zum *qāg in āti* der Männer und ist wie letzteres streng *tabu*. Mit großen Bündeln dürre, sortierter Pandanusblätter (*ren epō*) unter dem Arme

ziehen die Frauen ein. Sie nehmen auch ein am oberen Rande mit *ikibūr* (Pilgrimsmuschel) verziertes Körbchen mit, in dem sie ihre Gerätschaften zum Mattenflechten aufbewahren, insbesondere eine Anzahl getrockneter Schwanzflossen vom fliegenden Fisch zum Spleißen der Pandanusblätter zu Mattenstreifen. Diese Flossen heißen nun die ganze Zeit hindurch *gābio* (Schleuderstein); das Flechten der Matten heißt *jid* (schleudern), die angefertigten Matten *iti* (Fregattvogel) und die Frauen nennen sich Vogelfängerinnen. Eine jede fertiggestellte Matte stellt einen neu eingefangenen Fregattvogel vor.

Im Hause leben die Frauen zusammen und meiden jeden Verkehr mit der Außenwelt. Die ersten drei Tage hindurch herrscht vollständiges Stillschweigen. Man benützt diese drei Tage zum Vorbereiten des Rohmaterials für das Mattenflechten: Abtrennen des dornigen Randes vom Blatte, Austrennen der dornigen Blattrippe, Glätten der Blätter an einem, in den Boden eingerammten, glatten Pfahl, Aufrollen der Blätter zu großen Rollen, um dem Blatte die Glätte zu erhalten, Klopfen mit einem hölzernen Schlegel (*téwuiw*) usw. Das Rauchen ist in diesen Tagen streng verboten. Auch beobachtet man das *eō kōr in jéij* wie nach der Geburt eines Häuptlingskindes, d. h. sie frühstücken nicht vor etwa 9 Uhr vormittags (wie es auch die *aman āti* während der Fangzeit tun).

Männer und am *goror* nicht teilnehmende Frauen dürfen sich dem Hause nicht nähern. Wagt sich dennoch einmal ein Unvorsichtiger zu weit vor, dann springt die ganze Weiberschar wie eine losgelassene Meute auf den Ärmsten zu, umstellt ihn, damit er nicht mehr entrinne und macht ihm den Standpunkt klar nach Weibermanier. Ohne Strafe kommt er nicht weg. Sie besteht darin, daß er ein von den Frauen bestimmtes Quantum gewisser, ebenfalls von den Frauen bezeichneter Nahrungsmittel herbeischaffen muß. Um der Sache mehr Nachdruck zu verleihen, bringen sie ihn auf den öffentlichen Weg und begleiten ihn noch eine Strecke, indem sie öffentlich seinen Abstecher bei ihnen bekanntgeben. Der arme Kerl muß die Schande tragen und darf kein Wort der Widerrede geben, so ist es eben Landessitte. Frauen, die in die Nähe kommen, werden nicht auf eine solch handgreifliche Weise bestraft; sie kommen jedoch nie ohne strengen Verweis davon, besonders wenn sie noch jünger sind und gerade in jenen Tagen menstruieren. Eine Berührung mit einer solchen würde die Mattenflechterin schlapp machen, träge, trübsinnig und ungeschickt, so daß sie keine schönen Matten im *goror* zustande brächte.

Am Nachmittag des dritten Tages (gegen 3 Uhr) hebt in der Hütte ein allgemeines, weithin schallendes Geschrei an, *óbor* genannt. Das allgemeine Stillschweigen hat nun aufgehört. Weithin dröhnt das Hämmern mit den Mattenschlägeln (*téwuiw*). Das taktmäßige Hämmern muß mit Gesang begleitet werden. Die Veranstalterin des *goror* (die *ānimen mūijira* = Schleudermeisterin) stimmt an und alle anderen setzen ein. Der Gesang der *Egurita* ist folgender:

*Kaden o kaden okatūradow ma bu āna
ōkipeōmepeōm a maege ma kamarar, a
maey aenemen aetaeō āda m āū naña m
āū naña āda m āū naña nota ōgōkō wātī
eōn ibiney anōūnar eana majūr eidit einiōn
me mae ramaram earawuij oh!*

Nicht zu übersetzen.

Die fertiggeklopften Blätter werden zu großen Rädern aufgerollt und beiseite gelegt, die Abfallstreifen zu Büscheln zusammengebunden zum Verbrennen. Zu diesem Zwecke wird abends im Dunkeln am Strande ein Feuer angezündet. Es ist *ebūgāga (tabu)* und niemand außer den Mattenfrauen darf sich ihm nähern. Nach eingetretener Dunkelheit nehmen einige Frauen die Abfallstreifen, gehen im Gänsemarsch zum Feuer an den Strand hinunter, stellen sich auf der Seeseite des Feuers auf und rufen, sich landeinwärts wendend, den zurückgebliebenen Frauen zu:

Aburekq, Aburekq o gaidu.

Ihr von *Aburekq*, von *Aburekq*, kommt herunter!

Die noch im *gôrôr* zurückgebliebenen Frauen nehmen ebenfalls ihr Körbchen mit den Abfallstreifen, kommen an den Strand und singen dabei:

*Gáidu, gáidu, wo nûm kanéda bu ôrren
qni Nigonigo natiriwáyway bo roga qa na-
uwe Tenánigo roga buéat Aburekq.*

Komme herunter, komme herunter, und schau in die Höhe, denn jetzt ist *Nigonigo qni*¹, und wird Unheil anrichten; gehe du hinauf (ins Mattenhaus) *Tenánigo*, gehe hinauf nach *Aburekq*.

Beim Feuer angekommen, umstehen sie es mit ihren Körbchen und singen:

*Eijit eijen amaro eiten abu —, min
oeiten aranam, wo mañañ w oñow e inno
ôrren eabubum ôñ emaga.*

Er² ist es, er ist es, mein Bräutigam in der Nacht, mein Bräutigam bei Tage, du härmst dich ab, da du dort hinübergehst auf See, wo es gruselig ist.

Während des Gesanges ziehen sie einen Abfallstreifen nach dem anderen aus dem Körbchen und werfen ihn ins Feuer und zählen dabei: eins, zwei, drei usw. bis es dreißig sind. Jedesmal, wenn der Streifen in Flammen aufgeht, rufen sie laut zweimal nacheinander:

E tûk reirey, e tûk reirey eoyen?

Noch einen dazu, noch einen dazu, seid ihr fertig? (Mit den Streifen.)

*A magetow enna ma ûm keramen, o
baoteda, obaoteda, a barabarat o baoeda.*

Jetzt sind wir fertig und können lustig sein; fertig, fertig, jetzt ist's wohl fertig.

Bei den letzten Worten greifen sie mit vollen Händen in das Körbchen und streuen den ganzen Rest der Abfallstreifen hurtig ins Feuer.

Männer und Frauen aus der Nachbarschaft stehen abseits und schauen dem Treiben zu, kommen jedoch nicht in die Nähe. Die Mattenfrauen begeben sich nun wieder in das *gôrôr* zurück und legen sich schlafen. Am folgenden Morgen beginnt das Mattenflechten. Bei Tage wird ununterbrochen gearbeitet; Schlafen ist strengstens untersagt. Nickt dennoch eine Frau bei der Arbeit ein und fällt sie sogar in Schlaf, dann wird sie in aller Stille von den anderen aufgehoben, an den Strand getragen und schlafend ins Wasser geworfen. Diese plötzliche Abkühlung bringt ihr die Lebensgeister und die Frische bei der Arbeit wieder. Zu sich gekommen, läuft sie schleunigst ins Mattenhaus, wo sie die Matte, über der sie eingeschlafen ist, über ihrem Platze am Dachbalken aufgehängt vorfindet. Unter allgemeinem Gelächter nimmt sie die unterbrochene Arbeit wieder auf.

Hat die *qanimen mûijira* ihre erste Matte fertiggestellt, dann heben alle an und singen:

*Ama gôrûrô tuw qna ijuwet on iju-
wetát bu gága oh!*

Schnell, schnell, seht den Vogelschwarm!
Einen Schwarm, viele Schwärme! Lauter
gága oh.

gerade wie es die Männer tun, wenn der *amân mûijira* einen Fregattvogel heruntergeholt hat.

¹ Im *gôrôr* der Frauen.

² Der Fregattvogel.

Haben alle Frauen je eine Matte fertiggestellt, dann ziehen sie im Gänsemarsch an den Strand, um die Matten mit Seewasser zu benetzen, zur Bleiche. Bei Ebbe stehen sie auf dem Riff im Wasser bis zu den Fußknöcheln, tauchen die Matten ein (*ōeag*), schwenken sie in der Luft nach links und rechts und singen dabei:

Amijāva m ota aḡauwān iako arat eōn
pa eowaeowa aḡat tīden adad itī ion.

B eowaeda m ijōa m ota pudūeow Nicht zu übersetzen.
irārōm ūko araḡ gōgōrōrda eijan eidowo-
piow ēaw ion, ēpia ion.

Diese Szene spielt sich ab in aller Frühe vor Sonnenaufgang. Danach begeben sich die Frauen wieder ins Mattenhaus zurück. Eine jede bringt an ihrer Matte die eigenen *itīra* an. Hat die *ānimen mūijira* eine Matte mit all den dazu gehörigen Verzierungen fertiggestellt, dann stellt sie sich damit vor den Eingang des Mattenhauses und singt:

Ānemen iḡwit aran apoeo
ama gajdu ma kanēda ānelidō etidō o pone
eaw!

akararoe abion eō rōūdu

p oeowuw iaran
p oeowuw animōm
a nūm ōwoḡ iaran
titto ōren iwuidaeow
ūren ānabaḡa bu ēāda.

Frauen, landeinwärts zeigt sich ein Schwarm!
Kommt herunter und schaut, wie er dahin,
dahinzieht; der Himmel ist verdunkelt.
Er weicht der Schleuder aus und kommt
nicht herüber;
er kreist über den Bäumen,
er kreist über deinem Gehöft,
ich will ihn treffen, wenn er kommt;
allein er zieht weiter und immer weiter;
soeben ändert er den Kurs und streicht herum,
hinaus auf die hohe See.

Nun bindet sie eine Kokosfaserschnur an die Matte und geht um das Haus, die Matte auf der Erde hinter sich herschleifend. So zieht der *amān mūijira* seinen gefangenen Vogel heran und bringt ihn ins *ōḡ ni mūijira*. Auch die *ānimen mūijira* hat soeben einen Fregattvogel (die Matte) gefangen. Wieder am Eingange des Hauses angekommen, legt sie die Matte auf das *tōwāḡ*, besteckt sie am Rande mit Fregattvogelfedern und fährt singend fort:

O gōr eūno ōren ānowuiduo m o gōr
euno ōren etet ōḡro m ōgōbōḡnebōḡ. eadu
me ine nāuwe muid wāti.

Er zog hinaus zur Ebbezeit und zog hinaus
bis an den Horizont, dreist kommt er herüber
bis hieher, wo ihn die Leine der Schleuder
erreichte.

Gegen Abend tritt sie nochmals zum *tōwāḡ* hin und spricht:

An obōe an obōeow
an obo, nōnehōnedu
me ine eat tḡō

reiden bḡō
towen bḡō
reiden āḡō
towen āḡō
āḡō nūne

ōḡow inno buēen Tebaewōḡniōḡ, oeoeal
ḡwḡwena ma tōuwan,
nea e nāeowen aḡ tī bue rāmaram.

Er schweifte umher und schweifte fort,
er schweifte umher; sein Schrei drang herüber
und nun sitzt er auf meinem Gerüst.
(Durch die) Geschicklichkeit meiner Hände,
das Werk meiner Hände,
Geschicklichkeit meiner Stimme,
Werk meiner Stimme.

Das sind meine Worte.

Er ging hinüber ins Heim des *Tabaewōḡniōḡ*,
schüttelt das Gefieder, so ist er's gewohnt.
Nun setze ich ihn hin; meinen Vogel, er ist
prächtigt.

Nach ihr wiederholen alle Frauen dasselbe, wenn sie eine Matte fertiggestellt haben; eine jede hat jedoch ihren eigenen Gesang, wie sie auch eigene *irira* hat. Die Mattenflechterei geht nun weiter, wochen-, ja unter Umständen monatelang. Häufen sich die Abfälle der Pandanusstreifen, so daß sie störend wirken, dann bringt man sie wieder an den Strand und verbrennt sie nach geschildertem Ritus. Auch einzeln dürfen die Frauen an den Strand gehen, um ihre Sachen zu verbrennen.

Um die Frauen bei guter Laune zu erhalten, bringt man ihnen von Zeit zu Zeit bessere, ausgesuchtere Nahrungsmittel (*karōēōedu iēij*). Die Person bleibt auf bestimmte Entfernung vom Mattenhouse stehen, legt die Nahrungsmittel auf die Erde nieder und entfernt sich stillschweigend. Mit Gesang und Jubelgeschrei wird sie jedesmal empfangen.

Eine jede fertiggestellte Matte wird auf das *tōwān* vor dem Hause gelegt unter Hersagen von Beschwörungsformeln, ebenso wie jeder gefangene Vogel auf dem Fangplatz verbleibt und auf das *tōwān* vor dem Hause des *amān mūijira* gesetzt wird. Allmählich entsteht ein ganzer Berg von Matten in allen möglichen Mustern und Größen.

Bleiben durch Zufall einmal die Nahrungsmittel aus, so daß der Hunger die Frauen plagt, dann gehen sie in geschlossenen Trupps auf Nahrungssuche aus. Eine Frau geht voran und trägt eine reichverzierte Matte, mit der sie in einem fort um sich schlägt, gleichsam als wollte sie sich wehren. Die Matte soll den Vogel vorstellen, wie er, vom Schleuderstein getroffen, aufgeregt mit den Flügeln schlägt, um sich zu befreien. Die folgenden Frauen sind hinter ihr her und tun, als wollten sie ihr die Matte entreißen. Sie ahmen die Männer nach, die, wenn sie den Vogel heruntergeholt, auf ihn losstürzen, um ihn zu ergreifen. Auf dem ganzen Weg legen die Eingebornen Nahrungsmittel an dem Wege nieder, an dem die Frauen vorbeikommen.

Ein anderesmal ziehen sie aus mit einem großen Netze, welches von zwei Frauen vorausgetragen wird. Alle anderen gehen singend hinterdrein. Bei der Runde in den umliegenden Gehöften legen die Leute Nahrungsmittel ins Netz: Hier stellen die Frauen die Fregattvögel dar, die auf Nahrungssuche sind. Sind die Frauen gut verproviantiert, dann sind die Fregattvögel „gesättigt“. Man kehrt ins Mattenhaus zurück und arbeitet an den angefangenen Matten weiter. Ein drittesmal begeben sie sich zu einem jungen Kokosbaum in bestem, tragfähigem Alter. Eine jede Frau trägt in der Hand einen kurzen *eēebqā* (gestreifter Hibiscusstab), an welchen sie einige Streifen der Mattenabfälle gebunden. Sie umstehen im Kreise den Baum und singen in einem fort. Der erste beste Mann, der sich blicken läßt, muß auf den Baum steigen und an einem Taue ganze, unversehrte Kokostrauen behutsam zur Erde niederlassen. Diese Nüsse sind *nīmet iīi*, das Getränk für die Fregattvögel (hier die Frauen). Diese ziehen sich mit den Trauben ins Mattenhaus zurück und arbeiten wieder weiter. So machen sie regelmäßig von Zeit zu Zeit einen Abstecher bis die Zeit des *gōrōr* um und die Arbeit erledigt ist.

Eine jede Frau muß vorschriftsmäßig 30 Vögel fangen, d. h. 30 Matten herstellen, eine ungeheure Arbeit.

Sind die Matten alle fertig, dann breitet man sie auf einem sehr langen *tówari* vor dem Mattenhouse aus zur Schau. Von nah und fern kommen die Landsleute herbei, um die neuen Matten in Augenschein zu nehmen. Manche bringen einen *áni* (Zauber) mit, um einige der Matten, die ihnen besonders gefallen, zu bezaubern. Dafür dürfen sie sich dann eine Matte nach Belieben aussuchen und mit nach Hause nehmen.

Während die Fremden kommen und gehen, sitzen die Mattenfrauen in ihrer nun geöffneten Hütte und beobachten das Treiben um sie her; sie merken sich besonders, welche der Matten am meisten Beifall finden. An einem bestimmten Tage erscheinen dann auch die Angehörigen der Mattenfrauen und nehmen die von den Besuchern übrig gelassenen Matten mit nach Hause. Alle *tabu's* fallen fort und die Frauen nehmen zum Abschied, bevor sie auseinandergehen, Aufstellung zum Tanz. Der Inhalt des Textes ist folgender: „Vor langer, langer Zeit wurde einer Anzahl von Männern im Kampfe der Kopf abgeschlagen. Das Blut der Gefallenen bildete einen Strom mit tiefem Beet im Ufersande am Meeresstrand, wohin die Leichen der Gefallenen vom Strudel getragen wurden. Am Strande wandte sich der Blutstrom nach Westen bis *Ionin* und führte die Leichen mit. Dann ergoß er sich ins Meer und nahm die Toten mit hinaus, wo sie in den Wellen spurlos verschwanden.“ So waren die *iti* (die Toten) fortgeführt auf See und von Nauru gewichen. Das ist auch das Ende des *éoror*. Die Matten (Vögel) verschwinden in den einzelnen Familien auf der ganzen Insel.

Nach diesem Tanze gehen alle Frauen, von den Ihrigen begleitet, in gehobener Stimmung wieder nach Hause.

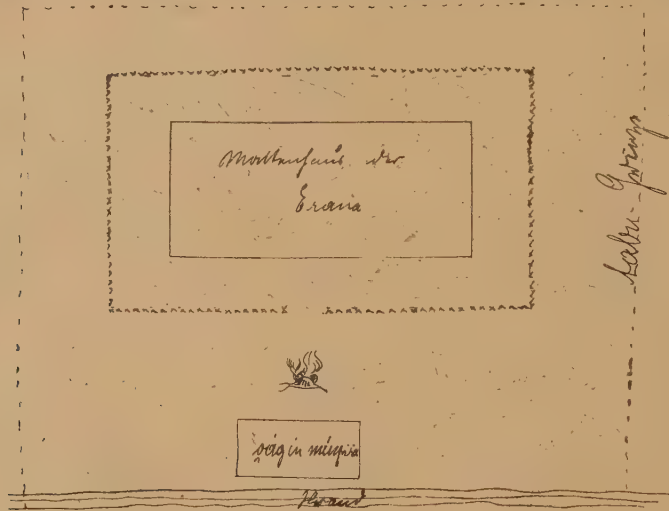
Das *éoror* wird nur von denjenigen Frauen veranstaltet, deren Männer am Vogelfang teilnehmen und deshalb die Frauen meiden müssen. Damit letztere nicht auf Abwege geraten (*nie-nio* = bummeln, umherstrolchen), lassen sie sich durch *tabu* ebenfalls binden. Das *tabu* der Männer und der Frauen beginnt an demselben Tage, kann aber an verschiedenen Tagen aufhören, je nach dem Erfolge der Männer beim Vogelfang.

Außer der Fangzeit der Fregattvögel kann das *éoror* in einigen Familien noch veranstaltet werden für die Zeit des *kéid in era* (Erwarten des Blutes = Pubertät) beim Häuptlingsmädchen, um bei den Feierlichkeiten Matten in genügender Anzahl in Bereitschaft zu haben. Auch einige *emaneñamq* veranstalten bisweilen das *éoror*, da es von alters her als *irira* in der Familie gilt. Wieder andere besitzen ein *éoror*, das an keine bestimmte Zeit gebunden ist und mit keinem Ereignis in Verbindung gebracht zu werden braucht. Solche veranstalten ihr *éoror* bloß um in der heranwachsenden Jugend den Ritus immer wieder aufzufrischen und zu erhalten. Ein solches *éoror* ist z. B. das der *Éraña*.

f) *Éoror* (Eigentum der *Éraña*).

Für das *éoror* umgibt die *Éraña* ihr Wohnhaus mit einem Zaun aus Kokosblattmatten, die mittels senkrechtstehender und querlaufender Pfähle aus Hibiscus aufrecht erhalten werden. An dem oberen Außenrande dieses Zaunes werden ringsum trockene Kokosnüsse befestigt. Der Zaun umgibt das Haus auf zirka 1 m Abstand.

Etwas *pago* (seewärts) davon errichtet man eine kleine provisorische Hütte, an der Familienschmuck der *Éraña* angebracht wird; die Pfosten und die Längshölzer sind *eëboñ*, die man mit *q̄q̄* umwickelt hat. In diesem Häuschen brennt das *eq̄ ni kábo* (das wohlriechenden Rauch erzeugende Feuer), das mit trockenen Kokosnußfasern gespeist wird. Das eingelegte *tékarq̄* (Harz, das am Strande gefunden wird) gibt dem Rauch einen besonders starken Geruch. Die *q̄nimen múijira* (hier die *Éraña*) allein bedient das Feuer. Über der Schulter trägt sie ein *márret tako* (am unteren Rande nicht glatt und gleichmäßig abgeschnittener Lendenschurz, den die Häuptlingskinder tragen, wenn sie zur Mast interniert sind); sie hat eigenes Essen (*añan ban*), auf dem ein strenges *tabu* ruht. Die Essenszeit dauert von Mittag bis Sonnenuntergang (6 Uhr abends), d. h. so lange die *q̄nimen múijira* sich nicht in *q̄ág ni múijira*



aufhält. Auch die Mattenflechterinnen im Wohnhause halten sich an diese Vorschrift. Hai und sämtliche anderen Fische sind der *q̄nimen múijira* verboten. Des Morgens vor Sonnenaufgang bezieht sie das *q̄ág ni múijira* und verläßt es erst wieder am Mittag. Zu dieser Tageszeit kommt ein Mann in die Nähe, stellt sich auf gewisser Entfernung *poe* (landwärts) vom Platze auf und *gómeij* (flötet mit der Nase) dreimal nacheinander die *iti* herbei (die *q̄nimen múijira*). Sogleich erhebt sich eine Frau im großen Mattenhouse, nimmt einen schwarz und weiß quergestreiften Stock (*eëeban*) in die Hand, stellt sich zwischen den Zaun, der das Haus umgibt und das *q̄ág ni múijira*, schwingt das *eëeban* mit der Rechten und ruft dreimal nacheinander die *q̄nimen múijira*:

Aū ti oh! aū ti oh!

Ira mújn am q̄ága!

Maqwodo q̄q̄q̄an.

Fregattvogel, Fregattvogel, oh!

Dein Lockvogel klappert mit dem Schnabel!

Die Sonne wendet sich zurück (geht über den Zenit).

Da erscheint die *q̄nimen múijira* und begibt sich zu den anderen Frauen ins Haus. Vorher reibt sie jedoch die *ekañāña* (schwarze Ölflecken) von der Stirne und den Wangen. Nun beginnt die Mahlzeit. Alle Frauen essen zusammen; nur die *q̄nimen múijira* sitzt abseits und ißt für sich allein. Auf

diese Weise wird jeden Mittag, so lange das *górór* dauert, die Mahlzeit eingeleitet.

In *górór* werden ununterbrochen Matten geflochten; auch die *qanimen múijira* flicht die ihrigen, wenn sie nicht von Amts wegen im *qág ni múijira* zurückgehalten ist, denn dort darf sie sich nur mit dem Feuer beschäftigen.

Hat die *qanimen múijira* drei Matten fertiggestellt, dann hört ihr *tabu* als *qanimen múijira* auf und sie begibt sich ins große Haus zu den Frauen, um bei ihnen zu bleiben. Das *q ni kábo* wird ins große Haus gebracht und glüht Tag und Nacht ununterbrochen weiter.

Ein naher Verwandter der *qanimen múijira* fischt für die Mattenfrauen; von den gefangenen Fischen darf er bei der Heimfahrt oder auf See, wie es sonst üblich, niemanden etwas abgeben; auch sein Kanoe, mit dem der Fang stattfindet, ist für die ganze Zeit *ebügága (tabu)* und darf für anderweitige Fänge nicht auf See gebracht werden. Die *qanimen múijira* zählt die Tage. Am Morgen des 15. Tages kommen Leute von allen Richtungen (meist sind es Verwandte) und bringen Nahrungsmittel herbei, sie legen alles in der Nähe nieder und entfernen sich wieder in aller Stille. Eine Frau aus dem Mattenhaus holt das Essen hinein und man hält reichliche Mahlzeit.

Um die Leute zu veranlassen, noch mehr Nahrungsmittel herbeizuschaffen, machen sie gelegentlich einen Abstecher in die Nachbarschaft: „Die Vögel gehen auf Nahrungssuche aus.“ Die Frauen schmücken sich wie zum Tanz. Um die Schulter legen sie ein *márret táko*; am Unterarm werden *éna* (Korallen) befestigt, *ikibūr* (Pilgrimsmuschel), *múin áimer* (Áimer-[Hai]-Zähne), *aéimon* (Kettchen mit abwechselnd weißen und schwarzen Scheibchen aus *tridacna* respektive Kokossschale), je nach dem *iríra* einer jeden einzelnen Frau. Stücke genannter Gegenstände bringen sie am Zeigefinger an, denn die Hände, die die Matten flechten (= *jid ifi* Vogel anschleudern), sind ebenfalls *ebügága*. Sie teilen sich jedesmal in drei verschiedene Gruppen; eine jede nimmt eine für diesen Zweck bestimmte Matte der *qanimen múijira* mit. Die Matte der ersten Gruppe heißt *Énwon*. Heimlich bringt man sie, zusammengerollt unter den Arm gepreßt, in das Haus eines Verwandten. Man nähert sich der Hinterseite des Hauses, löst am Dachbalken heimlich eine Kokosmatte und schiebt die Matte unbemerkt ins Haus hinein, wo sie auf das *ekqb* desselben zu liegen kommt. Heimlich, wie sie gekommen, entfernen sie sich wieder. Die Insassen des fremden Hauses haben bald die angekommene Matte entdeckt und den Zweck des Manövers erkannt. Reichlich schaffen sie Lebensmittel herbei, um die „*ifi* zu füttern“; auch die Matte bringen sie wieder mit zurück, damit sie für ähnliche Zwecke nochmals Verwendung finden kann. — Eine zweite Gruppe macht während derselben Zeit einen heimlichen Besuch bei einer anderen Familie und steckt auch ihr eine Matte unters Dach, um sich wieder heimlich zu entfernen. Diese zweite Matte heißt *temánedq*. — So ist auch eine dritte für den nämlichen Zweck unterwegs mit der dritten Matte der *qanimen múijira*, *togomýdēre* genannt. Auf diese Weise werden die Frauen immer für mehrere Tage mit Proviant versorgt.

Diese drei Matten sollen die hungrigen Vögel vorstellen, die nach Nahrung suchen. Da nur der *amqn múijira* das Recht hat, einen Vogel an-

zuschleudern, so steht auch nur der *animen müijira* das Recht zu, diese Matten zu flechten. Es sind dieselben, die sie fertigstellt, so lange sie beim *q in kábo* ist. Nach Verlegen des Feuers ins große Haus haben die Matten, die sie noch weiter anfertigt, vor denen der anderen keinen Vorzug.

Eine jede Frau stellt 30 Matten her, die öffentlich zur Besichtigung ausgehängt werden; sie werden jedoch bei dem *górór* der *Éraña* nicht entäußert, sondern eine jede Frau nimmt ihre Matten mit nach Hause. Bevor man auseinandergeht, veranstaltet man einen Zug um die Insel. Ein allgemeines *kátaro* (Essen) beschließt das *górór*.

Das *górór* der *Éraña* heißt *Babáijebuif* und kann zu jeder Zeit, je nach Gutdünken der Eigentümerin, veranstaltet werden.

Die *Éraña* erbt das *górór* von ihrer Mutter *Edagárawa*; diese von ihrer Mutter *Ebuméter* und diese wieder von ihrer Mutter *Tereibóbue*; es besteht also in der Familie bestimmt schon während vier Generationen, ein Zeichen, daß es schon alt und daß die Maßnahmen anlässlich des Fregattvogelfanges auf Nauru bodenständig geworden sind und Heimatsrecht erworben haben.

2. Fang des *digidüba*: *Strepsilas* (Regenpfeifer).

Zum Fange des *digidüba* errichtet man am Strande ein primitiv gebautes Hüttchen mit flachem Dache aus lose übereinandergelegten grünen Kokosblättern. Auch die Seitenwände bestehen aus senkrecht in den Sand gedrückten und mittels Längshölzchen an den Hauspfosten befestigten Kokosblättern. In diese Hütte stellt man Vogelkörbe mit bereits gezähmten Vögeln.

Kurz vor Sonnenaufgang werden auf etwa 1 m Abstand von der Hütte nach der Seeseite hin die Fangschlingen (*itéma*) in den Sand gelegt. Die Schlingen sind auf eine sehr dünne, etwa 2 m lange Schnur gereiht und bestehen aus zwirnfainen Hibiscusbaststreifen. An beiden Enden der Schlingenschnur ist je ein Stein befestigt, der dem gefangenen Vogel das Entrinnen



erschweren oder unmöglich machen soll. Steine und Schnur werden ganz in den Sand eingegraben. Darüber wird der Sand glattgestrichen, um beim äußerst scheuen Vogel keinen Verdacht zu erregen. Nur die eigentlichen Schlingen ragen aus dem Sande hervor. Zu jeder einzelnen Schlinge bahnt man im Sande eine kleine Furche als *médenat digidüba* (Weg des *digidüba*).

Manche legen mehrere Schlingen zugleich; besonders gute Erfolge sollen erzielt werden, wenn sie im Viereck liegen. Ist nur eine Schlingenreihe gelegt, dann streut man das Futter zum Anködern, junge Kokosnuß (*awáwa*) oder Krabben (*eädöm*) vor den Schlingen entlang; beim Schlingenviereck jedoch liegt der Köder in der Mitte, so daß der sehr behend dahinhuschende Vogel über die Schlingen hinweglaufen muß, um zum Futter zu kommen. Neben den Schlingen sitzt ein am Fuße festgelegter, zahmer *digidüba*, der in einem fort, infolge der langen Dressur, durch starke Pfiffe fremde Vögel herbeilockt und recht eindringlich und laut ruft, wenn er einen fremden Vogel

wittert. Durch den zahmen Vogel ermutigt, kommt der scheue Wildling allmählich näher und schließt mit dem Zahmen Freundschaft. Man läßt beide Vögel eine Zeitlang ruhig gewähren. In der Nähe, unter dichtem Gestrüpp verborgen, liegt der Vogelfänger auf der Lauer. Sieht er den fremden Vogel im Bereiche der Schlingen, dann schleicht er sehr behutsam in einer gewissen Entfernung vom Fangplatz an den Strand hinunter, meidet aber jedes auffällige Geräusch oder jede bruske Bewegung. Der scheue Vogel hat ihn bald gewittert und in raschem Laufe zieht er sich wieder zurück. Dabei läuft er in der Regel mit einem Beine in die Schlinge und bleibt hängen. Gleich läuft der Vogelfänger hin und bringt ihn zu den Leuten hinüber, die im Dickicht des Strandes auf ihn warten, um zu erfahren, in welchem Stadium der Entwicklung der neue Ankömmling sich befinde. Ist das sonst braun mit weiß melierte Gefieder glänzend rötlich, dann heißt der Vogel *teituberáwuin paráinedu*; ist er ganz mattrot, dann heißt er nur *teparainedu*; dieses Exemplar ist alt und sehr geschätzt. Trägt der Vogel aschgraue Farbe auf dunklerem Untergrund dann heißt er *téinogirer*, beinahe wie ein *akirer* (Schnepfenart).

Erst bringt man den frisch gefangenen, sehr scheuen Vogel in einen Bauer aus trockenem Kokosblatt. Der Bauer ist sehr dicht und läßt nur wenig Licht ins Innere eindringen, so daß der Vogel beständig im Dämmerlicht sitzt. Dieser Käfig heißt *ébuér in iwúw*. In der Dunkelheit des Käfigs, der stets in der Nähe der Leute stehen oder im Wohnhaus selbst verbleiben muß, wird sich der Vogel langsam an den Menschen gewöhnen.

Ist der *digidüba* etwas ruhig und zahm geworden, dann bekommt er einen gewöhnlichen Vogelkäfig, der aber vom Boden bis ungefähr in die mittlere Wandhöhe mit breiten Streifen von Pandanusblättern abgedichtet ist, um den Vogel nicht zu sehr zu exponieren und ihm nicht Gelegenheit zu geben, einen anderen *digidüba* zu Gesicht zu bekommen. Die Kampflust, die später für den Sport so wichtig ist, wird durch diese Absonderungsmaßregel bedeutend gesteigert. Nach einiger Zeit entfernt man aus dem Käfig die eingefügten Pandanusblätter, so daß der Vogel freie Aussicht erhält. Er gilt nun als *bónebon* (zahm).

Der *digidüba* nistet nicht auf Nauru, sondern kommt zu gewissen Zeiten in Schwärmen von Übersee. Die Eingebornen geben als seine Heimat *Ibüge* (Likieb?) an, von wo er sich regelmäßig jedes Jahr im August und September einstellt. Der August ist der günstigste Monat für den Fang; in der Eingebornensprache heißt er deshalb *máramet digitüba*, *digitüba*-Monat. Schon lange Zeit vor dem Fange beginnt man mit der Dressur der Lockvögel. Überall und zu jeder Zeit trägt ihn der Eingeborne mit sich im Käfig herum. Von Zeit zu Zeit stößt der Eigentümer einen eigentümlichen, schrillen Pfiff aus, der dem des Vogels täuschend ähnlich ist. Der Vogel gibt jedesmal Antwort. Anfangs hört er schwer auf den Ruf, später bleibt er keine Antwort mehr schuldig und Vogel und Vogelhälter „unterhalten sich (*kokáirü*)“ flötend miteinander. Der Vogelhälter markiert auf diese Weise während der Dressur einen fremden Vogel; beim Fange wird der Vogel auf das Flöten eines fremden Vogels jedesmal reagieren, „ein Gespräch mit ihm anfangen“ und ihn so ins Garn locken.

Man hält und zähmt den Vogel nur zum Sport. Das Spiel heißt *akáke dígidüba* = *dígidüba*-Kampf, der sehr viel Ähnlichkeit mit dem Hahnenkampfe hat, aber viel drolliger anzusehen ist. Ganze Distrikte erscheinen zu gewissen Zeiten an einem bestimmten Orte mit ihren gezähmten und dressierten Vögeln in den Käfigen. Zum Kampfe werden je zwei *dígidüba* gegen einander losgelassen, indem man die geöffneten Käfige, die offenen Türchen einander zugewandt, auf gewisse Entfernung gegenüberstellt. Der eine *dígidüba* hat gleich seinen Gegner bemerkt. Grimmig schüttelt er sich, bläht sich förmlich auf, so daß das Gefieder struppig von ihm absteht und gibt sich ein ganz martialisches Aussehen. Hastig und aufgeregt, rennt er im Käfig hin und her und stößt hie und da einen zornigen Pfiff aus. Man sieht es dem Tierchen an, daß es ihm nun Ernst ist. Von Zeit zu Zeit erfaßt er eine der Krabben-schalen, denen er soeben erst sein Futter entnommen und schleudert sie mit Wucht an die Käfigwand, daß es knackt. Dasselbe tut aber auch sein Gegner. Sie geraten allmählich in Wortwechsel. An der Käfigwand einander gegenüber-sitzend, zanken sie eine Weile und „schimpfen sich gegenseitig aus, *ká-müroto*“. Endlich treibt sie die Wut ins Freie. Sie setzen sich erst vor das Türchen, schlagen mit den Flügeln, wetzen in einem fort den Schnabel und schimpfen immer wacker drauf los (die umsitzenden Eingebornen verstehen die Sprache der Vögel ganz gut, und erzählen sich gegenseitig die Grobheiten, die die *dígidüba* sich an den Kopf werfen), indem sie hin- und herhuschen; bald geht's aus dem Käfig heraus, bald wieder in denselben hinein. Die Sache wird ernst; der eine verfolgt den anderen im Kreise. Schließlich stellt sich der Gegner; sie blicken einander zornig an, teilen Hiebe aus, wie die Gelegenheit sich bietet, und verschanzen sich hurtig wieder hinter der sicheren Käfigwand, wo sie ihr Triumphgeschrei ausstoßen, *eterögökō*, wie beim Aufflug, wenn sie im Freien Gefahr wittern. So wiederholen sich die interessanten Szenen lange Zeit. Die Eingebornen, die die kleinen Raufbolde beobachten, wälzen sich schier vor Lachen. In der Tat gibt es nichts Drolligeres als diese Vögelchen, wenn sie in Kampfesstimmung sind. Der Vogel, der während des Kampfes sich am häufigsten in den Käfig zurückzieht, um sich da zu verschanzen, ist geschlagen; der Mann, der auf ihn gewettet, hat die Wette verloren.

Ein Vogel, der ein guter Kämpfer ist und schon viele Siege erfochten hat, ist sehr geschätzt und gesucht. Er wird oftmals gemietet, um glückliche Kämpfe für die Partei ausfechten zu helfen . . .

Die eigentliche Heimat des *dígidüba* ist *ubuiet ani*, das Geisterheim im Jenseits. Die Vögel nisten dort am Strande der großen Teiche und in den Bäumen, die die Teiche umsäumen. Die Wahrsager und Wahrsagerinnen, Traumdeuter, Orakelmänner, welche regelmäßig ihre Gänge (*tiāw*) ins Jenseits machen, beobachten sie dort als Menschenseelchen und suchen sich auf Bestellung der Frauen eine oder mehrere heraus, um sie nach Nauru zu importieren. Ihrer Kundschaft verkünden sie dann, daß nun bald Schwangerschaft eintreten werde; das zu erwartende Kind sei ein *dígidüba*, sie hätten es im Jenseits bereits mit Beschlag belegt. Neben dem Fregattvogelsport wird der *dígidüba*-Sport auf Nauru am meisten betrieben.

3. Fang des *tarar* (*Anous*).

Die *tarar*, schwarze, kleine Möven, nisten im Innern der Insel, weit weg von den Siedlungen der Eingebornen, auf großen *gániji*-Bäumen. Diese tragen nur sehr spärliches Laub; das Holz ist äußerst spröde. Beim Erklettern geben die Äste leicht nach und knacken ab, wodurch schon mancher Eingeborne beim Erklettern zu Schaden gekommen ist. Es scheint fast, als ob der sonst nicht gerade scheue, aber jedenfalls schlaue Vogel diese für ihn so vorteilhafte Eigenschaft der Bäume erkannt hatte, so daß er seine Brutstätte in seine Krone verlegt. Es ist auf Nauru kein anderer Baum bekannt, auf dem seit jeher ein *tarar*-Nest entdeckt worden wäre. Was den Vogel vielleicht bei der Auswahl seiner Brutstätte am meisten bestimmt haben mag, ist wohl neben der einsamen und ungestörten Lage im Innern die günstige Vergabelung der Zweige und Äste, die bei dem schwach entwickelten Laubwerk des Baumes einen freien, ungehinderten An- und Abflug gestatten und bei ihrer horizontalen Lage auch die Anlage der Nester sehr erleichtern.

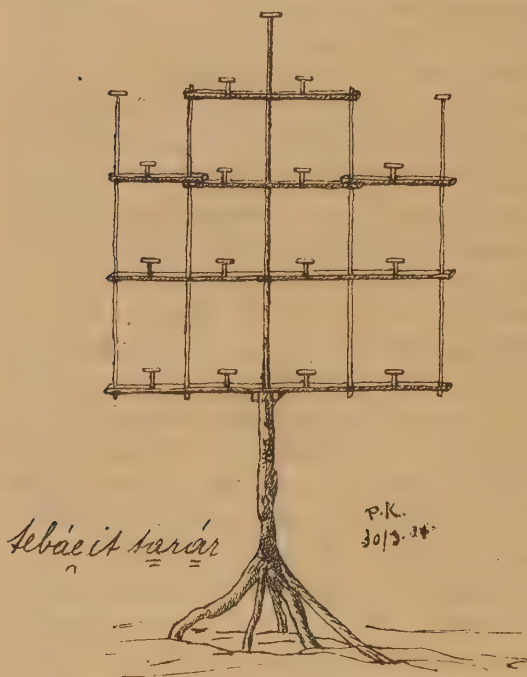
In den Kronen dieser *gániji*-Bäume sieht man Nest an Nest, Hunderte von Nestern auf einem einzigen Baume, beinahe keine Zweiggabel ist davon freigeblieben. Da sieht man Nester mit Eiern, mit eben ausgeschlüpften Jungen; junge Vögel in halbflüggem Zustand, andere, die flatternd im Neste den ersten Flügelschlag ausprobieren; alles zu gleicher Zeit das ganze Jahr hindurch. Schon von weitem verkündet ein tausendfaches, ohrenbetäubendes Gekrächze die Anwesenheit der Kolonie. Besonders reges Leben herrscht in der Frühe im Dämmerlicht kurz vor Sonnenaufgang, wenn sich die alten Vögel zum Fischfang rüsten. In großen Schwärmen umkreisen sie die Baumgruppe und holen immer weiter aus, wobei sie im Vorbeifluge die Nachbarkolonie alarmieren, die sich anschließt und in raschem Fluge mit hinauseilt auf die hohe See. Auch dort bleiben sie stets in Schwärmen beisammen, huschen behende über die Wasserfläche hin, stets nach unten spähend, ob nicht ein ahnungsloses Fischchen ihnen ins Gehege komme. Es dauert nicht lange bis sie das richtige Gelände ausfindig gemacht. Bald gesellen sich Fregattvögel zu ihnen und in rastlosem Durcheinander, bald sich auf die Wasserfläche niederlassend, bald wieder auffliegend, um anderswo bessere Jagdgründe aufzusuchen, ist ein jeder Vogel bemüht um sein Frühstück. Erst gegen 9 Uhr vormittags kehren die Schwärme ohne Umschweife gesättigt wieder heim, um tagsüber auf ihren Nestern sitzend in voller Behaglichkeit dem Verdauungswerk zu obliegen. Tagsüber ist es totenstill über der ganzen Vogelkolonie; alles schläft. Erst gegen 5 Uhr abends setzt sich die Gesellschaft wieder in Bewegung und begibt sich wie in der Frühe nochmals auf See, um das Abendbrot zu suchen und erst nach Sonnenuntergang kehren sie im Dämmerlicht wieder heim. Jetzt beginnt es in den Bäumen sich zu regen. Ein Gekrächze hebt an aus Hunderten von alten und jungen Kehlen, das weithin hörbar ist. Die Vögel huschen hin und her und können nicht zur Ruhe kommen bis vollständige Dunkelheit eingetreten ist. Diese Zeit ist für den Fang die günstigste.

Früher waren die drei *aniji*-Gruppen auf der Insel persönliches Eigentum gewisser Familien, die demnach allein zum Fange der Vögel berechtigt waren. Fremde mußten erst zum Fange die Erlaubnis bei diesen Familien einholen.

Unter den Bäumen hatte sich der Eigentümer eine Nothütte errichtet, in der er stets übernachtete, um auf seine Vögel aufzupassen und etwaige Diebstähle zu verhindern. Die kaiserliche Verwaltung erklärte jedoch, allen Eingebornen-rechtes zum Trotz, die Vogelkolonien als Gemeingut aller. Seiner Vögel be-raubt, mußte der Eigentümer von langen Jahrzehnten her seine Hütte ab-brechen und nach Hause übersiedeln.

Der Fang der Vögel findet immer statt bei großer Finsternis (Neumond), beginnt aber schon nach Sonnenuntergang, wenn die Tiere von der See zurückgekehrt sind. Als Gerätschaft benutzte man früher nur das lange Schöpf-netz (*ikibön*), um die vorbeihuschenden Vögel aufzuschnappen. Heutzutage bringt man außerdem noch gezähmte Lockvögel an einem Gestell (*tebäc it tarar*) an Ort und Stelle.

Zum Zwecke der Zähmung setzt man den jungen Vogel vor der Hütte auf ein Gestell, ohne ihn jedoch festzulegen. Der Vogel macht niemals einen



Fluchtversuch. Selten sieht man ihn allein da sitzen, meistens sind es deren drei mit je einem Sitz-plätzchen. Keck schauen sie die herankommenden Eingebornen an, zucken vor Schreck zusammen und rutschen von einem Ende des Querstäbchens, auf dem sie sitzen, zum anderen. Es ist immer zu be-achten, daß die Vögel sich nicht zu nahe kommen; unerbittlich be-ginnt sonst der Kampf, bei dem sie sich gegenseitig die Augen aushacken. Eingeborne, die groß-zügiger die Zähmung der Vögel betreiben, errichten große, trag-bare Lattengestelle, die auf einem Dreifuß ruhen. Auf ihnen können bis zu 30 und mehr Vögel Platz finden. Ein jeder Vogel hat seine eigene Nische, in der er auf einem

Querhölzchen sitzt. Er ist vom Nachbarn getrennt, damit er ihn nicht mit dem Schnabel bearbeiten kann. Auch diese großen Gestelle wandern ins Innere zu den Vogelkolonien und werden nach dem Fange wieder mit nach Hause zurückgenommen. Noch vor etlichen Jahren blieb das Gestell im Innern der Insel, während man nur die Lockvögel in Käfigen hin- und herbeförderte.

Diese Lockvögel werden des Morgens und des Abends gefüttert. Als Futter dienen kleine, sardellengroße Fischchen oder Stückchen von größeren Fischen. Da der Vogel anfangs jede Nahrungsaufnahme verweigert, nimmt man, um ihn zum Fressen zu zwingen, zu folgender List seine Zuflucht: Man setzt den neu hinzugekommenen Vogel mitten unter die anderen Gezähmten in eine Nische des Gestelles. Die kleinen Fischchen werden den anderen Vögeln

zugeworfen und von denselben aufgefangen. Blöde schaut der Neuangekommene den kleinen Fischchen nach, wie sie verschwinden. Nun nimmt der Eigentümer eine kleine Angelrute, befestigt an dieselbe die leicht zerreißbare, äußerst dünne Faser des Kokosblattrandes und an diese Faser ein kleines Fischchen, nachdem er es in Seewasser eingetaucht, damit es besser in den Schlund hinab-rutsche. Mittels der Gerte hält man dem störrigen Vogel das Fischchen vor den Schnabel. Der Vogel reagiert anfangs nicht, sondern schaut stumpsinnig das vor ihm hin- und herbaumelnde Fischchen an, um so mehr Krach vollführen seine unmittelbaren Nachbarn. Nach und nach öffnet der Neuling den Schnabel und hält das Fischchen fest; er schluckt es nicht hinunter, da er die Leine merkt, an der das Fischchen hängt. Der Zähmer macht in diesem Augenblick mit seiner Gerte einen Ruck, die sehr feine Faser reißt am Schnabel ab und der Vogel hat das freie Fischchen im Schnabel. Jetzt erst verschluckt er es. Auf diese Weise führt man ihm noch öfters die Fischchen zu und allmählich frißt der Vogel ohne Nachhilfe. Hat der Zähmer seine Vögel einmal so weit, daß sie zur Futterzeit ihn mit Krächzen und Flügelschlag begrüßen, dann kennt seine Freude keine Grenzen mehr; stundenlang steht er bei den Vögeln und mustert und studiert sie und darbt lieber selber, als daß seine Lieblinge Not leiden dürften.

Soll in der Nacht ein Fang stattfinden, dann schafft man diese gezähmten Vögel schon vor Sonnenuntergang auf ihrem Gestelle ins Innere an einen freien Fleck in unmittelbarer Nähe der *tqrqr*-Kolonie. Dieser Fleck heißt *etan in káeõn rqr*. Ein Mann stellt sich neben dem Gestelle auf und beim Zurückkommen der Vögel von der See ahmt er, die Nase kräftig in die Faust nehmend und hin- und herzerrend, das schnarrende Gekrächze der Vögel nach (*káeõn rqr*), um die ankommenden Vögel stutzig zu machen. Ein anderer Mann trägt einen, auf dem Ende einer Stange sitzenden, gezähmten Vogel und fährt mit diesem beständig vor den anderen Vögeln auf dem Gestelle hin und her, um sie zu reizen, damit auch sie krächzen, mit den Flügeln schlagen, und so die Aufmerksamkeit der Vögel in den Bäumen auf sich lenken. Ein dritter Mann steht abseits mit einem langstieligen Schöpfnetz (*ikibõn*); er ist der *amqn adád*, der Aufsnapper, Fänger. Wie auf Kommando hebt ein Treiben in den Bäumen an. Kunterbunt durcheinander umkreisen und umschwirren die Vögel die Baumgruppe und vollführen dabei einen Höllenlärm. Im Finstern sausen sie am Gestell und am *amqn adád* vorbei; sie gehen und kommen wieder. Bei einem jedesmaligen Vorbeiflug kreischen die gezähmten Vögel von neuem. Mit unglaublicher Fixigkeit schnappt der *amqn adád* einen Vogel nach dem anderen auf und hält dann sein *ikibõn* einem anderen Vogelfänger, dem *amqn quodod*, hin, der den gefangenen Vogel herausnimmt und ihn tötet, indem er ihm den Nacken durchbeißt. So geht es in der Nacht zwei bis drei Stunden weiter unter größtem Stillschweigen. Ziehen sich die Vögel ermüdet auf ihre Nester zurück, um zu schlafen, dann scheucht man sie durch *bagabóbo* (Schlagen auf den eingezogenen Ellbogen mit der hohlen Hand, wodurch ein Knall entsteht gleich dem eines Gewehrknalles), durch Schlagen an die Baumstämme, immer wieder auf, damit sie weiter schwärmen. 500 bis 600 Vögel sind in einer Nacht schon

oft zur Strecke gekommen. In aller Stille zieht man mit den Lockvögeln und der gemachten Beute wieder heim.

Der *tarar* dient dem Eingebornen vielfach als Nahrungsmittel, besonders als Beigabe zu den Mahlzeiten bei festlichen Anlässen, wie: Geburt eines Häuptlingskindes, Heirat, Pubertätsfestlichkeiten, große Distriktsessen usw. Das Fleisch schmeckt tranig, wird aber dennoch auch vielfach von Europäern der Abwechslung halber gegessen.

Zum Braten schneidet man dem Vogel die Flügel glatt am Körper ab; handelt es sich jedoch nur um eine geringe Anzahl, dann bricht man einfach das Flügelgelenk an der Schulter und läßt den Flügel am Vogel hängen. In den Schnabel treibt man ein zugespitztes Stäbchen, mit dem man den zu bratenden Vogel über ein schwaches Flammenfeuer hält, um ihm das Gefieder abzubrennen. Mit einem glühenden *ibiter* (trockener Zapfen der Pandanusfrucht) wird der versengte Vogel glatt gescheuert. Das Braten am Stäbchen geht dann weiter. Ist der Vogel gar, dann zieht man das Stäbchen aus dem Schnabel, biegt den Hals um und drückt den Schnabel hinter dem Schultergelenk in den Rücken, wo er stecken bleibt. Sodann wird der Vogel auf ein Glühfeuer gebracht, das mit Kokosfasern gespeist wird, auf welchem er ganz durchbratet. Der ganze Vogel, wie er da liegt, wird gegessen; ein besonderer Leckerbissen sind die Gedärme, die mittels der „fünzfinkigen, natürlichen Gabel“ aus dem geöffneten Rücken herausgenommen werden.

Als Zoologe teilt der Eingeborne die *tarar* in zwei Gruppen ein:

1. Die stärkere Art, *etóquae* genannt, die sich auch oft am Strande aufhält und des Nachts in den Kokosbäumen ausruht, wo sie leicht überrascht und gefangen werden kann.

Unterabteilungen sind:

- a) Der *túgar*, der Gesuchteste von allen, da er besonders als Lockvogel vorzüglich geeignet ist;
- b) der *tábadu* mit ganz schwarzem Kopfe;
- c) der *eúr* mit geflecktem Kopfe.

2. Die kleinere Art, *témarirü* genannt, die sich nur im Innern der Insel aufhält und sehr scheu ist. Ihr Gekrächze ist im abgerissenen *staccato* gehalten. Der Lockruf beim Fang heißt *ekæõñ témarirü*.

Unterabteilungen sind:

- a) Der *éätetö*, der gut ist als Lockvogel;
- b) der *tabatükq*, mit jämmerlichem und widerlichem Gekrächze.

Bei den Buschleuten (Dorf Búada) sind die Federn des *tarar* besonders geschätzt. Sie bewahren die ganzen Flügel, um sie bei ihrem Tanze, *tarar* genannt, zu verwenden.

4. Weiße Möve (*tégiegia*).

Der *tégiegia* wird nur gefangen, um eine Zeitlang den Kindern als Spielzeug zu dienen. In unflüggem Zustande holt man ihn vom Baume herunter. Das aschgraue Daunengefieder gleicht dem eines jungen Gänschens, erst später wird der Vogel schneeweiß. Drollig ist er anzusehen, wenn er vor der

Hütte auf seinem Holzpflöck sitzt und mit seinen verschmizten Augen die Umgebung beobachtet. In einem Fort fliegt sein dicker Kopf mit dem dicken Schnabel von einer Seite zur anderen; keine Bewegung der Eingebornen darf ihm entgehen. Allem bringt er Interesse entgegen und tappt unruhig von einem Bein aufs andere, als säße er auf heißen Kohlen. Den Kindern wird der junge Vogel als Spielzeug gegeben. Wo das Kind sich hinbegibt, muß der Vogel es begleiten und mit ihm die Nahrung teilen.

Leider ist der *tégiégia* nicht zu zähmen. Einmal flügge, nimmt er, trotz sorgfältiger Pflege, bestimmt Reißaus. Der junge Vogel wird nur durch Zufall gefangen, da der schlaue Alte ihn mit der größten Sorgfalt zu verbergen sucht. Stets wird er den Eingebornen auf eine falsche Fährte locken, sich auf anderen Bäumen niederlassen, als er seine Brutstätte hat. Dabei ist der Junge stumm wie ein Toter und gibt auch bei der größten Gefahr keinen Ton von sich. Am hellen Tage hat noch kein Eingeborner, der Spur des Alten folgend, auch den Jungen entdeckt. Nur beim Anschneiden eines frischen Kokosbaumes zum Zwecke der Palmweingewinnung kommt es hie und da vor, daß man den jungen Kerl stumm und regungslos auf einer Palmblattrippe sitzen sieht. Nur die Nacht verbringt der Alte stets direkt bei seinem Jungen und in dieser Zeit wird letzterer auch meist gefangen.

Der *tégiégia* legt während einer Brutzeit nie mehr als ein Ei. Er spart sich selbst in seiner Bequemlichkeit ein Nest zu bauen, sondern klebt dieses Ei mit seinem Speichel auf einem knorrigen Ast des Kallophyllen-Baumes oder an der Basis eines Kokosfiederblättchens fest, dort wo es am Ansatz an der dicken Blattrippe eine kleine Längsfalte als Vertiefung trägt. In diese kleine Vertiefung wird das Ei hineingedrückt und festgeklebt, und zwar so gut, daß auch die stärksten Stürme, die manchmal junge Vögelchen aus den Nestern werfen, ihm nichts anhaben können.

Der *tégiégia* ist sonst ein gefährlicher Räuber unter der Vogelwelt und der Eingeborne verfolgt ihn, wo er nur eben Gelegenheit dazu findet.

5. *Éderakui*.

Der *éderakui* ist ein sehr scheuer Nachtvogel. Tagsüber lebt er in den tiefen und engen Höhlen verborgen, die das wild zerklüftete Felsgestein am Fuße des inneren Hügellandes durchziehen. Nur in aller Frühe, vor Sonnenaufgang und nach Sonnenuntergang verläßt er seinen Schlupfwinkel, um auf Nahrungssuche auf See zu gehen. Im Freien ist ihm niemals beizukommen, da er zu leicht jede Spur wittert und dann seinen eigentümlichen Schrei *ede-ra-kui*, *e-de-ra-kui*, dem er auch seinen Namen verdankt, ausstößt und schleunigst das Weite sucht. Der einzige Fleck, wo er gefangen werden kann, ist die Lichtung vor dem Eingang zu seinem Versteck. Um sich in die Höhe zu schwingen, nimmt der Vogel einen Anlauf. Eine Strecke legt er zu Fuß zurück, flattert dabei mit den Flügeln immer rascher und heftiger, bis er sich vom Boden löst und den Aufstieg beginnt. Bei der Rückkehr kreist er etlichemal über dem Gelände, wo er seinen Standort hat, und läßt sich dann mit einem ziemlich weithin hörbaren Plumps vor dem Höhleneingange zur Erde niederfallen, um behende in seinem Versteck zu verschwinden. Der Ein-

geborne, der die Höhle aufgefunden, schleicht sich während der Abwesenheit des Vogels zur Stelle hin und legt sich hinter einem Felsstück auf die Lauer, ein langgestieltes Schöpfnetz an seiner Seite. Hört er den Plumps des niederfallenden Vogels, dann springt er hurtig herbei und stülpt das umgekehrte Netz über ihn und hält so den Vogel am Boden fest. Mehrere Vögel können an derselben Stelle nicht gefangen werden; denn haben sie einmal Gefahr gewittert, dann meiden sie lange das Revier und gehen an einer anderen Stelle nieder, wo sie verbleiben und von wo sie erst wieder zurückkehren, wenn die Luft rein ist.

Den Vogelfang veranstalten junge Männer nur gelegentlich, besonders wenn einer unter ihnen bei einer Streifung im Innern auf eine Fährte gestoßen ist.

Der *édeṛakui* wird nicht gegessen, da das Fleisch äußerst tranig schmeckt. Der Fang ist eitel Sport und Zeitvertreib. Seines lichtscheuen Wesens wegen ist er das Bild eines nächtlichen Bummlers, was besonders in den Liedern und Tänzen (siehe *eoobar*) zum Ausdruck kommt. Ein nächtlicher Weiberheld heißt immer *édeṛakui*.

6. *Akürenóe* (sehr große Libellenart).

Gegen Sonnenuntergang begeben sich eine Anzahl Knaben an den freien Strand und stellen sich in einer langen Reihe auf. Ein jeder hat eine oder mehrere Schleudern bei sich. Diese bestehen aus dem kaum zwirnfadendicken Fransenrand, der sich vom aufbrechenden Kokosblatte loslöst. An jedem Ende



dieses zirka 20 cm langen Fadens ist je ein kleines Steinchen befestigt. Man beobachtet die hurtigen Libellen, wie sie am Strande zahlreich auf- und abhuschen. Kommt eine in erreichbare

Nähe, dann gehen sämtliche Schleudern wie auf Kommando zu gleicher Zeit in die Höhe. Die Libelle verwickelt sich im Faden und kommt gefangen zur Erde nieder. Das Schleudern heißt *jíd*, wie beim Fregattvogelfang. Um einen Treffer zu erzielen, ist große Geschicklichkeit erforderlich, da die Libelle sehr hurtig und im Zickzack vorbeikommt. Meist erliegt sie einem Zufallstreffer. Sind die gefangenen *akürenóe* in genügender Anzahl vorhanden, dann bringt man sie in ein Haus am Strande, wo man einer jeden eine kleine Flaumfeder oder eine Kokosfaser um den Leib bindet und sie wieder fliegen läßt. Nun geht der Fang von neuem los; besonders geht man darauf aus, der auf diese Weise kenntlich gemachten von neuem habhaft zu werden. Andere zünden die angebundenen Gegenstände an und lassen das Tierchen fliegen. Im Dämmerlichte sehen diese dann für einige Augenblicke aus wie Leuchtkäferchen.

Gewöhnlich beteiligen sich nur Kinder an diesem Sport; aber „die großen Kinder“ können es sich oft nicht versagen, sich unter die Kinder zu mischen und wieder einmal „ganz Kind“ zu werden. Die Alten veranstalten dabei oft Wettten, die gewonnen oder verloren sind, je nachdem das gekennzeichnete Tierchen ein zweites Mal eingefangen wird oder nicht.

Die Zauberer enthalten sich des Spieles ganz, denn sie erblicken in den *akürenóe* die Seelen der Menschen nach ihrem Tode, die noch einmal nach Nauru zurückkommen, um ihre Verwandten und ihr Gehöft noch ein letztes Mal zu sehen und von ihnen endgültig Abschied zu nehmen.

7. Tierkämpfe als Sport.

Unter diesen ist zu nennen:

a) Der Hahnenkampf (*akake tomo*), der das ganze Jahr hindurch stattfindet. Beinahe in jedem Gehöft wird ein Hahn gezüchtet, der von Zeit zu Zeit in der Arena aufzutreten hat. Man wendet ihm größere Sorgfalt zu und verabreicht ihm zeitweise besseres Futter. Um einen solchen Hahn recht streitsüchtig zu machen, wird er oft einem anderen gegenübergesetzt; man bringt sie einander näher bis auf Schnabelnähe und zieht sie plötzlich wieder zurück und wiederholt dieses Verfahren eine Zeitlang jeden Tag öfters. Der Hahn wird dann in einem finsternen Verschlag von Hühnern und Hähnen abgeschlossen und wird schließlich so toll, daß er später keine Rücksichten mehr kennt. Er wird einen jeden Hahn anfallen, der ihm in die Quere kommt, und ihn unter Umständen zu Tode hacken. Um ihm die Sporen in gutem Zustande zu erhalten, umwickelt man ihm oft die unteren Fußpartien mit Kokosfasern. Ein Hahnenkampf, der genau so verläuft wie hier in Europa, ist immer ein sportliches Ereignis; besonders interessiert man sich an den Wetten, die auf die Hähne gesetzt werden.

b) Der Schweinekampf (*akake kumo*). — Ganz junge Schweinchen werden einzeln in Vogelkäfige eingesperrt und in der Hütte untergebracht, so daß sie kein anderes Schweinchen zu Gesicht bekommen. Die Zähne werden ihnen nicht ausgebrochen. Von Zeit zu Zeit bringt man Schweinchen aus anderen Käfigen hinzu, hält die Schnauzen aneinander, bis sie sich gegenseitig beißen. Nach einiger Zeit läßt man sie frei, setzt sie anderen, ebenfalls dressierten gegenüber und der Kampf der kleinen Tierchen miteinander ist unvermeidlich. Einmal größer geworden, ist es zum Kampfe nicht mehr tauglich.

c) Der Fischkampf (*akake ikimágo*). — In einer kleinen Mulde auf dem Riff bringt man zwei *ikimágo* einander gegenüber. Die Fischchen sind sehr klein und kriegerisch gesinnt. Ins Wasser gesetzt, weichen sie einander aus und verschanzen sich an den äußersten Rändern des Tümpels, das Gesicht einander zugewandt. Sie fixieren sich gegenseitig eine Weile, schlagen mit dem Schwanz und schießen wie Pfeile aufeinander los, um sich mit dem scharfen Gebiß einen Hieb zu versetzen, worauf sie ihre alte Stellung wieder einnehmen, um einen neuen Angriff zu wagen. Die Fischchen bearbeiten sich manchmal derartig, daß eines schlapp und unfähig wird, weiterzukämpfen. Diesem Sport huldigt mit Vorliebe die Schuljugend.

d) Libellenkampf (*akake iowaeae*). — Eine *iowaeae*-Puppe, an einem Halme am Rande der Brakwassertümpel befestigt gefunden, wird mit nach Hause genommen und daselbst an einem ruhigen Plätzchen aufbewahrt. Täglich schaut der Junge mehrmals darnach, um ja den Augenblick nicht zu verpassen, da die Libelle auskriecht. Ausgekrochen, bewahrt man sie eine Zeitlang in einem Kokosblattbast, um sie an den Menschen zu gewöhnen. Gibt

man ihr endlich die Freiheit, dann setzt sie sich in einen Busch oder in die Krone eines Baumes in unmittelbarer Nähe des Hauses und behält dort ihr Revier. Bei sehr ruhigem Wetter kommen zur Zeit des Sonnenunterganges die Kinder zusammen, um die Libellen kämpfen zu sehen. In der Hütte legen sie sich der Länge nach auf den Bauch und suchen in einem fort die Höhe ab, ob sie vielleicht eine fremde *iowaeae* entdecken. Sorgenlos kommt wirklich eine dahergebraust. Schon an dem Geraschel im Buschwerk merken sie, daß ihre Libelle den Ankömmling bereits entdeckt hat. Hastig schießt die zahme Libelle aus dem Buschwerk, greift die fremde an und, nachdem sie eine Weile mit ihr gerungen, zieht sie sich wieder in ihr Versteck hinter dem Busch zurück. Die fremde Libelle nimmt schleunigst Reißaus. Begeistert klatschen die Kinder in die Hände und geben jedesmal einen Gassenhauer zum besten, weil sich ihre Libelle wieder einmal tapfer gezeigt hat.



Notes sur le langage des *Dioy (Thai, Tho)* du Kouy Tcheou méridional.

Précédées d'un sommaire Historique et Linguistique et suivies d'un vocabulaire:
He-Miao, Pe-Miao, Dioy et Français.

Par le P. DENIS DOUTRÉLIGNE, Miss. apost., *Lan Long (Kouy Tcheou)*.

Introduction.

Avant d'aborder la morphologie du langage *dioy*, si tant est qu'on puisse employer ce mot pour les langues monosyllabiques, j'ai cru bon de faire le résumé succinct de l'histoire de nos *dioy* et de leur langage. Quelques aperçus sont donnés qui montrent comment dès la plus haute antiquité les langues *thay* (siamois, *tho*, *dioy*) et les différents dialectes chinois (mandarin, cantonnais, etc.) se sont compénétrés. Ces aperçus forment un des chapitres les plus intéressants et des plus utiles à l'histoire de toute cette multitude de races qui peuplent le sud-est du continent asiatique.

De même que les influences du bouddhisme primitif *hinayana*, apporté par la langue *Pali* dans les pays du sud (Siam, *Laos*, etc.), se manifestèrent sur l'élément religieux et linguistique de ces pays, après en avoir chassé le bouddhisme transcendant, ainsi ce bouddhisme transcendant ou *mahayana* dont le véhicule était le sanscrit, avait influencé les parties septentrionales de l'Asie. Ces deux infiltrations religieuses et séculaires se sont rencontrées au sud des pays chinois; quel a été le fait linguistique au milieu de tout cela? Cette petite étude, qui sera suivie d'une autre (en préparation) sur les poèmes religieux *dioy*, essaiera d'apporter quelques indications. C'est là tout son objet.

Pour ce qui concerne la grammaire, je n'ai donné qu'une série de notes qui traitent de l'article, du nom, du pronom et du verbe. Il sera toutefois parlé longuement des adjectifs, adverbes, exclamations, prépositions, conjonctions, dans les explications des poèmes (en préparation).

Sommaire:

- I° Sommaire historique.
- II° Situation géographique des pays *dioy* et notes sur l'origine de leur langage; comparaison du *dioy* avec le chinois de différentes époques et de différents dialectes; quelques autres comparaisons avec le siamois.
- III° Morphologie.
 - 1° Remarques générales.
 - 2° Catégories grammaticales.
 - 3° L'article classificateur.
 - a) Particularités de l'article *dioy*.
 - b) Articles des êtres animés.
 - c) Articles des noms de plantes.
 - d) Articles des autres objets.
 - e) Classificateur des plantes.
 - 4° Le nom ou substantif.
 - 5° Nombre et genre des mots.
 - 6° Le pronom.
 - a) Remarques générales.
 - b) Pronom personnel.
 - c) » réfléchi.

- d) Pronom possessif.
- e) » indéfini.
- f) » démonstratif.

7° Les verbes.

- a) Les auxiliaires.
- b) Quelques remarques sur le verbe *dioy* considéré en lui-même et modèles de conjugaison.
- c) Temps des verbes *dioy*.
- d) Modes des verbes *dioy*.
- e) Voix des verbes *dioy*.
- f) Du verbe «être» français.

8° Quelques indications à propos des noms de villages, hameaux, bourgs.

IV° Vocabulaires: *He-Miao*, *Pe-Miao*, *Dioy* et Français¹.

1° Préliminaires.

2° Vocabulaires.

1° Sommaire historique.

Il est bien difficile à l'heure actuelle de débrouiller la complexité des éléments qui ont fait de nos *dioys* ce qu'ils sont maintenant. Les Chinois les appellent *i-jen*; c'est, à mon humble avis, l'appellation qui leur convient le mieux. Elle les met aux prises avec les Chinois dès la plus haute antiquité, et les documents que l'on peut retrouver dans leur langage, leurs mœurs, dans le parallélisme des idées, le confortable, leur manière de vivre, légendes, semblent les faire apparenter visiblement avec les races préchinoises et les Chinois eux-mêmes. En faire la monographie ne peut être que donner les observations patiemment recueillies dans leur histoire, leur mœurs, leur langue.

D'une première vue générale de l'ensemble *dioy*, il se dégage un aspect dont l'origine primitive (que fut-elle?) a été enrichie d'apports successifs et au milieu desquels semblent ça et là résister à toute corruption essentielle, des îlots raciques qui n'offrent pas moins pour cela des signes de dégénérescence.

Dans la préfecture de *Hin y Foù* aujourd'hui *Lan Long Hien* et la préfecture de second ordre *Tse Hen Hien*, il y a une série de villages, ceux du district du *Pantchen* par exemple, peuplés d'une race autochtone très ancienne si on en croit les traditions locales. Il ne serait pas étonnant d'y retrouver des traces de leurs habitats primitifs. De temps à autre les gens du pays m'apportaient des *fa ouan pia* (haches du tonnerre en bronze ou en cuivre jaune) que les gens du pays découvraient soit autour de très vieux emplacements de maisons, soit aux abords des grottes. De plus, il serait très intéressant, en approfondissant, comparant, résumant le vocabulaire de ces pays particuliers, de pouvoir retrouver une quasi essence du vieux langage *dioy*; n'arriverait-on pas alors plus près d'une langue-mère, commune à toutes ces langues et dialectes?

Les populations de ces pays sont de corpulence moyenne et de taille moins haute; les femmes surtout. Ce sont elles qui conservent le plus facilement

¹ Dans la plupart des pages qui suivent, les tons des mots *dioy* n'ont pas été indiqués; pour les trouver il suffira de se reporter au dictionnaire ESQUIROL WILLATTE (Hong Kong); ils ont cependant été marqués lorsqu'ils étaient nécessaires à l'explication de ces notes. — Les langues *he* et *pe miao* ont, à peu de chose près, les mêmes tons que le *dioy*, ces vocabulaires ont été établis surtout dans un but spécial: «comparaison des phonèmes-sons», c'est pourquoi l'on a négligé d'indiquer les tons.

les traditions biologiques; de même, elles sont les plus tenaces à ne pas abandonner leur vocabulaire enfantin ou leurs corsages brodés! Elles se ceignent facilement les reins; n'ont-elles pas continué cette coutume ancienne

décrite dans un caractère chinois *iao* 要, : deux mains qui ceignent un corps de femme? A ce temps là, les filles se préoccupaient comme leurs amies et sœurs de race, les *dioys*, de leur taille! Un torse puissant et une poitrine proéminente ont toujours été, disent leurs légendes, un appât pour les jouvenceaux du terroir *dioy*.

L'homme type de ces pays est spécial, plus facilement attaqué par le goître... son vocabulaire plus restreint. D'autres pays à goître ont cependant une race plus vivante, un vocabulaire plus étendu. Dans ces villages comme dans un bourg voisin que j'ai visité (*Ouen Pang*) tout particulièrement, il faut, pour se faire comprendre, s'assimiler l'extrême simplicité du primitif; le rôle des sons et des tons a une importance si prépondérante sur le langage que bien souvent, quoique possédant leur langue depuis plusieurs années, j'avais de la peine à me faire comprendre; mes phrases demeuraient trop savantes; et parfois trop européennes!

A croire d'anciennes traditions, ces villages sont toujours restés inaccessibles à l'élément étranger. Pourtant, ils ont évolué, puisqu'on retrouve chez eux certaines habitudes étrangères de mœurs et de langue. A mesure que le flot des invasions se déferlait du nord, il semble bien que la disposition de leur pays leur ait permis d'éviter des secousses trop violentes. Quand je parle d'invasions, il faut entendre le recul général de leurs frères de la race *i-jen* chassée du nord par les Chinois en même temps que l'arrivée, périodique de soldats *kê-kia* (chinois), de suivants de soldats, vrais *i-jen* au service des Chinois, tous restant dans le pays après la conquête. L'on tuait les aborigènes mâles pour ne conserver que les femmes; tradition que j'ai bien souvent entendue préciser par les vieillards durant les longues soirées passées autour de l'âtre familial, et, tradition tellement indiquée par l'histoire chinoise qu'on peut l'admettre sans difficulté pour cette autre raison.

Il y a au Kouy tcheou un affluent du *Hong Choui Kiang*, le *Pé Pan Kiang* dont le nom antique est *Tsang Ko*. Il forme une ligne de démarcation ethnique assez marquée. La profondeur de son lit (il coule sans cesse entre de hautes montagnes) a suffi bien souvent à arrêter les conquérants du nord. Ce point de repaire étant donné, nous allons distinguer: a) les *dioys* qui se trouvent au nord du *Pe Pan Kiang*, b) les *dioys* qui se trouvent entre ces deux branches du *Hong Choui Kiang* et ceux qui sont riverains du même fleuve jusque *Lo Fou*, c) ceux qui habitent le sud du *Nan Pan Kiang* (affluent du sud). Il apparaît à tout voyageur que de a) en b) vers c) et au delà, on aille du plus au moins chinoisé pour nous trouver en plein pays *dioy* ou *thay*, qui se prolongera jusqu'à l'embouchure du *Me Nam* et les Etats Chans de Birmanie. Les indigènes de la première catégorie, c'est-à-dire ceux qui se trouvent dans la région a) et au nord de cette région, se sont assimilés, beaucoup moins bien la prononciation locale (phonèmes) et les sémantèmes. Aux environs de *Tin Fan* ou *Gan Chouen Kouï Yang* l'on reconnaît à peine la prononciation

des mots principaux conservés du dialecte primitif laocien ou siamois. Il y a là, sans nul doute, un élément étranger dont le gosier et les cordes vocales n'ont jamais su se plier aux délicates nuances de la phonétique *dioy*.

En effet, on pourrait trouver dans ces pays et citer les villages des environs de *Gan Chouen*, *Long kia*, par exemple, et d'autres où l'on peut retrouver l'histoire de leur arrivée en ces pays. Ces races venues du nord s'assimilent péniblement la phonétique *dioy*. J'ai eu autrefois dans mon district de *Tcé chou* (*Tse hen*) au village de *Lo ouan* une famille *Lo* venue du *Gan chouen* qui, même après une présence de deux générations en pays complètement indigène, n'avait pu encore accorder son langage avec celui des autres habitants. Venue du pays des *pou na* (*Gan chouen*) 40 ans auparavant, elle avait conservé parfaitement le souvenir de ses antiques origines. Elle était arrivée au *Kouy Tcheou* lors de l'invasion et des massacres de 1736. Restée quelque temps au pays des *pou na*, elle avait émigré ensuite au sud du *Pé pan kiang*.

L'histoire chinoise mélange souvent dans un nom générique les populations de différentes races; pour elle, tout ce qui n'est pas chinois est presque toujours appelé *miao tze*. Les *miao tze*, massacrés en 1736, étaient des *i-jen*, au moins pour le plus grand nombre. En ce temps, le général *Tchang Koang* ayant fait brûler plus de 2000 villages, ses soldats conservèrent des femmes celles qu'ils destinaient à être leurs compagnes. Naturellement, pour vivre plus commodément et en paix, ils furent amenés à apprendre la langue du pays. Il le fallait d'autant plus que leur nombre quelque grand qu'il fût, ne pouvait être comparé avec l'élément qui les entourait. Ils s'assimilèrent le nombre de mots nécessaires aux relations commerciales, sociales ou familiales. Les indigènes acceptèrent un certain nombre d'expressions étrangères. La langue *dioy* évoluait, surtout dans les mots et les phonèmes. Malgré cela, telle ou telle famille qui ne cause plus chinois maintenant, conserve par tradition que ses ancêtres sont venus en telle année du *Kiang Si*, du *Chen Si*, etc., une autre de *Si Gan Fou*, cette dernière était de race chinoise pure, prétendait-elle. Ses légendes, ses histoires racontées le soir, étaient de toute autre monnaie que celles de nos *pou na* ou de nos *pou nong*, ou de nos *pou a*. C'est dans ces familles que j'acquis la certitude que la broderie à forme de croix avait été apportée de leur pays du Nord et était le signe d'une ancienne religion (le Nestorianisme).

Mais le général chinois qui venait soumettre ces pays *miao* n'avait pas avec lui que des soldats de race chinoise. En passant par le nord du *Kouy Tcheou*, il avait eu soin de faire porter ses bagages et le ravitaillement de ses armées par les hommes et les femmes des autres populations *miao*, soit qu'il les eut vaincues soit qu'il les eut forcées de le servir. La question *la-fou* a toujours été si commune en Chine! Ces porteurs étaient souvent des vrais *Miao* (*hě'-*, *pě'-*, *miào*), barbares que nous dénommons noirs ou blancs d'après la couleur de leurs vêtements. Ces porteurs de bagages restèrent eux aussi, mais avec leurs femmes, et formèrent de nouveaux îlots de populations; tels, les *he miao* de *Gan Chouen* et de *Tchen fong*. J'aurai l'occasion de comparer leur langue avec celle des *dioys* (voir le vocabulaire, qui suit ces notes).

Ces infiltrations étrangères ne furent ni les premières ni les dernières. Les *I* avaient été repoussés pour la plupart des rives du *Yang tse Kiang*. Ceux des *I* qui y étaient restés, devinrent Chinois, aussi bien des Chinois qui se disent authentiquement fils de *Han*, à l'époque actuelle dans notre province du *Kouy Tcheou*; ne devraient-ils pas rougir quand on parle de leurs antécédents? Hélas! Pour tout ce monde de lettrés métissés, n'être par «des cent familles» ce serait un déshonneur! Laissons-les. En parcourant le *Kouang Si*, au contraire d'illustres familles se piquent d'être de la race des *i-jen*, de cette race qui a donné à la Chine des gouverneurs et dont le plus illustre à l'heure actuelle (1923) donne du fil à retordre à *Sun yat sen* de Canton. C'est aussi un vieillard de cette famille *Tsen* de *La Lao* et *Kouy Hien Kouang Si* qui se fait le porte-parole des vieilles légendes du pays *dioy*; il est l'un des uniques survivants de cette race qui sache lire dans leur langue écrite, les derniers documents qui disparaissent du pays pour faire place aux caractères chinois.

Si nous remontons le cours de l'histoire jusqu'à la plus haute antiquité, nous trouvons des documents à l'appui que ces relations tantôt forcées, tantôt commerciales avec les Chinois ont fourni un apport considérable à l'élément indigène. L'on peut citer l'arrivée de telle prononciation et sa persistance à travers les siècles, l'histoire du dialecte de *Tchang Gan* par Monsieur MASPERO pourrait apporter un gros appoint à cette besogne. Les quelques pages qui précèdent, ne parlent que d'apport venu du Nord. Le Chinois du Sud, le cantonnais, semble lui aussi avoir eu une influence considérable sur l'évolution de nos populations.

L'histoire nous fournit de précieuses indications. Il y a eu une série d'invasions et de guerres du sud contre le nord, nos provinces ont parfois été soumises aux rois et aux reines du Tonkin... quelquefois des armées envoyées de la Chine du nord traversaient nos pays, et d'autres troupes remontaient du sud pour soumettre tous nos roitelets révoltés; à ce sujet il serait facile d'écrire de longues pages, car l'histoire chinoise s'éclaircit et des ouvrages spéciaux traitent de ces matières.

Les seuls noms de *le-Lang* ou de *Tsang-Ko*, vieux comme la Chine, ont été l'objet de vives discussions; on a beaucoup parlé et fait des recherches sur la situation des ces villes et fleuves et sur les rapports que ces pays ont eu avec le nord et le sud. Laissons les lettrés ou les historiens chinois se débattre dans cet imbroglio qui va s'éclaircissant et considérons le fait du *KPT* final, complètement ou à peu près inconnu des populations du pays *a*) (voir p. 331).

Cette remarque linguistique devient de plus en plus ordinaire à mesure que l'on avance en pays *c*) et vers le *Kouang si*, Canton, ou le Laos.

D'autres remarques comme celle-ci: le caractère 𠂔 *ouen* (prononciation chinoise) se dit *man* en *dioy* et en cantonnais et n'existe pas en siamois. Nous pouvons en déduire que le contact de nos populations avec les commerçants du sud a été assez efficace sur l'élément linguistique. L'histoire du royaume de Tchou et les géographies générales offrent aux amateurs de recherches, des sources inépuisables. J'y reviendrai dans un autre article.

II^o Situation géographique des pays *dioy* et notes sur l'origine de leur langage; comparaison du *dioy* avec le chinois de différentes époques et de différents dialectes; quelques autres comparaisons avec le siamois.

Revenons maintenant à différentes observations intéressantes qui situeront moins vaguement ces populations et leur langue dans leur cadre géographique et ethnique.

Le *dioy*, qu'on l'appelle *Thai* ou Siamois, forme la masse prépondérante de l'une des cinq branches de la race jaune (Mongols, Chinois, Thibetains, Turcs, Indochinois). Les *Thai* appartiennent à la cinquième ramification, et se trouvent répartis actuellement dans les différents pays du Siam, Laos, Etats Chans, et Chine (provinces du *Kouang si*, *Koui tcheou*, *Koung tong*).

On peut dire que la grande famille *Thai* occupe les vallées larges et irrigables d'une vaste région sud-est de l'Asie. Une partie de cette grande famille a subi la culture chinoise, l'autre a été influencée par la civilisation indoue. Son habitat (sauf exception que nous verrons par la suite) — je cite MADROLLE en corrigeant quelques erreurs — se tient pour la Chine au sud de la ligne jalonnée par le *Kouang si* (nord-ouest) et par les villes du *Kouy Tcheou*, *Him-Y-Hien*, *Lang-Tay*, *Kouy-Yang*, *Li-Po*, *Sieou-Jen*.

Sauf les *cha* qui sont de très petite taille (150 cm), les *thai* ont une moyenne variant entre tribus de 154 cm et 161 cm. Les groupes orientaux sont légèrement brachycéphales, tandis que ceux du Sud-ouest ont une brachycéphalie avancée. Chez quelques-uns le nez est très épaté; dans beaucoup de tribus, les femmes ont un costume particulier.

Voici les différents noms sous lesquels on les retrouve: *Tai* de *Hai-nan*, *Tchouang* de *Eul-pai*, *Tchong* de *Gan-chouen*, *Lo-fou*, *Hin-y*, etc. au *Kouy-tcheou*, *Yai* ou *Dioy* en leur langue, au *Yun-Nan* et *Kouy-Tcheou* et encore *i-jen*, *i-kia*, *t'ou pien*, *pen-ti*, *kan long*, *kan tong*, *kan-na*, ces derniers de la région de *Long-tcheou Kouang si*. On les appelle encore gens des cirques, gens de la plaine, gens de la rizière, *t'ou lao* etc. Sous le nom de *l* ils apparaissent assez tôt en conflit avec les Chinois, et sous le nom de *miaotse*, il n'est pas de siècle où ils n'aient subi, seuls ou en même temps que les vrais *miao*, une descente des pillards célestes.

Pourquoi s'appellent-ils *Chan*, *Thai*, *Tho*, *Dioy*? Chacune de ces dénominations apportent des raisons ou légendes différentes, qui se croient meilleures les unes que les autres. Ce n'est pas le temps de les rapporter ici. Légendes siamoises ou *dioy*, elles ont d'assez grandes ressemblances quand elles indiquent les sens qu'il faut donner aux mots vraiment indigènes *Thai* ou *Dioy* (hommes libres). Voir les légendes (article en préparation).

Voici l'une de ces nombreuses légendes qui expliquent l'origine de ces mots — *Dioy*, *Thay*, *Tho* etc. — à qui l'on donne presque toujours le sens de «homme libre». Dans la seconde partie de ce travail, l'on pourra lire une longue histoire remplie de détails ethnographiques et parsemée d'épisodes exhalant le parfum d'un terroir *dioy* bien authentique. Cette histoire ne sera qu'une autre manière de décrire comment le *Dioy* est devenu l'homme libre par excellence. Voici celle qui fut rapportée par un homme du Siam:

Quant au nom primitif de *Sa jam* (race brune) remplacé par celui de *Thay*, pour désigner le peuple siamois. . . . C'est à l'époque où le royaume de *Sa jam* était sous la domination du Cambodge et comme tel soumis à lui offrir des présents selon la coutume orientale que l'on voit encore se perpétuer dans les mœurs barbares de l'occident. Elle se transformera encore une fois et finira par subsister dans notre moyen âge féodal sous la forme de l'hommage. Le roi *Phra Ruang*, l'an 950 de l'ère de Bouddha, avait offert à son suzerain un panier rempli d'eau; cette eau ne coulait pas par les fentes. Surpris d'un tel prodige, le roi du Cambodge voulut faire massacrer *Phra Ruang*, persuadé, nous disent les annales, que s'il le laissait vivre, il ne tarderait pas à le surpasser en mérite et en vertu. Mais le roi du *Sa jam* échappa par miracle à la mort.

N'était-il pas en effet de la race des Najhas? La terre s'entrouvrit sous ses pas, il se plongea dans cette ouverture béante et retourna dans son royaume par ce chemin. Seulement, *Phra Ruang* une fois rentré dans ses Etats, les rôles changèrent. Une guerre terrible éclata dont le résultat fut la servitude du Cambodge, qui à son tour offrit des présents au roi de Siam. C'est alors que les Siamois prirent le nom de Thai qui veut dire «libres», et nos *pou dioy* se disent aussi les hommes libres!

Nos *dioy* du *Tsé-hen* (*Kouy-tcheou*) etc. bâtissent encore leurs maisons sur des terrains en pente qu'ils consolident par des soutènements en pierre.

Portant, par l'ordre de la dynastie des *Tsin*, la natte mandchoue au lieu de leur chevelure longue et opulente, celle-ci comme celle-là, ont disparu dans la révolution de 1911.

Les anciens Chinois, d'après d'antiques traditions et d'après leurs caractères idéographiques, vivaient au jour le jour! Que de choses l'on pourrait narrer sur l'indifférence des *dioy* à s'assurer un heureux lendemain!

Autorité paternelle inexorable de l'ancienne Chine, sanctions impitoyables contre les crimes, nous retrouverons tout cela à mesure que nous pourrons entrer dans le détail linguistique et ethnique *dioy*.

La langue *dioy* que nous allons étudier, telle qu'elle se parle dans le Sud du *Kouy-tcheou*, se compose d'éléments très hétérogènes.

Il est à remarquer que la classification ordinaire des mots chinois (*che-tse*, *hu-tse*) se retrouve dans les mêmes termes en *dioy*.

L'on sait que la langue chinoise divise les mots 1° en mots pleins qui ont par eux-mêmes une signification; ces mots pleins se distinguent en mots vivants ou verbes (*ho-tse*) et mots morts ou substantifs (*se tse*). 2° En mots vides (*hu-tse*) ceux qui par eux-mêmes n'ont pas de signification: ce sont les termes auxiliaires qui marquent les rapports des mots entre eux, des idées entre elles.

1° Une partie des mots *dioy* peut être retrouvée dans le Siamois, tel qu'il se parle actuellement.

2° Une autre partie sera d'origine chinoise, arrivée dans le *dioy* à telle époque, et conservée dans son cachet original. C'est ainsi que l'on retrouve tels quels, des mots des dialectes de *Tchang gan*, de *Kan-on*, (chinois du 8^e siècle), d'autres mots sont venus du chinois à une autre époque et on

les retrouve par analogie. D'autres venus récemment subissent certaines transformations préalables: les mots venus des langues du Sud.

3° Il y a aussi des mots empruntés aux différentes langages *miao* mais ils seraient en plus petite quantité.

4° Toute la gamme des mots dont il est impossible de retrouver actuellement les étymologies.

Les linguistes distinguent dans une langue: 1° la prononciation, 2° les formes grammaticales, 3° le vocabulaire. Toutes divisions que l'on peut décorer de noms pompeux: phonèmes, morphèmes, sémantèmes.

Les trois systèmes, dit un auteur moderne, évoluent séparément et sous l'action de causes différentes. Certaines langues renouvellent leur vocabulaire sans que la phonétique en soit modifiée etc., et il cite comme type l'*Ouidou* littéraire ou la grammaire et le vocabulaire persan.

Pour le *dioy* qu'en est-il? Il y a dans ce dialecte un certain nombre de mots de vieille race qui semblent résister à toute tentative de corruption; ils sont bien peu nombreux et ont souvent leur doublet chinois. Le vocabulaire se transforme lentement; beaucoup d'expressions sont arrivés, prises telles dans le chinois littéraire ou parlé qui influencent la syntaxe; quelques points de grammaire restent originaux.

Conclusion: Le langage *dioy* est un véritable patois, pétri de pâtes les plus contradictoires, vrai mélange ou méli-mélo, dont l'imbroglio n'est pas facile à débrouiller.

Nous commencerons par quelques notes prises au vif dans le vocabulaire¹.

Le petit tableau suivant montre dans un ensemble suffisamment indicateur l'influence que les différentes langues chinoises et *thai* ont pu avoir l'une sur l'autre au point de vue «prononciation». Le *m* initial s'est conservé dans les langues cantonnaises, siamoises, etc. au moins pour quelque mots et a disparu du langage mandarin (*Sen Tchouan*).

	C h i n o i s				T h a i	
	Mandarin	VII ^e siècle	Kan on	Cantonais	Siamois	Dioy
文	<i>ouen</i>	<i>m'un</i>	<i>muin</i>	<i>man</i>	?	<i>man</i>
望	<i>ouang</i>	<i>m'ang</i>	<i>m'yang</i>	<i>mong</i>	<i>mong</i>	<i>mong</i>
巫	<i>ou</i>	<i>m'yo</i>	<i>m'you</i>	<i>mo</i>	<i>mo</i> ²	<i>mo</i>
無	<i>ou</i>	<i>m'yu</i>	<i>m'you</i>	<i>m'</i>	<i>may</i>	<i>mo, m'bo</i>

Autre exemple:

分 *fen* en langage mandarin a donné *ban* en siamois actuel, qui veut dire: partager, diviser, tandis que l'ancien siamois était *pan*, conservé tel quel dans le *dioy*: la prononciation chinoise ancienne était *p'un*.

¹ Les *dioy* comme leur langue ne forment qu'une race (région qui nous occupe) mélangée des éléments assez divers, qui ont conservé leur être, beaucoup mieux la linguistique du *dioy* original que sa phraséologie.

² Il est à remarquer que *mo* en siamois a conservé le sens de médecin et a donné *mo phi* (sorcier), et en effet il n'y a dans nos pays aucun médecin qui ne soit sorcier.

Voici d'abord quelques mots *dioy* et siamois de ressemblance parfaite, indiquant une commune origine.

1° Ressemblance parfaite:

Siamois	Dioy	Français	Siamois	Dioy	Français
<i>ay</i>	<i>ay</i>	toux	<i>nak</i>	<i>nak</i>	lourd
<i>ban</i>	<i>ban</i>	village	<i>nam</i>	<i>nam</i>	beau
<i>bang</i>	<i>bang</i>	partim	<i>nam</i>	<i>nam</i>	épine
<i>lé</i>	<i>lé</i>	et	<i>na</i>	<i>na</i>	visage
<i>lang</i>	<i>lang</i>	derrière	<i>na</i>	<i>na</i>	rizière
<i>lin</i>	<i>lin</i>	langue	<i>to na</i>	<i>to na</i>	en face

2° Ressemblances soit par analogies soit de consonne initiale soit de consonance:

Siamois	Dioy	Français	Siamois	Dioy	Français
<i>nok</i>	<i>rok</i>	oiseau	<i>nua</i>	<i>no</i>	viande
<i>nam</i>	<i>ram</i>	eau	<i>rib</i>	<i>rip</i>	ramasser
<i>nok</i>	<i>ro</i>	dehors	<i>riau</i>	<i>rit</i>	affiler
<i>ru</i>	<i>ro</i>	savoir	<i>reu</i>	<i>riou</i>	vite
<i>ab</i>	<i>ap</i>	badigeonner	<i>ab</i>	<i>ap</i>	baigner
<i>tai</i>	<i>tai</i>	depuis (point de départ)	<i>van (von)</i>	<i>gon</i>	jour
			<i>den</i>	<i>deueun</i>	brillant
<i>lek</i>	<i>leuk</i>		<i>din</i>	<i>dan</i>	la terre
<i>luk</i>	<i>leuk</i>	enfant	<i>klam</i>	<i>lam</i>	avalier
<i>nong</i>	<i>nouang</i>	frère cadet	<i>kluay</i>	<i>kioy</i>	banane
<i>nuk</i>	<i>neu</i>	penser	<i>klong</i>	<i>kiong</i>	tambour
<i>gniout</i>	<i>nut</i>	à la fleur de l'âge	<i>klet</i>	<i>kiet</i>	écaille
		nord	<i>kla</i>	<i>kia</i>	plant de riz
<i>nua</i>	<i>na</i>		<i>klai</i>	<i>kiaeu</i>	près

Quelques exemples de mots d'origine chinoise.

En employant ce mot «d'origine chinoise», je me permets de faire remarquer à l'avance que je ne veux pas par ce mot conclure à la priorité de l'une langue sur l'autre; le mot «ressemblance» eût été mieux peut-être, puisque plus d'un philologue orientaliste admet la parenté très proche de premier degré entre les langues *thai* et chinoise.

Monsieur MASPERO lui-même admet que le chinois archaïque et le *thai* commun étaient des langues très proches l'une de l'autre. Je fus amené à cette même conclusion par la découverte de certains caractères dont le sens absolument perdu dans le langage chinois parlé et écrit avait été conservé dans la langue *dioy*.

Exemple: 達 se décompose comme suit:

Une brebis 羊 qu'un homme 人, 人 pousse devant l'ui, d'où le sens (en *dioy*) de garder les brebis; tandis qu'en chinois il sert de *kia-tsié*¹ et signifie: intelligent, faire naître, communiquer. Il a donc perdu son sens primitif

¹ *Kia-tsié* est un mot d'origine ancienne qui a perdu sa signification propre pour en prendre une autre.

dans le chinois littéraire et parlé, et l'a conservé dans le *dioy*; qu'en conclure? 上 qui s'écrivait en vieux chinois 二 ou 一 et signifiait, élevé, sens qu'il a conservé dans l'indigène *sang* élevé.

Il est vrai que dans l'expression chinoise *chang ten* il a conservé ce sens, mais pour dire élevé, on emploie plutôt *kao*; *sang* indique la situation, *kao* indique plutôt la qualité.

𢵿 𢵿 se prononçait 以諸切 *ieou* dans le vieux chinois, et nous avons les mots *dioy*, qui se prononcent *ieou*, *dieou*, ou *diao*, *iao*, selon les villages, et qui signifient lever, élever avec les deux mains.

爻父胡芽切 *hao* (livrer), n'a-t-il pas de parenté avec le mot *dioy* *haeu* (livrer) qui se prononce aussi *hai* en certains endroits? Ce même mot qui se prononce *hai* en siamois, sert également de conjonction de subordination (faites que, afin que), dans ces deux mêmes langues.

兒 qui se prononce actuellement *eul*, était prononcé *ni* par le vieux Chinois et signifiait petit, sens qu'il a conservé avec la prononciation *ni* dans le *dioy*.

二 était prononcé *ni* et a encore cette intonation et a conservé le sens «deux» dans le *dioy*; exemples: *tai ni* deuxième, *ni chip ni* vingt deux.

Divers exemples de ressemblances.

	Chinois	Dioy	Sens en Français
雞	<i>ki</i>	<i>kai</i>	poule
第	<i>ti</i>	<i>tai</i>	particule ordinale
剃	<i>t'i</i>	<i>tai</i>	raser
帝	<i>ti</i>	<i>tai</i>	empereur
蹄	<i>t'i</i>	<i>ty</i>	sabot des équidés
理	<i>ly</i>	<i>lai</i>	raison
詈	<i>li</i>	<i>lai</i>	injurier
洩	<i>li</i>	<i>lai</i>	couler
禮	<i>li</i>	<i>lai (nai)</i>	politesse
罹 羸	<i>li</i>	<i>lai (nai)</i>	fatigué
比	<i>pi</i>	<i>pai</i>	côté
篋	<i>py</i>	<i>pai</i>	peigne
排	<i>pei, pai</i>	<i>pai</i>	disposer
涕	<i>ti</i>	<i>tai</i>	pleurer

Noms de nombre.

Chiffres	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Mandarin	<i>i</i>	<i>eul</i>	<i>san</i>	<i>seu</i>	<i>ou</i>	<i>lou</i>	<i>tsi</i>	<i>pa</i>	<i>kïeou</i>	<i>cheu</i>
Dïoy	<i>deou, it</i>	<i>song, ni</i>	<i>sam</i>	<i>si</i>	<i>ha</i>	<i>rok</i>	<i>chat</i>	<i>pet</i>	<i>kou</i>	<i>chip</i>
Miao noir	<i>i</i>	<i>o</i>	<i>pié</i>	<i>klo</i>	<i>kia</i>	<i>tiou</i>	<i>chong</i>	<i>ya</i>	<i>kio</i>	<i>kiou</i>
Miao blanc	<i>to teou</i>	<i>a teou</i>	<i>pey</i>	<i>plao</i>	<i>tché</i>	<i>t'ao</i>	<i>chiang</i>	<i>y</i>	<i>kio</i>	<i>kaou</i>
Cantonnais	<i>yat</i>	<i>yi</i>	<i>sam</i>	<i>sz</i>	<i>ng</i>	<i>lok</i>	<i>tsat</i>	<i>pat</i>	<i>kao</i>	<i>chap</i>
Hok-lo	<i>tchek</i>	<i>no</i>	<i>sa</i>	<i>si</i>	<i>ngo</i>	<i>lak</i>	<i>tsik</i>	<i>poi</i>	<i>kao</i>	<i>tcháp</i>
Lo lo	<i>ti</i>	<i>n'</i>	<i>sa</i>	<i>li</i>	<i>ngo</i>	<i>tcho</i>	<i>cheu</i>	<i>hé</i>	<i>keu</i>	<i>tseu</i>
Pou kien	<i>so</i>	<i>lan</i>	<i>san</i>	<i>sei</i>	<i>gniao</i>	<i>loei</i>	<i>tsei</i>	<i>paé</i>	<i>kao</i>	<i>se</i>

Voir, dans le petit lexique, *hé-miao*, *pé-miao*, français, *dïoy*, la comparaison des autres noms de nombre.

Mots du cycle.

Chinois		Dïoy	Cantonnais	Siamois	Sens
Animaux	Rameaux				
<i>chou</i>	<i>tse</i>	<i>chaeu</i>	<i>tsy</i>	<i>chuet</i> (<i>Xuet</i>)	rat
<i>niou</i>	<i>tcheou</i>	<i>piao</i>	<i>tchao</i>	<i>cha</i> (<i>Xa</i>) <i>lu</i>	boeuf
<i>mao</i> (<i>fou</i>)	<i>in</i>	<i>nien</i> ¹	<i>yan</i> (<i>yen</i>)	<i>khan</i>	tigre
<i>t'ou</i>	<i>mao</i>	<i>mao</i>	<i>mao</i>	<i>tho</i>	lièvre
<i>long</i>	<i>tchen</i>	<i>chi</i>	<i>tchan</i>	<i>ma</i> (<i>rong</i>)	grand dragon
<i>ché</i>	<i>se</i>	<i>seu</i>	<i>tsy</i>	<i>ma</i> (<i>sing</i>)	petit dragon
<i>ma</i>	<i>ou</i>	<i>sa</i>	<i>ng</i>	<i>ma</i> (<i>mia</i>)	cheval
<i>iang</i>	<i>oui</i>	<i>fat</i>	<i>my</i>	<i>ma</i> (<i>mě</i>)	chèvre
<i>heou</i> ²	<i>chen</i>	<i>san</i>	<i>chan</i>	<i>vok</i>	singe
<i>ki</i>	<i>ieou</i>	<i>rou</i> ³	<i>yao</i>	<i>ra ka</i>	coq
<i>kuen</i> (<i>keou</i>)	<i>su</i>	<i>ceut</i>	<i>seut</i>	<i>cho</i>	chien
<i>tchou</i>	<i>hai</i>	<i>kaeu</i>	<i>hoi</i>	<i>kun</i>	porc

Les mots soulignés donnent les ressemblances; ils sont soulignés en tout ou en partie pour en indiquer les prononciations qui ont pu dériver l'une de l'autre; à considérer le grand nombre de ressemblances qui s'y trouvent, il apparaît que certainement il existe ou a existé un point de départ commun.

¹ *mao-fou* indique des animaux de race féline, et *nien* veut dire chat d'Europe; la ressemblance ici est dans la signification.

² *heou*, singe, et *san* en *dïoy* qui est le nom d'une espèce particulière de singe.

³ *rou*, veut dire crête de coq; comparez avec *ra* et avec la signification de *kr* chinois.

Autres ressemblances; analogies ou *ts'* s'est changé en *ch* initial.

i = di, f = f, ga = ia.

Chinois		Dioy	Français
初	<i>ts'ou</i>	<i>cho</i>	<i>cho it</i> = le premier du mois
朔	<i>sou (cho)</i>	<i>cho</i>	nouvelle lune
措	<i>tsou</i>	<i>cho</i>	placer
租	<i>tsou</i>	<i>cho</i>	affermer
就	<i>tsio (sio)</i>	<i>choup</i>	sucer
千	<i>tsien</i>	<i>chien</i>	mille
呢	<i>ts'ao</i>	<i>chao</i>	importuner
七	<i>tsi</i>	<i>chat</i>	sept
將	<i>tsiang</i>	<i>chiang</i>	chef militaire
漆	<i>tsi</i>	<i>chat</i>	verniss
醮	<i>tsiao</i>	<i>chiao</i>	superstition
簽	<i>tsien</i>	<i>chiem</i>	ficher
煎	<i>tsien</i>	<i>chien, chen, chet</i>	frir
接	<i>tsié</i>	<i>chiep</i>	greffer
擦	<i>tsa</i>	<i>chat</i>	frotter
寸	<i>tsen</i>	<i>chon</i>	un pouce, mesure de longueur
節	<i>tsié</i>	<i>chié</i>	cloisons intérieures du bambou
漸	<i>tsien</i>	<i>chiem</i>	peu à la fois
烟	<i>ien</i>	<i>dien</i>	tabac
冤	<i>iuen</i>	<i>dien</i>	inimitiés
有	<i>ieou</i>	<i>diou</i>	être dans
昇	<i>ieou (in)</i>	<i>diao</i>	élever (à plusieurs mains)
陰	<i>in</i>	<i>diam</i>	principe imparfait
迎	<i>in</i>	<i>diam</i>	enjamber
隱	<i>in</i>	<i>diam</i>	cacher
樂	<i>io</i>	<i>dié</i>	remèdes
非	<i>fey</i>	<i>fy</i>	négation
未	<i>oui</i>	<i>fy</i>	négation (à sens passé)
伏	<i>fou</i>	<i>fouk</i>	se soumettre
發	<i>fa</i>	<i>fa</i>	envoyer
焚	<i>fen</i>	<i>fen</i>	bois de chauffage
孚	<i>fou</i>	<i>fak</i>	couver
拊	<i>fou</i>	<i>fop (fou)</i>	frapper, frotter en lavant
鑽	<i>fo</i>	<i>foh</i>	équarrir, amincir

Chinois		Dioy	Français
丫	<i>ia</i>	<i>ga</i>	fourche d'arbre <i>ga mai</i>
壓	<i>ia</i>	<i>ga</i>	dans <i>rin ga</i> , pierre à lustrer
牙	<i>ia</i>	<i>ga</i>	défenses de certains animaux
茅	<i>ia</i>	<i>ga</i>	germer
漢	<i>han</i>	<i>ha</i>	chinois
義	<i>hi</i> (de <i>Tou</i> <i>hi</i>)	<i>hi</i>	exhalaison, odeur particulière de chacun des corps
禍	<i>ho</i>	<i>ho</i>	malheur, pauvreté
山	<i>hom</i> (Can- tonnais)	<i>hom</i>	couvrir
泓	<i>hong</i>	<i>hong</i>	endroit, profond d'un étang
訇	<i>hong</i>	<i>hong</i>	cri (voix cri)
野	<i>ié</i>	<i>ié, ché</i>	sauvage (mœurs), sauvage (plantes)
踈	<i>ié</i>	<i>ié</i>	se tenir les pieds accroupis comme un barbare
檐	<i>ien</i>	<i>ien</i>	tendre quelque chose à quelqu'un
羊	<i>iang</i>	<i>iuang</i>	brebis

L'on pourrait continuer la liste des ressemblances très facilement en prenant la suite de chacune des consonnances initiales. La liste demanderait un volume spécial.

Le chinois du 7^e siècle nous offre une autre série où nous pouvons retrouver les communs rapports des deux langues *dioy* et chinois archaïque.

Quelques exemples d'initiales, restées telles ou ayant varié régulièrement:

Archaïque	Mandarin	Dioy actuel	Sens
<i>n'</i> 兒	<i>eul</i>	<i>ni</i>	petit enfant
<i>d'</i> 地	<i>ti</i>	<i>dan din</i>	terre
<i>s</i> 些	<i>si</i>	<i>sak</i>	plusieurs
<i>g</i> 求	<i>kieou</i>	<i>dgio(kio)</i>	demander
<i>k'</i> 奇	<i>ki</i>	<i>keui</i>	monter à cheval
<i>s'</i> 夕	<i>si</i>	<i>sa</i>	crépuscule
<i>p</i> 布	<i>pou</i>	<i>pang</i>	toile
<i>m</i> 母	<i>mou</i>	<i>mé</i>	mère
<i>g</i> 見	<i>kien</i>	<i>gué</i>	voir
<i>k</i> 古	<i>kou</i>	<i>kaou</i>	ancien
<i>k</i> 過	<i>ko</i>	<i>koua</i>	passé
<i>k'</i> 雞	<i>ki</i>	<i>kai</i>	poule

Voici maintenant dans ce groupe à initiale *k* ou *k'* plusieurs mots qui ont perdu le *k* ou le *k'* pour ne conserver que l'aspiration en indigène marquée par le signe de l'apostrophe ' ici.

Ainsi 口 à consonne initiale *k'* en chinois ancien ou moderne, fait maintenant *haou* en *dioy* et en cantonnais. Le signe ' est équivalent à *h* initial dans notre manière d'écrire la prononciation *dioy*.

Rapprochez et remarquez l'expression *dioy*: *chon haou deou*, une parole, avec le cantonnais 說話 *chiet oua*, d'où l'on peut conclure que *chon*, qui en indigène est la particule des paroles prononcées, vient simplement de 說 *cho*, dire ou inversement; de même:

客 *k'* perd le *k* et devient *h* ou ' et donne *hé* en *dioy* et *hak* en cantonnais.

Encore un autre mot intéressant:

海 maintenant *hai* en mandarin avait au 7^e siècle pour initiale *ch*, donc se lisait *chai* et nous retrouvons en *dioy* l'expression *hai chai* l'océan; *hai* est le mot pris au chinois moderne, *chai* est le mot pris dans le chinois ancien: ce sont par conséquent deux doublets.

En siamois *chai* a le sens de bord, lisière.

懈 *hai* ou *hiai* (*chiai*) a aussi son alter ego en *dioy* *chai* qui signifie flaner, en chinois il veut dire paresseux.

把 *pa* a donné *baei* ou *baeu* qui est dans les deux langues la particule de certains objets;

寶 *pao* a donné *ba*, perle,

八 *pa* a donné *ba*, partager,

巴 *pa* a donné *ba*, riz gluant, et riz en grains.

Il y a d'autres exemples frappants que j'ai déjà donnés au commencement de ce vocabulaire, montrant que le *dioy* a pris ces mots, si on ne les a pris chez lui, à une époque assez reculée de l'histoire.

Pour terminer ces quelques données, prenons la primitive chinoise *ki* au sens de saisir, prendre:

取, 取, image de la main, 攴 saisissant, 攴 quelque chose, et voyons maintenant la série des mots *dioy* qui ont ce sens de saisir, prendre. Ils ont conservé l'initiale *k*:

kap appréhender,

kap comprimer,

kak ou *kek* presser de questions,

kak couper en frappant, pressurer,

kam presser,

kamm tenir à la bouche,

kam tenir à la main,

kan diligent, actif, qui sait se débrouiller de ses mains,

kan pétrir,

kep pincer avec les doigts,

kim dans *fa kim* l'instrument *fa* qui sert à saisir *kim* ou pincer, les tenailles, les pin-cettes, et bien d'autres mots.

De quelques autres ressemblances. Le *Dioy* et le Cantonnais.

Cantonnais	Dioy	Siamois	Sens
<i>mo</i>	<i>mo</i>	<i>mo</i>	sorcier
<i>neui</i>	<i>neui</i> (<i>noui</i>)		petite fille (nom propre)
<i>yan</i>	<i>an</i>		grâce
<i>ping</i>	<i>ping</i>		maladie

Cantonnaïls	Dioy	Siamois	Sens
<i>ngan</i>	<i>ngan</i>	<i>ngon</i>	argent
<i>mong</i>	<i>meuang</i>		filet
<i>ka</i>	<i>ka</i>		prix
<i>man</i>	<i>man</i>		particule des sapèques
<i>t'im</i>	<i>tem</i>		en plus
<i>sam</i>	<i>sam</i>		cœur
<i>ké</i>	<i>ké</i>		particule du génitif
<i>yeung mé</i>	<i>yeuang bé</i>		agneau
<i>ing</i>	<i>ing</i>		reconnaître
<i>sai</i>	<i>soi</i>		laver
<i>yan</i>	<i>diam</i>		cacher
<i>hap</i>	<i>hok (hap)</i>		boîte (étui)
<i>nga</i>	<i>ga</i>		germe
<i>kiap</i>	<i>kip</i>		glaner

Sur les transformations de la période moderne (chinois en *dioy*).

Il reste un mot à dire sur les modifications que subissent les mots de la langue chinoise en entrant dans le langage *dioy* durant la période actuelle, ces mots sont nombreux.

Les **tons**. Il faut insister ici sur l'importance des tons; pour parler clairement, il est absolument nécessaire de s'astreindre à l'adaptation des organes vocaux; cet exercice est très pénible dans les commencements, c'est le prix de bien des satisfactions dans la suite. Il faut connaître les différences de tons qui existent entre les patois des principaux villages. Si vous parlez aux enfants, vous ne serez compris qu'autant que vous employez leur langage, la plupart des femmes, à ce point de vue doivent être placées au même degré de capacité de langage que les enfants (remarque un peu spéciale à nos pays *dioy*).

Le *Dioy* possède sept tons principaux, nous conserverons les figurations du dictionnaire des pères WILLIATE et ESQUIROL.

Les voici:

- } *cha*¹ première ton haut très chantant
- } *cha*₁ deuxième ton haut, ton moyen de la voix
- Λ *cha*² ton bas et long
- \ } *cha*³ ton descendant haut
- \ } *cha*₃ ton descendant bas
- / *cha*⁴ ton montant
- ∪ *cha*⁵ ton bas est court

Les signes - ^ ^ ^ ^ sont ceux employés pour figurer les tons de la langue mandarine.

Ordinairement un premier ton chinois *p'in chên* donne un quatrième en passant dans le langage *dioy*. Exemples:

<i>tchâi jên</i>	devient	<i>pou</i> ₃ <i>chai</i> ⁴	satellites
<i>tsiën</i>	»	<i>chien</i> ⁴	1000
<i>feñ</i>	»	<i>fan</i> ⁴	degré
<i>foü</i>	»	<i>fou</i> ⁴	cruchon

Un deuxième ton chinois reste deuxième en indigène.

<i>chêu</i>	devient	<i>cheu</i> ²	temps
<i>hâi</i>	»	<i>hai</i> ²	souliers
<i>leôu</i>	»	<i>laou</i> ²	greniers
<i>tcha</i>	»	<i>cha</i> ²	thé

Un troisième ton chinois devient ordinairement un troisième ton haut:

<i>leâo li</i>	devient	<i>leao</i> ³ <i>li</i> ³	soigner
<i>cheou</i>	»	<i>chiou</i> ³	observer
<i>chen</i>	»	<i>chin</i> ³	juger

Un quatrième devient premier haut:

<i>ché</i>	devient	<i>cheu</i> ¹	essayer
<i>ché</i>	»	<i>chie</i> ¹	emprunter
<i>hai'</i>	»	<i>hai</i> ¹	nuire

Un cinquième reste tel quel comme le deuxième, l'on pourra alors en conséquence établir cette observation:

Un cinquième ton reste cinquième; de même le deuxième; d'où l'on peut écrire ces constatations

— = 4	/ = 1	∪ = 5
∧ = 2	\ = 3	

et cela à l'époque actuelle.

Transformations des consonnes initiales.

Une consonne initiale que le chinois n'a pas, est le *R*.

Il est représenté pour les indigènes par le caractère 𠂔 *jou*, et à ce point que *jou* viande (mot chinois) qui est de même consonnance est prononcé souvent *rou* par eux:

認	<i>jen</i>	devient	<i>ren</i>	reconnaître
忍	<i>jen</i>	»	<i>ren</i>	patienter
稔	<i>jen</i>	»	<i>reu (ren)</i>	s'habituer à (<i>reuen</i> ₁ <i>ran</i> ₃)
潤	<i>jouen</i>	»	<i>rouen</i>	humecter
恒	<i>hen</i>	»	<i>ren</i>	s'obstiner
二	<i>eul</i>	»	<i>reu</i>	deux
耳	<i>eul</i>	»	<i>reueu</i>	oreilles

Ex. *cho reu* pour *cho eul* les jours suivants:

<i>gon reu</i>	pour	<i>gon eul</i>	le surlendemain
<i>koueu cha reu</i>			dresser les oreilles en pavillon

Il y a donc un certain nombre d'initiales que le *dioy* entend prononcer *r* et qu'il a conservées telles dans sa langue.

Le *ts*, le *ts'*, le *tz*, se transforment ordinairement en *s* initial; les *tch*, *tch'*, en *ch*. L'initial reste tel quel quand il ne retourne pas à la forme *ts*, *ts'*, *tz*, etc.; les doubles consonnes initiales donnent facilement *chi* et *ch*.

	Chinois	Dioy	Sens
紙子	<i>tchè (tzè)</i>	<i>sē (sa)</i>	papier
渣	<i>tchā (tsa)</i>	<i>sa₃</i>	suc des arbres
灸	<i>tsé</i>	<i>sa⁴</i>	griller
		ce mot <i>sa</i> est d'apport très ancien sans doute, puisque il a conservé son quatrième ton. Venu à la période moderne il aurait fait <i>sa¹</i> au premier ton	
催	<i>tsouï</i>	<i>souï¹</i>	poursuivre
	<i>sen¹</i>	<i>sen³</i>	est resté au troisième ton dans l'expression <i>pai sen</i>
生	<i>sēn in tsiēn</i>	<i>sen¹ chin³ gan²</i>	ici <i>sen</i> économiser, d'apport plus ancien, a conservé le premier ton
准	<i>tchouen¹</i>	<i>chouen¹</i>	permettre
築	<i>tchoŭ</i>	<i>chouk¹</i>	tasser
燭	<i>tchoŭ</i>	<i>chouk¹</i>	bougie
庄	<i>tchouaŋg</i>	<i>chouang²</i>	lit
裝	<i>tchouaŋg</i>	<i>chouang²</i>	conserver
賺	<i>tchouaŋ</i>	<i>chouan¹</i>	gagner
傳	<i>tchouān</i>	<i>chouan⁴</i>	propager
醮	<i>tsiao</i>	<i>chiao¹</i>	superstition
接	<i>tsiē</i>	<i>chiep</i>	greffer
早	<i>tsaò</i>	<i>chao₃</i>	tôt
七	<i>tsī</i>	<i>chat¹</i>	sept
錢	<i>tsien</i>	<i>chien³ (chin)</i>	sapèque

Il y a encore bien d'autres modifications qui se produisent, p. e. *h* initial chinois se transforme naturellement en *f*, ainsi ce nom de pays *Touan-hong* dans la bouche d'un chinois, fait immédiatement *Touan-fong* dans le parler *dioy*, tandis que le premier mot *touan* est venu du mot *dioy daeu*, *ton*.

En finissant ce chapitre, il reste entendu que beaucoup d'observations sont encore à noter. Un travail fructueux serait de prendre les mots essentiellement *dioy* et remonter aux sources. Ce travail devient possible à mesure des découvertes et des travaux scientifiques. Il faut cependant se garder de se fier aux trop nombreux catalogues — très bien imprimés d'ailleurs, mais trop vivement ramassés au hasard des grandes routes dans le seul but de hâter les productions de librairie.

Une connaissance préalable du *cho-ouen* chinois et des parlers *thai* et *dioy* est absolument nécessaire.

Plus les chercheurs approfondiront le *Thai* dans ses origines, plus ils faciliteront la conviction de plusieurs que *Thai* et Chinois ne sont pas loin d'avoir un même ancêtre commun.

Remarque: Il est assez curieux de constater pour qui manie parfaitement le *thai* des contrées du *Lan-Long*, la profonde différence de langage entendu selon que l'on parle:

1° A un commerçant ou à un homme lettré. Son vocabulaire est très varié et minutieusement concis.

2° A un homme de village, aimant bien parler; il emploiera maladroitement parfois les termes plus chinoisés de récente ou ancienne date, mais d'instinct il les trouvera car il sait en faire la différence. Il emploiera les termes des longues et charmantes poésies, chansons de terroir antiques ou très archaïques qu'il a lues et que tout le monde comprend autour de lui.

3° Aux femmes qui représentent tant au point de vue des mœurs qu'au point de vue religieux et linguistique la force résistante des traditions primitives; elles aiment les expressions de terroir plus anciennes: ce semble être souvent leur propriété.

Ex.: Un enfant souffrira de quelque malaise, criera: *Me¹ pan² ay⁴ tong₃ kiet¹*, mère! J'ai mal ventre souffre. *Keu¹ ma₂ ni[?]* Quoi donc? La mère dira après avoir examiné l'enfant: *leuk₁ raou pan² hen³ mam¹*, et le père ajoutera: *te⁴ pan² pie²*. Tout cela veut dire la même chose, mais la femme aura employé l'expression indigène et le père le mot chinoisé.

Mam veut dire rate mais en *dioy*, tandis que *pie* vient de *pi* chinois, rate. L'expression choisie par la mère a une saveur particulière. La Maman restera *dioy* partout et toujours à moins qu'elle n'aille au marché, là on rencontre les chinois et chinoisants et alors l'intérêt demande qu'on ne soit pas pris pour «trop paysan». C'est le sapèque qui est en jeu.

III° Morphologie.

1° Remarques Générales.

Distinction entre morphèmes et sémantèmes.

Les sémantèmes d'une langue représentent les mots qui par eux-mêmes ont un sens, c'est le vocabulaire composé des mots *che-tse*, divisé lui-même en *ho-tse* et en *hu-tse*. Nous avons déjà vu le sens de ces expressions. Les sémantèmes sont la représentation pure et simple d'un sens qui mis en rapport avec un autre sens, donne un jugement, forme une énonciation, une proposition, les propositions donnent les phrases.

Le rapport de ces sens-mots, de ces énonciations, de ces propositions est indiqué de différentes façons suivant les langues, il s'appelle la morphologie.

Comment est-il exprimé en *dioy*, c'est l'objet de cette étude.

Ex.: Un cheval court. Dans cette énonciation qu'on a quelquefois (à tort ou à raison?) assimilé à cette autre: le cheval est courant, on retrouve 1° les éléments représentant les sens ou sémantèmes cheval et court, 2° les autres éléments qui sont *a*) l'absence de l'*s* à cheval (ou aux marques particulières du pluriel), indique que le mot est en singulier, *b*) le *rt* a précisé le sens en indiquant le temps de l'action, *c*) l'article ou adjectif indéfini lui aussi a donné à la notion cheval quelque chose de particulier.

Voilà donc trois choses qui ont déterminé les relations entre l'idée cheval et l'idée court (notion de démarche précipitée).

Pour se rendre compte du génie de la langue *dioy*, il faut dès maintenant se représenter le sens des verbes dans l'action seule qu'il représente, indépendamment des suffixes et terminaisons, ainsi, en *dioy* le sens repré-

senté par le mot *le*¹ n'est pas «courir» au sens français, il indique l'action de «courir» à un temps neutre qui n'est ni présent ni passé ni futur, temps éternel, si je puis m'exprimer ainsi; pour former un substantif-action au moyen d'un verbe, l'on prend simplement ce mot-verbe que l'on entoure des morphèmes spéciaux. Ex.:

keu kiay Tien Tchou té chi pan te ray

1 2 3 3 1 4 5 6 6

keu té = cette; *kiay* = aimer, action d'aimer (Dieu), ou amour (de...);

1 1 2

Tien Tchou, Dieu; *chi* est (c'est), égale (c'est très bien ou égale très bien); *pan*

3 3

être; *te ray* très (bien). Dans l'esprit d'un *Dioy* cette proposition se pense ainsi: ce aimer Dieu égale être très (bien), aimer Dieu est très opportun.

Il est vrai qu'on dira plus facilement: *kiay Tien Tchou chi pan te ray*, aimer Dieu c'est très (bien), et ici aimer en français n'est ni au présent ni au passé ni au futur, est la vraie traduction de *kiay*.

Dans la proposition: le cheval court sur la pelouse. Le (article), *rt* (terminaison), et sur (préposition de lieu) qui indique un autre rapport de cheval court avec pelouse, ajoutent trois nouveaux sens. «Sur» situe l'action et est en même temps phonème, morphème et sémantème; en *dioy* il se traduira par *diou daeu* ou par *daeu* simplement. *Toueu*² *ma*³ *le*³ *diou*¹ *seueun*⁴, ou *daeu*⁴ *seueun*⁴. Ces morphèmes, quand ils s'expriment en *dioy* ou en chinois, s'appellent *hu tse chon haou* (*dioy*).

Il faut s'en tenir à cette manière de voir très générale, si l'on veut comprendre les différentes catégories qui indiquent dans les diverses langues les rapports morphologiques.

Quant aux langues écrites, la grammaire classifie et peut sérier ces rapports et leur concrétisation. Dans les langues parlées qui n'ont jamais eu d'écriture ou qui l'ont perdue, il devient plus difficile de cataloguer non les rapports mais leur concrétisation dans la phrase. Un même mot se présente avec tant de sens différents. C'est pourquoi il fallait établir la notion des sémantèmes et des morphèmes, puis diviser les morphèmes d'après l'idée qu'ils représentent en catégories.

Le morphème est parfois représenté par la position du mot dans la phrase: les règles d'énonciation des jugements simples ou peu compliqués pourront être à peu près établis d'après la méthode analytique, cela ne dispensera pas d'étudier à fond les tournures si propres au langage *dioy*; car ces tournures font aussi partie de la morphologie... il y aura des exemples à la suite de chaque catégorie morphologique étudiée, traduisant parfois presque directement les gallicismes français; ça et là quelques dioïsmes seront donnés et expliqués au cours de ces notes; cette étude perfectionnera celle des morphèmes simples.

Les morphèmes, d'après un auteur récent, sont des éléments phonétiques, sons, syllabes, avec tons, qui indiquent pour nous Européens les rapports

grammaticaux des mots entre eux, qui relient les idées entre elles (genre, nombre, personne, préposition, conjonction, adverbess, temps, mode, etc.).

Le *dioy* n'a ni préfixes ni suffixes parce qu'il est un langage essentiellement monosyllabique. Si l'on veut examiner les mots composés qui nous apparaissent ordinairement comme s'ils étaient des polysyllabiques, on verra que ce sont presque toujours des pléonasmes faits de deux doublets, amenés le plus souvent par la nécessité de se faire comprendre. Ils sont aussi des mots à sens plus général suivis d'un autre mot qui en détermine ou en spécialise la signification: ce qui arrive souvent avec les articles classificateurs, dont nous parlerons bientôt.

Les mots composés d'origine plus difficile à établir sont les onomatopées, qui sont composés d'anciens mots dont le sens exact a été perdu; voici un exemple de mot composé 2^e catégorie (voir d'autres exemples au paragraphe des mots composés):

Dans l'antiquité, la primitive chinoise 𦰩 𦰪 *pan* était un instrument à remuer le grain et le riz, c'est-à-dire une pelle. Un autre dialecte avait donné en *dioy* *chié*, pour indiquer le même sens. Les gens de ces deux dialectes se rencontrant ont formé le composé *pan chié* qui ne donne qu'un même sens formé en réalité de deux doublets. Ceux qui connaissent l'origine de l'un et de l'autre, conservent *pan* comme classificateur et disent: *pan chié deou*, une pelle ou une cuillère plate à puiser le riz; d'autres ne trouvant plus instinctivement le sens de chacun de ces mots, disent: *fa pan chié deou*, puisque *fa* est le classificateur *dioy* des noms d'instruments pour travailler.

Les auteurs distinguent trois sortes de morphèmes. La première classe consiste dans les désinences, ou dans la disposition phonétique des mots. Le *dioy* ne l'emploie pas. Ex.: Cour... ons. foot, pluriel feet. La deuxième consiste dans des éléments phonétiques: je, avec, par, de, à, introduits dans la phrase et joints aux mots du vocabulaire (sémantèmes).

Pay dy te, va avec lui.

Raou pay dy et nous aussi allons avec.

La troisième classe consiste tout simplement dans la position spéciale des mots dans la proposition et dans la position des propositions entre elles. Cette catégorie de morphèmes est très intéressante en *dioy*.

En latin: Liber Petri; le génitif *i* indique la relation entre les deux termes; peu importe alors que je dise Petri liber ou liber Petri. En chinois 天王¹ le mot possédé se met avant le mot possesseur et le plus souvent, tout en conservant cette position, il y a la particule du génitif 之的 *tche*, *ti*, ou *kai* (cantonais) qui en renforce le rapport.

Le *dioy* dira: *Ran pou ouang*, la maison (du) roi; aucun signe de génitif. *Ran say* la maison du mandarin (et ici le possesseur *say* employé sans l'article aura déjà un sens mi-adjectif). *Ran fou say* la maison du mandarin, *ran say* la maison mandarinale. Un verbe placé après un nom ou un pronom aura les allures d'un participe ou d'adjectif verbal, tout comme dans *ran say* on traduit: la maison mandarinale. Ex.:

¹ Du ciel le roi.

Kou ly song toueu chie, toueu kie te koueu toueu ray na.

Moi être deux bœufs, celui-là faire celui les rizières labourant.

Certains morphèmes ayant le rôle d'adjectif en même temps que de démonstration (démonstratifs), se placeront toujours après le mot qualifié.

Ho ma ni, les chevaux ici, pour: Ces chevaux ci.

Les adjectifs se mettent toujours après le mot qualifié.

Ex.: *Houn di mi chou nao feueu* (les) hommes bons n'ont pas l'habitude de parler du prochain.

Les autres rapports des idées entre elles se retrouveront plus loin et dans les différents chapitres que suivent; je les signalerai à mesure qu'on les rencontrera.

Pour terminer ce chapitre, voici une remarque qui a son importance, spécialement pour les adverbes de manière et les autres catégories. Avant de les traduire en *dioy*, il faudra immédiatement en bien connaître le sens primitif; il serait bien difficile par exemple de trouver un monosyllabe *dioy* correspondant au mot latin *sic*, ou au mot français *ainsi*.

Ainsi, veut dire: de cette façon-ci, de cette façon-là, il reprend en *dioy* la fonction de complément circonstanciel qu'il semble avoir perdu en français.

Meung ha koueu iang ni toi devoir faire (de) cette façon-ci, c'est ainsi que tu (le) feras.

Il n'y a pas non plus de préposition qui unisse ce complément circonstanciel au verbe, parce que les deux mots *iang ni* font simplement office d'adjectif circonstanciel (parce que placés après le verbe ou mot qualifié, ou modifié). Tous deux ensemble servent, tout en conservant leur qualité de mot-substantif et de mot-démonstratif, d'adjectif du verbe. Par là ces deux mots retrouvent l'idée d'adverbe. Voilà donc un morphème (adverbe) qui n'est rendu par aucun mot, mais simplement par la place qu'occupent ces deux monosyllabes.

La manière de s'exprimer en *dioy* est assez primitive, il faut que chaque idée soit représentée, la démonstration en sera faite dans les chapitres suivants; ce n'est pas à dire pour cela qu'ils ne manient le symbole et l'allusion à la perfection.

Pour bien causer indigène *dioy*, il faut particulièrement écouter beaucoup, comprendre, et appliquer simplement par mémoire analogique les expressions entendues; n'en pas faire de règle inviolable parce qu'il y a autant d'exceptions que d'éléments, en un mot: apprendre la langue à la manière des enfants; et ce n'est pas la moins bonne méthode.

2° Catégories Grammaticales.

Comment examinera-t-on les moyens qu'a le *dioy* d'exprimer les caractères morphologiques?

Il y aurait donc autant de catégories que de notions dont le nombre variera avec le genre de chacune des langues, genre, nombre, personne, action, adjectif, dépendance, but, lieu, temporelle (passé, présent, futur), mode, voix, etc. Il pourra se faire qu'un même mot ait à remplir différents rôles d'action, de but, de commandement.

Ex.: Le mot *haeu*, dont le correspondant en siamois est *hai* et en vieux chinois est 交 *hao*, veut dire livrer, donner, indique l'action. Sa signification originelle lui permettra de devenir ou plutôt de remplir le rôle de conjonction de but ou de conjonction de commandement:

Té koeu (koueu) iang ni haeu raou pay.

Il fait en sorte que (pour) nous partions. Pensez en *dioy* et vous comprendrez que *haeu* indique l'idée générale de but qui ne peut être rendu par aucun mot français, sinon par le sens très vague de «donner à ce que» ou encore «il nous fait cadeau de cette manière de faire et alors nous partir».

Haeu te pay, mêmes remarques à faire.

Afin d'entrer plus intimement dans le génie de la langue, peut-être faudrait-il établir une série de monographies des *chon haou* ou *hu tse*. Il est si important de pouvoir comprendre la structure de cette langue par les morphèmes. PRÉMARE déjà avait accompli cette sorte de travail pour le chinois, et cette méthode n'était pas la moins bonne. Faire comme les enfants! Que de fois n'avons nous pas remarqué les enfants essayer de faire une phrase. Leur vocabulaire était tellement restreint que les idées demeuraient à l'état confus de species (ou schème) dans leur esprit, ne pouvant les réaliser, faute de mots qu'ils n'avaient pas encore appris. Et malgré ces grosses difficultés, quand ils indiquaient le cadre général dans lequel se déroulait leur conversation: veux...! là bas...! ici...? boîte... par... là...! pour dire: je veux aller là bas; viens ici, porte cette boîte par là. Cet enfant n'était pas encore familiarisé avec le verbe aller ou placer ou porter la boîte par là, ici. Mais il sait donner la structure de sa pensée qui souvent n'est autre que la morphologie de la phrase. Dans les chapitres suivants, pour plus de clarté au dépens de la logique, nous conserverons la division des catégories grammaticales comme l'a réalisé la grammaire française, en nous attardant, quand il y aura lieu, sur les morphèmes plus intéressants.

Pour terminer, nous esquisserons un tableau d'ensemble comme le demandent les idées exprimées par ces différentes catégories *dioy*.

3° L'article.

a) Particularités de l'article en *dioy*.

L'article en *dioy* est un classificateur qui range le son qu'il accompagne dans telle classe de mot-sens; il jouera, non pas le rôle des indicateurs du son des complexes phoniques chinois, mais déterminera, à l'exemple de l'autre partie du complexe phonique¹, et à l'avance, la catégorie de mots dans laquelle, on aura choisi le mot spécial qui convient à notre idée.

Ex.: 桃 s'écrit 木 «arbre» plus la phonétique 兆 *tchao* qui s'est changée en *tao* dans le cours des temps. C'est donc bien un arbre *tao*. En *dioy* on dira: *mai, tao, deou*⁴, ou *fai, tao, deou*⁴, selon les régions ou mieux encore: *mai, mah¹ tao, deou*⁴; *mai*, qui par lui même veut dire: bois

¹ Je dis: l'autre partie du complexe phonique, et non: radical clef du caractère chinois, parce que les 212 clefs de *Kang-hi* ne donnent pas toutes les catégories comprises dans le langage écrit (voir *cho-oueu*).

ou arbre, est l'article classificateur des arbres; et parmi les arbres on prend l'arbre à fruit *tao* (*mah tao*) pêcher; on pourrait aussi dire: *er* dans pêcher est équivalent à *mai*, *er* étant le suffixe des arbres. Pêche c'est *tao* ou *mah tao*.

Voici un autre exemple: en chinois 沾, 占 *tchan* indique le son et le sens d'humecter; pour l'écrire, l'on classifiera le mot *tchan* dans la catégorie 氺 *choui*, eau, parce que *tchan* signifie imprégné d'eau, 氺 l'eau exprime le sens général, 占 *tchan*, le mot plus spécial. Si je dis: *touen ma*, il m'indique à l'avance que je vais parler d'êtres animés, parce que en *dioy*, *toueu* est le classificateur-article des animaux.

D'aucuns appellent cet article article-numéral pour la raison qu'il ne se met ordinairement que devant les noms de choses qui se comptent ou quand il est employé comme tel. *Pay¹ kié* aller au marché, devant *kié* pas d'article, puisque ici *kié* «marché» ne se compte pas, au contraire, on dira: *dan kié* le marché, ou *dan kié deou* un marché.

1° Les noms de chose qui ne se comptent pas, ne prennent pas d'article à moins que l'on ne veuille abstraire du sens concret, l'idée générale du sens qu'il représente, c'est alors l'article-classificateur de l'idée générale.

Ex.: *fy* feu, *fa* fer, *ram* eau; on dira *ke fy te*, *ke fa te*, *ke ram te*, ces deux mots: *ke te*, qui encadrent chacun des mots précédents, forment à peu près exactement le sens de «le» article français.

Ke ram te, l'eau; est à distinguer de la forme adjectif-démonstratif qui s'écrirait de la même manière; le contexte seul donnera la signification, *ke ram te* signifiera donc 1° l'eau (dans un sens général) et 2° cette eau-là.

Autre ex.: *Dak mai deou*. *Dak* est la particule-classificateur des objets volumineux, gros morceaux et conserve le sens qu'il possède étymologiquement morceau.

Ka ram ny, mot-à-mot cette jambe d'eau, cette branche d'eau. *Ka* est la particule des objets qui vont par deux. L'une des deux branches d'eau signifie un affluent.

2° Pour les noms de notions abstraites, charité, bonté, l'on emploiera, *dan ke*, ou bien les deux réunis, *dan dy* la bonté; *ké dy te*, *ke dan dy te*; cette beauté se dira *ké (kai) sao dy te*. La beauté se dira aussi *kai sao dy*, *kai sao dy te¹*.

3° Certains mots ne prennent que rarement l'article ou pas du tout: *Chieu deou*, un moment; *cha song chieu lang pay*, mot-à-mot attendre deux heures chinoises ensuite partir; attendons deux heures et nous partirons ensuite.

4° Pour exprimer la notion générale des mots qui se comptent, c'est-à-dire pour en abstraire l'idée, on conserve le classificateur propre et le contexte doit suffire à faire saisir la nuance qui n'est point exprimée. Ex.: *touen houn*, *toueu ma*, *toueu rok*, *Tien Tchou chao*; c'est Dieu qui créa l'homme, le cheval, l'oiseau.

¹ Les noms de qualité et les noms d'action, dont nous faisons en France un usage si fréquent et dont je donne ici une façon de les traduire en *dioy*, sont très peu employés; ils n'existent guère dans le langage (voir formation des substantifs).

5° L'article se met ordinairement devant les noms de choses qui se comptent et en tant qu'elles se comptent. Ex.: *touen rok deou* un oiseau, *fa pay deou* un peigne, *song fa pay* deux peignes.

Il est à noter que les personnes qui parlent clairement et prononcent parfaitement tons et sons, se laissent facilement aller à supprimer l'article, mais à la condition que le contexte ne prête pas à équivoque. Elles diront: *song rok* au lieu de: *song toueu rok*, surtout si ce sont deux chasseurs qui causent «oiseau». La *toueu* particule des animaux en général reste en suspens dans leur esprit.

6° Il y a des mots qui ne prennent pas d'article classificateur mais qui laissent préciser leur sens par un autre mot déterminatif, v. gr. nom collectif général ou partitif, etc. *Chao houn deou* une troupe d'hommes; *song pay feung* deux côtés de la main; *song pay tou hao* des deux côtés; ça va bien en parlant de deux parties dans un procès, où *pai* devient classificateur des partis en litige. Dans la phrase précédente, il y a le mot *houn*, homme sous-entendu.

7° L'article classificateur peut devenir pronom, c'est-à-dire remplacer le nom qu'il détermine. *Kou ly song toueu nouang*, *pou deou*, *pan ta rou*, *pou deou pan ka koue*. J'ai deux frères, l'un est presque aveugle, et l'autre boîteux.

Il peut encore former l'adjectif, le pronom démonstratif, etc., nous verrons plus loin ces différentes sortes de mots.

8° A noter, quand certains mots n'ont plus de classificateur *dioy* parce qu'ils ont été perdus pour une raison ou pour une autre, les *Dioy* en fabriquent de nouveaux s'ils ne se font pas comprendre sans article classificateur.

Il m'est arrivé d'entendre cette conversation-ci: *Meung pan ky cho*¹? L'interlocuteur ne comprenant pas le mot *cho* employé sans classificateur qui a du être perdu, l'on ajoutait aussitôt ce mot *ming*: *meung pan ky ming cho*? Or le mot *ming* est le mot chinois qui veut dire prénom; ce n'était pas trop mal choisi.

9° L'on pourrait faire bien d'autres remarques, l'usage seul en fera connaître toutes les applications.

Ex.: Un poisson a pour particule numérale *toueu*, qui est celle commune à tous les animaux, mais d'après sa forme, surtout si elle est tant soit peu caractéristique, on lui donnera un article qui convienne à la grandeur, la grosseur, la longueur, etc. de ce poisson.

Dak pia ny! Ce poisson! (Ce morceau de poisson!)

Iuang pia ny! Ce plat poisson! Ce poisson!

Dak est le numéral-article des choses volumineuses ou grosses, *iuang* est le numéral-classificateur des objets à forme plate.

10° A remarquer, d'autres termes classificateurs qui ne jouent plus le rôle d'article, mais nuancent ou déterminent la signification: *fa dia deou*; *fa dia baeu deou*, *fa dia bai deou*; *fa dia so deou*; *fa dia rin deou*.

¹ Toi avoir combien de noms.

On trouvera dans le dictionnaire des P. P. WILLIATTE et ESQUIROL la liste alphabétique des principaux articles. J'en donne ici un tableau compris d'une autre façon, c'est-à-dire d'après l'ordre des sens que ces particules représentent, j'y ai ajouté ceux qui ne jouent le rôle d'article que par occasion; loin de moi, de vouloir cependant les énumérer tous; les indigènes en inventent si facilement. Ainsi *ouat on deou*:

Un papa dira à son fils: va à la montagne me chercher un ou deux *ouat on*, cela voudra dire, deux herbes, genre *ouat* à caractère *on*; il aura supprimé le mot *gnia*, numérique plus général, parce que le mot *ouat* est devenu familier. *Ouat* est la caractéristique de toutes les plantes à feuilles portant poils ou épines.

b) Articles des êtres animés.

C'est *toueu*:

1° Pour les divinités, esprits, ou forces naturelles à qui les indigènes donnent une nature animée, comme la pluie, vent, tonnerre, etc.

2° Pour les êtres humains en général, mais cette catégorie aura ses subdivisions et il se trouvera:

- a) *pou* pour les hommes et les femmes en général;
- b) *may* pour les femmes¹;
- c) *tak*, me, mâle, femelle pour les sexes, *song tak houn* deux mâles;
- d) *ia* pour les vieilles femmes;
- e) *pao* pour les vieillards, les inconnus en général, les hommes que l'on veut respecter, considérer;
- f) *leuk* pour les enfants filles et garçons;
- g) *lân* pour les petits-fils, petites-filles;
- h) *choy* pour tous les enfants.

3° Pour tous les autres animaux, avec appellations différentes pour les sexes parfois (voir genre):

- a) Ne pas oublier le no. 9 de ce même chapitre qui permet d'employer d'autres classificateurs, quand on a en vue la forme de l'animal plutôt que l'être vivant: *dak ma* ce cheval, ce (gros) cheval, *tak ma ny* cet étalon;
- b) *neng* (insecte) sert aussi de classificateur, pour les insectes de terre et d'eau: *neng ram* la crevette, *neng tap*, *neng hay*, etc.

c) Articles des noms de plante.

Fay ou *may*, les arbres (à tiges ligneuses).

Gnia, les herbes sauvages, qui se divisent en *gnia die* et *gnia lang*, herbes à remèdes et les herbes non pharmaceutiques.

Les plantes qui n'ont pas de tige ligneuse, ne demandent pas de particule spéciale, que je connaisse.

Ko kioy deou, un bananier, mais ici, *ko* est employé comme article de ce qui a tiges et les *gnia die* prendront les noms d'après leur utilité, d'après

¹ *Pa* est dans certaines circonstances classificateur d'appellation. Sur la route je rencontre une femme que je ne connais pas, je l'interpelle *pa*! Ce qui veut dire: tant! Si je rencontrais un homme dans les mêmes conditions je crierais *lao* ou *pao*!

la maladie qu'ils guérissent, leur forme: et si l'herbe dont on cause est connue, on supprimera la syllabe *die*, on dira, non pas, *gnia die chouang*, mais: *gnia chouang*, herbes pour ulcères, cette herbe étant très connue.

Haou, classificateur de toutes les céréales, ne fait pas fonction d'article numérale.

Kaou, classificateur des lianes en général, lui même signifie liane, *on*, de même, épine, *on kouy*, *on feung in*, etc.

Piak, les légumes que les hommes récoltent et les herbes de la montagne qui se mangent s'appellent *piak* (voir le dictionnaire *dioy* qui est bien détaillé sur ce point). Le mot *piak* est réservé aux plantes que les hommes mangent pour assaisonner leur riz; les autres réservées pour les animaux et celles pour le porc (animal qui est d'ailleurs presque de la famille) se disent plutôt: *Gnie mou* avec forte tendance vers *piak mou*.

Voici pour la division de la plante elle-même:

<i>Ko</i>	pour la tige	
<i>Niang</i>	» »	branche
<i>Baeu</i>	» »	feuille
<i>Do</i>	» »	fleur
<i>Mah</i>	»	le fruit <i>dan, hok, toueu (toueu ha), tiang</i> , etc.

Les grains de céréales ont la particule *nat*.

Ra pour les racines,

Dak pour les racines plus volumineuses,

Rang pour les pousses, etc., et d'autres subdivisions comme *leuk pak hen*, *leuk pak ding*, etc. mais comme c'est une racine volumineuse, l'article numéral sera *dak*: *song dak leuk pak*, deux navets.

d) Articles des autres objets.

1° D'après leur forme, volume, etc.: *dak, pen, iuang, dy, nat, bang, oua, do, kay, roum, tiao, san, toeu*, etc. (toutes formes différentes dont l'usage fait connaître les nuances).

2° Pour les surfaces ou les objets plats: *ben, man, oua, pen, baeu, kiek*, etc.

3° Pour les ustensiles: *fa, dan*, pour paire on dira: *fou, kou*.

4° Pour les habits l'on dira: *tchong, tchong peueu deou, dan* pour les calottes et les chapeaux; *baeu* pour le turban; *tiao* pour la ceinture, etc.

5° *Fou* pour les potions, *dang* pour les filets, *nan* pour les nasses; *fou die deou*, une potion; *dang riep deou* une moustiquaire, *nan tchao deou*, une nasse;

6° *Chon, bat, bong* pour les paroles, phrases, les affaires les litiges.

7° Il y a les différentes particules des noms collectifs, *chao, ting, pat*: *chao houn deou*, une troupe d'hommes.

8° *Ra* pour les averses considérées comme telles.

e) Classificateurs des plantes.

Pour les plantes je donnerai simplement ici une classification de plantes à médecine; l'on verra approximativement, comment l'expérience du pays l'expérience de chaque jour a catalogué les plantes.

Le classificateur de ces plantes est *gnia*; pour diviser ces *gnia*, je trouve dans les conversations des gens du pays de *Ta Yen* les termes suivants: *ouat*, *fay*, *rin*, etc. mais ces *ouat*, *fay*, *rin* se subdivisent encore en espèces différentes.

Voici une partie du tableau que j'ai ainsi noté:

Gnia ouat qui indique l'espèce des plantes à tiges ou feuille velues de poils, doux, durs, rugueux, à venin, sans venin, rubéfiants, etc. tout autant de distinctions qui diviseront les *ouat* en autant de catégories.

Gnia fay légumes ou plantes qui poussent sur, sous, autour ou non loin de tel arbre d'où les subdivisions des *fay*.

Gnia rin qui viennent sur les pierres en forme de mousse, ou sous les excavations formées par telle sorte de pierre.

Gnia ra nom tiré des racines; il y a aussi les *ra*, genre chanvre et ses subdivisions.

Gnia tan à feuille simple.

Gnia kong spécialisées par telle sorte de tige, telle forme, etc.

Gnia baeu distinguées par le genre de feuille.

Gnia do distinguées par les fleurs.

Gnia pa distinguées par les boutons ou bourgeons et bien d'autres sortes de *gnia*, *bou*, *pia*, *tiang*, etc. comme les distinctions basées sur la saveur des feuilles, des tiges, sur l'odeur, qui s'en dégage; l'effet qu'elles produisent sur les plaies, internes ou externes.

Le mot *gnia* indique toute sorte de plante, herbe ou feuillage et dans ces expressions il a alors et plutôt le sens de *gnia die*, remède. Je me borne à ces quelques considérations; un ouvrage spécial seul pourrait donner une idée complète de cette matière.

4° Le nom ou substantif ¹.

Les indigènes *dioy* divisent les mots de leur langue à la manière chinoise et leur donnent les mêmes noms; il y a d'abord les *che tse*, mots qui comportent en eux-mêmes une signification, et les *hu tse*, mots vides de sens qui sont des termes auxiliaires marquant les rapports des mots entre eux; il y a des mots *che tse* qui font office de *hu tse*. Les *che tse* se divisent en *ho tse* 活字, ce sont ceux qui expriment actions et passions (ce dernier mot pris au sens étymologique de subir), ce sont les verbes. Il y a ensuite les *sè tse* 死字, les noms des choses et d'êtres, les noms des idées abstraites, tels ceux des qualités des formes, les sentiments et manières d'être des sentiments; ces mots sont donc les noms et les adjectifs.

Mais en dehors de cette classification chinoise, il en est une autre toute expérimentale et intéressante à connaître:

Les *dioy* donnent le nom de *chon me* (mots-mères), aux *che tse* qui font la partie-résistance du discours; ils appellent mots-fils, *chon leuk*, les autres mots *hu tse* qui ne servent que d'outils à la phrase.

¹ Le nom propre sera traité spécialement (noms de lieu voir chap. VIII —). Les noms de personnes de famille feront l'objet de remarques particulières.

Chon me a encore une deuxième signification; il prend le sens d'idée-mère de plusieurs mots. L'exemple suivant fera mieux comprendre que toute autre explication la définition.

<i>touen ma ny dy</i>	ce cheval est bien fait	bon
<i>Houang San teng pou dy</i>	<i>Houang San</i> est un brave homme	bon
<i>Tien Tchou pan dy</i>	Dieu est riche (possède bon)	bon
<i>chen fou panpou dy</i>	le père est bon	bon
<i>bao dy</i>	beau (bon à voir)	bon
<i>dy koueu</i>	facile (bon) à faire	bon
<i>koueu dy koueu so</i>	faire bien (bon et droit)	bon

Ce mot *dy* qui a pris dans le français différentes nuances, se présente sous un seul vêtement en *dioy*, mais l'idée *dioy* a revêtu différentes couleurs, a pris divers sens d'après le contexte et la position des mots. Parmi ces propositions, quelle est celle qui contiendra le *dy* primitif que les *dioy* appelleront *chon me*? Le *chon me* se trouve dans la première proposition; là *dy* est mot radical, parole-mère, et partout ailleurs il sera parole-fils, *chon leuk*, par rapport au *chon me*.

Dans le cas qui nous occupe le *chon me* est un adjectif, il pourra être parfois nom ou substantif ou verbe, d'où plusieurs types de *chon me*: *chon me* nom, *chon me* adjectif, *chon me* verbe; parmi les *hu tse* ou *chon hao*, il pourra aussi s'en présenter; et là encore nous aurons les mêmes divisions.

Le *chon me* est l'idée-mère qui représente le sens principal. C'est aussi le rôle-mère (principal) d'un nom, d'un adjectif, d'un verbe.

On peut diviser les noms en

I° Substantifs simples.

<i>ram</i>	<i>sam</i>	<i>ben</i>	<i>fy</i>	<i>nam</i>	<i>fay</i>	<i>chong</i>	<i>mat</i>	<i>tang</i>
eau	cœur	ciel	feu	terre	bois	table	puce	lampe

II° Substantifs composés.

a) Composés simples: *Sou ben* Dieu (maître du ciel), *pou kay reng* l'ouvrier (celui vendre forces), *pou teu rap* le porteur (celui porter fardeaux).

Ces mots composés ne se présentent pas à l'esprit de l'indigène *dioy* comme pour nous par ex.: s'entretenir, contrefaire, etc. mais plutôt comme porte-plume, arc-en-ciel, abat-jour. Il les entend avec la signification spéciale à chaque mot. Ex.: *pou teu rap nak* celui qui porte une lourde charge, le *pou teu rap* ici tout en voulant dire: porteur, ne peut plus se rendre en français par ce même mot, mais par: celui qui porte lourd = le porteur de lourdes charges, et devient comme en *dioy* une expression.

b) Composés avec les particules articles-classificateurs. Ex.: Les noms d'arbres ne s'énoncent jamais sans la particule-classificateur, *may*, *fay*, etc. pour d'autres mots:

<i>may mah kam</i>	arbre à fruits <i>kam</i>	oranger
<i>may raou</i>	arbre <i>raou</i>	liquidambar
<i>may dok</i>	arbre <i>dok</i>	espèce de bambou
<i>fay mah pouk</i>	arbre à fruits <i>pouk</i>	arbre à pamplemousses
<i>may cha</i>	arbre <i>cha</i>	camélia

Pou chang, l'ouvrier, a donné:

<i>pou chang may</i>	l'ouvrier en bois
<i>pou chang fa</i>	l'ouvrier en fer
<i>pou chang nam</i>	l'ouvrier en terre (terrassier, tourneur chez le potier)
<i>pou chang toueu</i>	l'ouvrier en haricots (pour un fromage de haricots)
<i>pou chang rin</i>	l'ouvrier en pierres (maçon)

c) **Composés ou formés de mots réunis**, soit pour faciliter la compréhension, soit venus d'anciens dialectes et dont on a très souvent perdu le sens premier (et il y en a beaucoup), soit formés d'onomatopées:

<i>fa pan chie</i>	petite pelle à puiser le riz
<i>ram pan gniap-gniang</i>	l'eau contient des paillettes
<i>kang y-diuyai cho me</i>	babiller à sa mère (enfants)
<i>kiang-gon</i>	soleil, milieu-jour (voilà un de ces mots composés dont on peut dire que chaque partie a perdu son sens particulier pour ne conserver objectivement et n'exprimer que l'idée de soleil)
<i>rong deueun</i>	<i>rong</i> signifie qui brille, et <i>deueun</i> veut dire lune; pourquoi l'adjectif est-il mis ici avant le nom, contrairement à toute habitude <i>dioy</i> ?
<i>pan yang pan yai</i>	il y a du désordre
<i>chuet chue</i>	inconstance; d'ou viennent cet mots?

Autres exemples de mots composés, substantifs, ou verbes, etc.:

<i>chom chue</i> effrayer	<i>chon chat chue</i> plaisanterie
<i>dout dou</i> chiffonner	<i>doua doua</i> flanant
<i>chok chaeu</i> censurer	<i>beuang biou</i> (bois) qui se jette
<i>bou beou</i> inconstant	<i>chan chouk</i> trépigner
<i>bou beou</i> qui ballotte	<i>chouay chouay</i> avec facilité
<i>nang diao die</i> s'accroupir	<i>nang fak faou</i> accroupi

Il est vraiment admirable de voir comment les *dioy* manient les mots composés, qui sont pour eux une sorte d'onomatopées naturelles dont on ne peut trouver que rarement les origines; c'est là une des grosses difficultés pour le débutant qui s'aventure à écouter des conversations, vraiment incompréhensibles (à moins d'être de chez eux et complètement de chez eux).

III^e Autres substantifs.

Il y a encore les substantifs, formés d'adjectifs ou de verbes ou d'expressions verbales:

a) Pour former un nom avec un adjectif, on le fait simplement précéder de l'article *dan* ou du double *ke¹, te⁴*, que nous avons déjà eu l'occasion d'étudier. Ex. la bonté, *dan dy* la beauté, *ke¹ sao dy te⁴*.

b) Pour former un substantif au moyen d'un verbe, ou d'une expression verbale, tournure particulière qu'aiment à employer si souvent certains *dioy*, on les fait précéder de *kai* ou de *ke*, et quelquefois suivis de *te*.

Ce *te* ou *ny* pourront leur donner en plus un sens de démonstratif:

Ke koueu ran yang ny my pan! L'(action de) conduire ainsi sa maison ne peut aller.

Ke koueu ry koueu na te tcha chi. Le faire champs faire rizière (est) pénible.

Il y aurait un mot à dire ici des noms de qualité, d'action, d'agent, etc. dont le français fait un usage si courant, ces mots qu'en français l'on reconnaît immédiatement par les suffixes qui les composent: *adoration*, *conjugaison*, *brulure*, *obéissance*, etc. *amabilité* *excentricité*, *ouvrier*, *fleuriste*, etc.

Remarque. Quoique les deux paragraphes précédents montrent comment en *dioy* on a la faculté de se servir de noms abstraits, il ne faudrait pas en abuser. Le génie de la langue, ni la tournure d'esprit des *dioy* ne permettent de s'en servir trop fréquemment; l'idée est concrétisée dans le langage, et l'abstraction est un effort de l'esprit qui leur créerait trop facilement des maux de tête; ceci est dit surtout pour les noms d'action et de qualité. Quant aux noms d'agent, ils sont employés plus couramment, ils se composent de l'article qui devient pronom et du mot-verbe.

Autre question analogue: Comment se trouvent exprimés en *dioy* les notions françaises exprimées par les suffixes? (suffixes de lieu, profession, habitants, suffixes diminutifs, augmentatifs, péjoratifs).

Je crois plus pratique de donner des exemples; le lecteur jugera, et se fera lui-même une conviction.

1° Le lieu où l'action se passe où la chose se trouve, etc. oir, ière, etc.

abattoir	<i>ran ka toueu toueu</i>
observatoire	<i>ran leueu ben dao dy</i>
encrier	<i>hap chou mak</i>
salière	<i>bay chou koueu</i>
légumière	<i>bay chou piak</i>
huilière	<i>bang iou, bang lao</i>
chênaie	<i>dong fay voueu</i>

2° L'instrument:

arrosoir	<i>bang ling piak</i>
baignoire	<i>tong ap dang</i>
grenier	nom simple en <i>dioy</i> , <i>dan diao</i>
miroir	<i>baeu chiao na</i>

3° Les arbres (dont on a déjà causé): .

le poirier	<i>ko may mah ly</i>
l'oranger	<i>ko fay mah kam</i>
le citronnier	<i>ko fay mah chieou</i>
le grenadier	<i>ko fay mah ly san</i>
le jujubier	<i>ko fay mah tao chi</i>
le noyer	<i>ko fay mah ho</i>
le bananier	<i>ko kioy</i>

4° Le contenu:

une assiettée de soupe	<i>gom tang deou</i>
une bolée de vin	<i>toy lao deou</i>

5° La profession:

laboureur	<i>pou koueu ry koueu na</i>	menuisier	<i>pou chang fay rek</i>
	<i>pou ry pou na</i>	charpentier	<i>pou chang fay</i>
musicien	<i>pou pa sien</i>	argentier	<i>pou chang gan</i>
fleuriste	<i>pou chang do oua</i>		

et nous pourrions continuer ainsi la liste des noms à suffixes.

5° Nombre et genre des mots.

Grammaticalement, les noms n'ont ni genre ni nombre en *dioy*.

Nombre. — L'idée de nombre est représentée par les mots indiquant l'unité, la pluralité, la quantité, etc.

a) Unité. Un. On emploiera l'article classificateur, précédant le substantif à déterminer, suivi de *deou* un:

Un cheval, *toueu ma deou*.

Pour désigner un seul, on emploie le mot *ka* (seulement), suivi de l'article numéral du nom et de *to* (seul):

Il n'y a qu'un seul arbre: *ka ly ko fay deou to*; ou bien *ka ly ko .fay deou*; traduction mot-à-mot: seulement être arbre un seul, *to* est ici un pléonasme.

Il est seul, *te ka pou to*, il est un seul homme, *te ka dang deou*; il n'y en a qu'un seul (cheval), *pan toueu to*.

Un seul homme partira, *pou to ha pay, pou to ha pay chay*, ici *chay* renforce le sens; je suis seul, *ka la dang, ka pour to*.

b) Pluralité. Pour plusieurs, on aura recours aux mots qui indiquent la pluralité:

<i>ky pou houn</i>	plusieurs hommes
<i>sak dan pan</i>	quelques uns suffiront (en parlant d'objets)
<i>ao lay dak</i>	j'en veux beaucoup
<i>bang pou pay leou</i>	quelques uns sont partis

c) Collectivité. Noms collectifs:

chao houn deou, pat houn deou une troupe d'hommes;

ting deou, ou bien, *ho deou pay ken die*; un certain nombre (d'hommes sont partis en haut);

tang to tou piou die; il n'en reste plus;

pit, kay, han, tang to tou kay leou; canards, poules, oies, j'ai tout vendu.

d) Quantité. Les nombres, deux, trois, etc. Grammaticalement, l'idée de nombre n'a aucune influence:

Un homme *pou houn deou*; trois hommes *sam pou houn*.

Genre. — Comme il a été dit plus haut, le mot *dioy* reste invariable quelque soit le genre qu'il représente.

Pour les divinités, les hommes, il existe des noms qui par eux-mêmes en indiquent le sexe, mais ordinairement, l'idée de sexe est assurée par une série de mots d'un choix assez varié. Ces mots s'ajoutent au mot qualifié comme un adjectif. Non seulement les divinités, hommes, animaux, plantes ont leur sexe, il y a certains objets, allant par paire (couple) ou portant une conformation particulière, qui sont dits masculins ou féminins. Aux divinités, aux forces naturelles divinisées ou anthropomorphisées, le *Dioy* assez peu respectueusement leur donne les qualificatifs réservés aux animaux.

Si pendant un orage il ne tonne que très peu et qu'il pleuve moins encore, on entendra souvent le dicton: *toueu (ray) tak ma to! toueu me pay choueu kie laeu?* C'est le (tonnerre) mâle seul qui est venu! ou donc est partie la mère tonnerre? *touen* est le classificateur des animaux, *tak* et *mé* en indiquent le sexe.

Pour les hommes, je ne fais que citer des exemples, ils feront mieux comprendre la manière d'exprimer le sexe.

Houn n'est ni représentant féminin ou masculin, il est neutre et attend sa spécification.

houn chi pao homme
houn pou say homme
chi ya, ho chi ya les femmes
tchong pou say dy tchong chi ya
 les hommes et les femmes
leuk say l'enfant (garçon)
song pou leuk beuk deux filles
sy pou leuk say quatre garçons
ky choy leuk say quelques garçons

houn chi ya femme
houn may beuk femme (fille)
chi pao, ho chi pao les hommes
leuk beuk la fille
song may beuk deux jeunes filles
ky choy leuk beuk quelques fillettes
leuk keui gendre
leuk paeuh la bru

Ajoutez à cela, les noms de parenté, père *po*; mère, *me*; grand père, *pao*; grand mère, *ya*; grand-père et grand-mère maternels, *ta tay*; oncles et tantes paternels, maternels plus ou moins vieux que le père ou la mère, *ao*, *na*, *long*, *koueu*, etc. que l'on trouve dans le dictionnaire (voir à la fin), il y a encore les particules numérales comme *may* pour les femmes.

Animaux: On emploie *tak* pour désigner le mâle, *cho* pour la femelle, mais *cho* est remplacé par *me* quand on sait ou que l'on constate que la bête a déjà mis bas. *Sy me chie*, quatres vaches. *Toueu ma ou sy toueu leuk die*, *sam tak*, *cho to*, le chien a eu quatres petits dont trois mâles et une femelle.

Volatiles: On emploie les mots *pou* et *me*; *me kay deou* une poule mère; *toueu pou* le coq, le mâle; *toueu kay pou* le coq; *toueu kay hang* se dit des poulets, mais est dans certains pays réservé pour les jeunes poulettes.

Plantes: On se sert indifféremment des termes employés pour les oiseaux ou pour les animaux. Il y a cependant des mots spéciaux à certaines plantes, ainsi la fleur de citrouille mâle s'appelle *do you* pour la distinguer de *do me*, qui produit le fruit. Le *do you* est servi comme légume.

Objets: Les objets eux-mêmes reçoivent un sexe quand ils vont par paire ou quand leur conformation donne une vague idée de l'être masculin ou féminin. Il y a le marteau mâle et le marteau femelle, *hon me*, *hon tak*; dans la mortaise, la gâche se dira: *pay me* ou *toueu me* le côté femelle, la femelle; le pêne s'appellera: *pay tak* ou *toueu tak* le côté mâle, le mâle.

6° Le pronom.

a) Remarques générales

Le pronom est un mot qui tient la place du nom, disaient nos vieilles grammaires; il me semble plus juste ici de dire qu'un pronom désigne, sans les nommer, une personne, un animal ou une chose.

Il y a en français six sortes de pronoms; avant de classer les pronoms *dioy*, il est utile de se rendre compte comment d'une façon générale le pronom français se traduira en *dioy*.

1° Pronom personnel:

Je te donne ce livre; *kou haeu pouk seu ny ke meung*;

2° Pronom possessif:

Ce livre est plus beau que le mien; *pouk seu ny sao dy nan pouk kou*,

3° Pronom démonstratif:

Mon livre est plus beau que celui-ci; *pouk kou sao dy nan pouk ny*;

4° Pronom interrogatif:

De ces livres-ci, lequel préfères-tu? *ho pouk ny, pouk laeu meung kiay ao?*

5° Pronom indéfini:

On doit avoir soin de ses livres (chacun) *tang pou tang leueu pouk seu kaou*;

6° Pronom relatif:

Voici le livre que tu m'as demandé; *né, ke pouk meung cham ao te*.

L'on pourra remarquer que dans la première catégorie tous les pronoms sont rendus par le classificateur-article du mot «livre» en y ajoutant un mot qui indique la nuance-idée de possession, de démonstration, d'interrogation, de l'indéfini, etc. Pour le pronom indéfini le premier *on* est traduit par l'expression *dioy* «chacun», qui peut être remplacée par n'importe quel autre mot du même genre; le deuxième «ses», possessif indéfini, par *pouk*, qui est l'article de livre, joint à *kaou* qui veut dire: personnel. Pour le relatif, il y a là une forme que nous étudierons spécialement.

En *dioy* 1° il n'y a donc de pronom simple que le pronom personnel, et 2° il y a des particules qui deviennent pronoms, en y ajoutant le mot qui déterminera la classe de pronom ou l'idée de l'un des pronoms français.

au no. 2 <i>pouk kou</i>	le (livre) de moi	le mien
au no. 3 <i>pouk ny</i>	le (livre) -ci	celui-ci
au no. 4 <i>pouk laeu</i>	le (livre) quel	lequel?
au no. 5 <i>pouk kaou</i>	le (livre) personnel	(mon propre livre)
au no. 6 <i>ke... te</i>	le (livre) -là	celui-là, celui-là qui

Les pages suivantes donneront quelques aperçus, la pratique aidera au reste.

b) Pronom personnel.

	<i>raou, ho raou</i> nous
<i>kou</i> je	<i>tou, ho tou</i> nous
	<i>peueu, ho peueu</i> nous
	<i>reueu, ho reueu</i> vous
<i>meung</i> toi	<i>sou, ho sou</i> vous
	<i>ho te</i> ils
<i>te</i> il, elle, lui	<i>tchong te</i> ils
	<i>pong te</i> ils

On voit ici que *ho* est une signification du pluriel, de même *tchong*, *pong*. Pourtant, l'on emploie communément *raou*, *reueu*, *tou*, *sou*, seuls.

Que les pronoms soient sujets ou régimes, ils ne changent pas; compléments ils seront amenés le cas échéant par le mot qui donnera l'idée de tel ou tel complément:

Va chez lui *pay ran te*; donne nous *haeu ke raou*.

Remarques: A la première personne, en parlant de soi devant un supérieur, l'on remplace *kou* par *ouoi* (esclave) ou *tchong ouoi*; c'est-à-dire que l'on se mettra à la troisième personne, se donnant un titre péjoratif. Au lieu de dire: je désire, le *dioy* dira, l'esclave désire.

En parlant à un égal à qui l'on veut témoigner une certaine déférence, l'on fera de même; à un égal ou à un inférieur l'on adressera le pronom ordinaire: *kou*, et même souvent on essaiera de ne pas prononcer ce *kou*, surtout si on veut appuyer sur l'idée que soi-même l'on fera l'action; moi aussi je le ferai: *la dang tou (kou) pan koueu*.

En s'adressant à un supérieur ou bien s'ajoutent à *meung* les mots *pou lao* ou bien l'on se sert du nom de la dignité de ce personnage.

A un supérieur ordinaire: je te prie, *kio bay meung pou lao* = Merci toi, grand homme; au préfet: je te prie, de... *kio bay pou say haeu*, prier le mandarin de donner. Pour: si tu le permets, on dira: si le mandarin le permet, *i pou say haeu koueu*.

Au pluriel, le terme *raou* est plus distingué que les termes *tou* et *peueu* qui sont des mots plus familiers. *Reueu* est aussi plus sélect, tandis que *sou* indique déjà une nuance d'indifférence, de sévérité, de mépris même. A la 3^e personne *ho te* est plus fréquemment employé.

Des autres pronoms personnels.

Laissons ceux qui sont mis ordinairement sous le nom de pronom réfléchi, pour ne parler que de: le, la, les, lui, leur, eux, en, y, te, me. Ce sont des pronoms compléments, ils en sont très souvent la forme contracte; remettons-les alors dans leur forme primitive et traduisons les:

leur = à eux, pour eux	en = de là, d'elle, de lui, etc.
lui = à lui	y = là, à cela, la-bas, etc.

«Eux» se traduit comme les mots précédents, *ho te* convient très bien si le nom représenté est un nom de personne, mais si ce n'est pas un nom de personne et que ce nom ait un article-classificateur particulier, *ho te* restera la marque du pronom personnel, et *ho* sera suivi de la particule-article de ce nom.

Ke cha peu ny koueu ke ho toueu te, c'est pour eux que sont faites ces longes.

Kou haeu gnie ke te, je lui donne de l'herbe.

c) Pronom réfléchi.

moi-même	<i>kou la dang</i> ou <i>dang kaou</i>
toi-même	<i>meung la dang</i> ou <i>meung dang kaou</i>
lui-même	<i>te dang kaou</i> ou <i>mèung dang kaou</i>
nous-mêmes	<i>raou la dang</i> ou <i>raou dang kaou</i>
vous-mêmes	<i>reueu la dang</i> ou <i>reueu dang kaou</i>
eux-mêmes	<i>ho te la dang</i> ou <i>ho te dang kaou</i>

Qu'il suffise de dire que *la dang* et *dang kaou* veulent dire personnel *dang* corps et *kaou* propre (à soi).

D'où vient *la*?

En Siamois *la* veut dire: chacun, ou un à un

la veut dire: air, ciel et c'est ce mot qui entre dans l'expression, *la ben la ty*, et ici *la* serait une corruption de *na* qui autrefois a dû être particule numérale de *dang*.

Autres exemples:

Ne vous tuez pas; *kleuk ka dang kaou*.

Vous vous coupez; *ho reueu koue dang kaou*.

Allons nous-mêmes; *la dang raou pay*.

Ils se battent; *ho te tong teuk*.

Tong est une autre manière de rendre le réfléchi, *tong* a le sens de: ensemble, de concert, entre eux, il suffit donc pour rendre l'idée réfléchi. Remarquons aussi qu'il n'est pas nécessaire en conjugant un verbe réfléchi de répéter le pronom, précisément à cause du sens que comportent en eux-mêmes les mots *la dang*, *dang kaou*: Je me tue *kou ka dang kaou*.

d) Pronom possessif.

Ils se forment en prenant l'article classificateur du nom représenté en y ajoutant l'idée de possession: mien, tien, sien, à l'aide des pronoms personnels *kou*, *meung*, *te*, *raou*, *reueu*, *ho te*, et même *dang kaou kaou*, etc.: Il y a là deux calottes, voici la mienne *Diou kie te ly song dan mao*, ***dan ny tem dan kou***.

le sien (buffle) *toueu te*

le vôtre (chapelet) *roum reueu*

le tien (cahier) *pouk meung*

le leur (journal) *baeu ho te*

le nôtre (tube) *bang raou*

C'est la mienne (maison) *teng dan kou* (*dan dang kaou*).

C'est la nôtre (vache) *teng toueu raou*.

Voici la longue du tien (buffle) *ny cha peu toueu meung*.

Voici celle du mien *tiao ny tiao toueu kou*, mot-à-mot la (longe)-ci (est) la (longe du) le mien.

e) Pronom indéfini

avec quelques exemples d'adjectifs indéfinis.

Dans ce genre de mots, pour traduire le français en *dioy*, il faut rechercher quelle est la particule classificateur du nom ou idée représentée, et y ajouter les monosyllabes ou les expressions qui rendront les sens de chacun des pronoms indéfinis. Il faudra connaître de plus les expressions qui rendront en *dioy* nos expressions françaises et même les gallicismes. Des exemples seront pour nous la meilleure école¹.

¹ La plupart de ces exemples sont tirés de divers poèmes *dioy*, ou pris sur le vif dans les conversations.

on dit	<i>feueu nao</i>	étranger dire
on m'aime	<i>houn lay kiay kou</i>	hommes nombreux aimer moi
on dit généralement, c'est-à-dire chacun ou tous disent	<i>tang to houn lay nao</i>	complètement hommes nombreux dire
quiconque peut y aller	<i>tang pou tang nao pou laeu tou pay day</i>	chacun à part soi dire <i>laeu</i> qui est le son indiquant l'idée d'interrogation, prend ici le sens de l'indéfini
quelqu'un arrive	<i>houn deou ma tang</i>	homme un venir arriver
chacun me hait	<i>houn lay ham ke kou</i>	hommes nombreux haïr à moi
chacun portera sa charge	<i>tang rap tang teu</i>	chaque fardeau vous chacun porter
chacun a son caractère	<i>tang pou tang pan sam leang</i>	
personne n'ignore	<i>pou pou tou ro de</i>	le (homme) le savent
personne ne le croit	<i>my pou laeu chie, houn lay ko my chie!</i>	
ce n'est pas lui, c'est un autre qui est venu nous parlons mal disons autre chose les biens d'autrui ce chapelet est brisé, achetons en un autre		<i>my ten pao te ma, teng pao en raou kang mon, nao chon en chi die doueu ran tam na feueu roum nien tchou ny rak die, pan chieu roum deou mo</i>
bien d'autrui te ne désireras		<i>chen gan feuen, kleuk mao, ou mieux klak mao chen gan feueu</i>
nul ne le pense		<i>my pou laeu neu tang te; my ly houn laeu neu hao te;</i>
je n'en ai aucun (pinceau)		<i>kou my ly san laeu ling; kou san deou tou piou</i>
un tel dit		<i>houn deou nao, pao deou nao</i>
il n'est pas tel que vous le dites		<i>te my pan yang meung nao</i>
la chose n'est pas telle que vous la pensez		<i>seueun, my pan yang meung nao</i>

Le mot indéfini «**tout**» se rend en *dioy* de multiples façons, analogues aux formules chinoises:

Chinois	Indigène Dioy
<i>yang yang pou ku ho jen</i>	<i>yang yang pou laeu tou</i>
<i>i pa lien pou ku ho yang</i>	<i>tang to yang laeu tou</i>
<i>pou len che mo ou so pou</i>	<i>my len keu ma my len pou, my len dan</i>
il sait tout faire	<i>{ te keu ma tou ro koueu te yang laeu tou ro</i>
emportez tout	<i>{ ao tang to pay yang laeu tou ao pay</i>
il les connaît tous (les livres)	<i>pouk pouk te tou ro chay</i>
l'un et l'autre (homme, animal)	<i>song pou, song toueu</i>
ils ne valent rien l'un et l'autre	<i>{ song pou my pan kiou (hommes) song touen my pantoueu (animaux)</i>
ni les uns ni les autres ne savent tenir la charrue	<i>ky pou te tou my ro teu chay</i>
s'aimer l'un l'autre	<i>tong kiay</i>
ils s'aiment l'un l'autre	<i>ho te tong kiay</i>

l'une était belle, l'autre détestable	<i>do deou nam, do deou(en) teuk chang</i>
l'un court d'une façon, l'autre d'une autre	<i>toueu deou le yang deou</i> (en parlant d'animaux)
l'une (rizière) a de beau riz, l'autre de mauvais	<i>bo deou pan haou hauk (heuk), bo deou</i> (en, song) <i>pan haou pep</i>
l'un dit ainsi, l'autre dit autrement	<i>pou deou nao yang deou</i>

b) Pronom démonstratif.

Peu de chose à dire. Il se forme de l'article auquel on ajoute *ny* dans le sens de celui-ci, et *té* dans le sens de celui-là.

ce livre-ci	<i>pouk seu ny</i>	<i>pouk ny</i> = adjectif démonstratif
celui-ci	<i>pouk ny</i>	} pronom démonstratif
celui-là	<i>pouk té</i>	

7° Les verbes.

a) Les auxiliaires.

En français, nous désignons comme verbes auxiliaires les verbes «être» et «avoir». En *dioy*, ils ne le sont guère si tant est que réunis ou adjoints à un autre verbe, ils en modifient l'idée exprimée, soit dans le temps soit dans le mode.

Il faudra donc diviser les verbes *dioy* en deux classes, ceux qui indiquent l'action, et ceux qui indiquent l'état.

1° Ceux qui indiquent l'état: Parmi ces verbes il faudra faire une place spéciale:

a) à l'idée représentée par le verbe être, comme substantif,

b) à d'autres verbes indiquant un état subi, et passifs par leur forme, ce sont les verbes passifs simples: je suis aimé,

c) à d'autres les passifs-neutres: je souffre, je dors; qui indiquent des états et sont autant de représentations de l'idée d'être, de l'état dont il sera parlé ultérieurement.

2° Ceux qui indiquent l'action: je frappe, je donne.

Il faut signaler en outre les mots qui n'exprimant nullement par eux-mêmes une idée verbale, peuvent la prendre ou la revêtir.

Il y a aussi les verbes composés, qu'ils soient locution verbale ou simplement composés.

Remarque. Si en *dioy* les verbes être et avoir ne sont pas les auxiliaires ordinaires, ils le sont parfois, comme le grand nombre de mots qui aident à donner au mot-verbe l'idée de temps, de mode, de nombre, d'optatif, etc.

Parmi ce grand nombre de mots-auxiliaires, on peut d'abord distinguer:

1° Ceux qui par eux-mêmes ont un sens verbal réel:

<i>chi</i> être («être égal»)	<i>day</i> obtenir (présent,	<i>haeu</i> donner, livrer
<i>ly</i> être (v avoir)	passé, futur)	<i>taï</i> activer
<i>diou</i> être (se trouver)	<i>koua</i> passer	<i>iao</i> désirer
<i>teuk</i> subir	<i>leou</i> finir	<i>ao</i> désirer
<i>pan</i> être (état)	<i>die</i> fini	

2° Ceux qui ont une origine mal définie: *ha* particule du futur, vient-elle du chinois *houan*?

3° Ceux qui sont simplement des notions de temps comme, *gon cho*, demain, etc. *pay gon cho*, partir demain, partez demain.

4° Ceux qui indiquent des différenciations de sens quant au temps dans certaines négations.

Ex.: *fy* non; *my* non; si je dis *fy pay*, cela voudra dire: ne pas être parti; si j'y mets cette autre négation, *my*, *my pay*, je traduirai: ne pas partir, l'une met le verbe au passé l'autre laissera le verbe au temps indiqué déjà par le contexte. *Fy* a le sens de 未 chinois *oui*, non encore.

Les autres mots-auxiliaires à forme non verbale sont tellement nombreux que l'habitude de la langue les fait très vite connaître, et comme la conjugaison des notions d'état, d'action, mode, etc. se fait principalement avec ces formes auxiliaires, nous donnons, un tableau de verbes conjugués aux différents temps et modes des verbes français ou grecs (voir plus loin).

b) Quelques remarques sur le Verbe *dioy* considéré en lui-même, et modèles de conjugaison.

Nous exceptons ici le verbe être dont nous parlerons plus loin, qui est un verbe substantif nécessaire à la proposition nominale. Nous indiquerons les différentes manières de traduire le verbe être français en *dioy*. Mais le verbe *dioy*? Le verbe *dioy* ne se distingue nullement dans sa forme d'un autre mot. Parfois, quand le même mot pourra être verbe ou nom ou adjectif, il changera simplement de ton; et ce petit changement ne sera pas même une règle générale (voir la remarque faite sur les tons).

Le verbe *dioy* comme le verbe sémite n'a pas de temps; c'est dire qu'il se présente sous un autre aspect que le verbe de nos langues latines. La notion qu'il exprime est un état ou une action; mettez cette notion dans l'espace ou laissez-la en suspens dans votre imagination (qui sera encore dans l'espace), mais ne lui infligeons pas une idée de temps, il ne l'a pas. Ce verbe a-t-il l'aspect de durée? Répondre par l'affirmative ce serait peut-être lui donner une idée de pérennité un peu prétentieuse! Il serait inexacte, puisque la durée est le complexe des trois, passé, présent et futur. Le verbe *dioy* se tient en dehors de tout cela, il indique l'action ou l'état, abstraction faite du temps et de la durée. Laissons-le dans l'espace puisque l'imagination a besoin d'un substratum pour posséder une base sensible d'opération:

Kiay c'est aim et non aimer ni aimera.

Piay c'est march et non marcher ni marchera.

Après avoir essayé de mettre en *dioy* l'idée représentée par nos verbes français dans leur temps et leurs modes etc., il sera plus facile de nous attarder sur les notions de temps, mode, formes transitives, intransitives, actives, etc. réfléchie ou moyenne.

Voyons d'abord grosso-modo la conjugaison à la française d'un verbe de notre langue indo-chinoise¹.

¹ Dans ce petit travail j'ai cru inutile d'indiquer le ton des mots; puisque probablement les lecteurs seront déjà familiarisés avec le très intéressant dictionnaire *dioy* français.

	Indicatif	Impératif	Subjonctif
Présent	il aime son père <i>te kiay po te</i>	aime ton père <i>kiay po ma</i> ¹ ne pars pas <i>kleuk pay</i>	fais en sorte qu'il aime son père <i>haeu te kiay po</i> le village va périr, qu'il périsse <i>ban ha niang chl niang</i>
Imparfait	il aimait très bien son père <i>re te te kiay po te ray</i>		si tu avais ordonné qu'il aimât son père <i>i na meung day ep te</i> <i>kiay po</i>
Parfait	il aima son père <i>te kiay po te die</i>		il faut qu'il ait aimé son père, pour agir ainsi <i>song chi day kiay po,</i> <i>mi chi te fy day koueu</i> <i>hao te</i>
Parfait indéfini	il a aimé son père <i>te day kiay po</i>		
Futur	il aimera son père <i>te ha kiay po</i> tu iras au marché <i>meung ha pay kié</i> <i>meung pan pay</i> ² <i>kié</i> ²	viens demain <i>ma gon cho</i>	
Futur antérieur	il aura beaucoup trop aimé son père <i>song chi day kiay po te</i> <i>lay lay</i>		
Plusque- parfait	j'avais aimé son père pour- tant <i>day kiay po koua te ray</i> j'avais aimé <i>day kiay koua</i>		il aurait fallu que j'eusse aimé mon père <i>re te kai tang day kiay po</i>

¹ Particule acclamative fréquemment employée qui excite à l'action.² *Pan pay kie* indique plutôt le futur, avec l'ordre d'aller au marché, ou la convenance qu'il y a d'y aller.

	Optatif	Infinitif	Participe
Présent	<i>may te kiay po</i>	aimer son père c'est bien <i>kiay po chy dy</i>	celui qui aime n'est pas un sot <i>pou kiay my pan pou oua</i>
Parfait		avoir aimé son père <i>kiay po die leou</i>	celui (qui est) parti était blanc de figure <i>pou pay die, pan na hao</i> celui venant de partir (à l'instant) <i>pou pay cha pan</i>
Parfait indéfini		avoir aimé son père ne suffit pas, il faut l'aider <i>day kiay po my tang, pan tcham te</i>	celui ayant aimé Dieu ne peut l'oublier <i>pou kiay, day kiay, Tien Tchou die loum my day te</i>
Futur		venir demain sera bien <i>ha ma gon cho chi pan</i>	celui qui viendra demain sera tué <i>pao ha ma teng day teuk ka</i>
Futur antérieur			celui qui aura aimé Dieu ira au ciel <i>pou laeu day kiay Tien Tchou, gon mo ha pay Tien Tang</i>

Le conditionnel.

Pour le traduire il faut lui donner sa note précise. Il y a en français deux conditionnels, présent et passé qui correspondent à ce que l'on peut appeler:

a) le conditionnel présent, je serais heureux (maintenant) s'il était là; *i te diou kie ny kou chi ang*;

b) le conditionnel passé, je serais mort (alors) s'il avait regretté; *i te day tok chieu kou chi day tay*;

c) le conditionnel futur, je serais heureux (plus tard) s'il obtenait gain de cause; *i te day hing ting kou ha ang*;

d) les conditionnels de politesse de souhait: voudriez vous me rendre service, il faudrait faire cela. Ces formes, sous-entendant une condition, se ramènent à l'une des trois formes précédentes.

La condition sera exprimée en général par *i* ou *i na* ou par *chi* tout simplement, car *chy* signifie, est égal à et pourrait se traduire par le signe =.

Je serais heureux s'il était là, veut dire: lui être là (égale) moi heureux; *te diou kie ny kou chi ang*.

Lui être ici moi heureux; remarquez que cette façon de traduire ne rend que la condition; il sera heureux dans le présent, le futur, l'aura été dans le passé, quand lui était là, c'est encore l'exemple d'une condition, **forme verbale sans temps**.

Autres exemples:

Le conditionnel futur. Si ce travail était fini nous partirions:

i day sat hong te die chi pay day
koueu hong ny leou raou chi pay
hong ny leou raou ha pay

si obtenir travail ce fini c'est partir pouvoir
 faire travail-ci fini nous partir
 travail-ci terminé nous (allons) devoir partir
 (ha est intraduisible, ce n'est que la marque
 du futur)

Le conditionnel passé: si tu avais travaillé, tu aurais reçu de l'argent
i meung day koueu hong die, ting day gan die.

Le conditionnel présent: je serais heureux si tu te portais bien, *i meung dy diou kou ang (kou pan ang kou pan cheu cham).*

Le conditionnel de politesse: vous pourriez partir *reueu pay day, reueu ha pay day* et pour finir ce dernier exemple: va-t-en, et je serais heureux, *meung teou, kou lang dy, toi partir, moi alors bien.*

c) Temps des verbes *dioy*.

Nous avons vu que l'aspect du verbe chinois-*dioy* ne consistait pas dans le temps, il indique peut-être vaguement la durée. Indique-t-il la continuité de l'action, ou un point de son développement? le commencement de l'action? la fin? si elle se répète? si elle a un terme? un résultat? comme c'est parfois le cas dans le verbe grec ou sanscrit. Rien de tout cela! il indique l'action ou l'état sans aucun rapport avec quelque considération que ce soit. *Kiay* c'est aim et non aimer dans le présent, passé ou futur. C'est aimer tout court, action qui se déroulera jusqu'au moment où on lui ajoutera un point final puisqu'il lui faut un mot qui indiquera sa fin. Le verbe *dioy* a plutôt l'aspect de durée tout en conservant sa neutralité dans le temps à peu près comme dans l'exemple: Le tramway passe dans telle rue.

Résumé. Le temps, le mode etc. de l'action, de l'état sera marqué dans la phrase *dioy* par des mots spéciaux.

Je l'ai aimé, *kou day kiay te (die)* — *die* donne le sens de l'action terminée, et si l'action a simplement l'aspect de durée, le verbe ne sera accompagné d'aucun mot: Je l'aime *kou kiay te*. Dans cette proposition rien ne situe l'action dans le temps.

Quelle est donc la gamme de ces mots, ou particules-sens qui indiqueront:

- | | |
|------------------------------------|-----------------------------------|
| 1° Le présent, le passé, le futur; | 5° Le futur dans le passé, |
| 2° Le présent dans le passé; | 6° Ou l'imparfait du futur, ou du |
| 3° Le passé dans le futur; | conditionnel, etc. |
| 4° Le présent dans le futur; | |

Pour bien faire un thème français *dioy*, il s'agira de réduire chacun de nos temps compliqués ou non, à leur plus simple expression.

Je l'aime — moi aimer lui — *kou kiay te*; l'action dure sans indication de temps de mode etc., donc rien à ajouter.

J'y cours: ici c'est actualisé, et déjà le *dioy* aura tendance à ajouter des expressions comme *dy chieu* aussitôt, *re ny* maintenant, car l'action de courir est mise dans le temps présent.

J'y cours — moi courir aussitôt, *kou pay dy chieu; kou pay pai deou; kou pay re ny.*

Je l'aimais — moi aimer lui (dans le passé) et je l'aime encore, action qui n'a pas cessé, d'où imparfaite.

Je l'aimais — moi avoir aimé lui, en la redressant ainsi, il y manque l'idée d'aimer, durant encore, tout en l'ayant aimé. Il serait difficile de la traduire par une aussi simple proposition, il faudra un contexte qui indique l'imparfait de l'action.

Je l'aimais (quand il était à la maison) — moi aimer lui au-moment-de lui à la maison, au-moment-de lui à la maison moi aimer lui: *re te diou ran kou kiay te.*

Je l'aimai — moi avoir aimé lui (l'action est finie) se dira, moi aimer lui fini, *kou kiay te die.*

Je terminai ce travail: moi terminer ce travail se-trouver fini *kou sat hong te pan die.*

Je l'ai aimé, moi avoir aimé lui *kou kiay te koua.*

Pour satisfaire à ce besoin, d'établir selon nos méthodes occidentales des synthèses, règles, catalogues, qui n'existent pas dans la mentalité *dioy*, mais sont désirées par nos manières de voir, de codifier le langage, j'ajouterai ici quelques mots qui forment les temps, c'est-à-dire situent l'action soit dans le présent soit dans le passé soit dans le futur.

Le présent. Inutile de rien ajouter si l'action dure simplement; s'il y a tant soit peu le sens présent dans la phrase, on y mettra les additions monosyllabiques signifiant: maintenant, aussitôt, etc.

Je travaille aujourd'hui, maintenant *kou koueu hong gon ny, re ny.*

A remarquer pour le présent cette forme spéciale de l'action ou de l'état qui dure encore maintenant après avoir commencé depuis un certain temps.

Je suis toujours menuisier *kou ly koueu pou chang may*, moi être (encore) faire le ouvrier en bois.

Ce *ly* prend ce sens de être encore de l'expression *lang ly*, qui veut dire encore ou être encore, alors être; et l'on dirait plus correctement, quoique moins usuellement, *kou lang ly koueu pou chang may.*

Le passé. On ajoutera pour l'indiquer, les morphèmes ou quasi-morphèmes:

a) *leou, koua, pan, die, pay, day;*

b) une négation à sens passé comme *fy* qui correspond au chinois 未 *oui*, ne pas encore. Nous l'avons déjà rencontrée. Les négations jouent un rôle assez important pour donner au verbe l'expression de temps (voir les négations adverbiales);

c) ou tout autre mot adverbial, ou complément circonstanciel qui par lui seul indiquera le temps:

je suis allé hier *kou pay gon leueun*¹, et pour parfaire et préciser la notion de passé, on dira *kou pay gon leueun die*².

¹ Veut dire je suis allé hier.

² Le mot *die* indique que je n'y suis plus, j'y suis allé, mon action d'y aller est terminée, la deuxième forme est donc d'un passé parfait.

Pour **le futur**, l'on ajoutera au verbe l'un des mots:

- a) *ha, ao*, ou même *day* selon des besoins;
- b) ou une autre expression circonstancielle de temps indiquant le futur.

A Remarquer. Certaines formes comme l'aoriste grec qui n'est parfois pas **un passé**; le grec dira, celui qui a péché ira en enfer; le français, celui qui pêche ira en enfer; et si nous analysons, avec notre langage français et voyant les choses en français, nous dirons:

Celui qui aura péché ira en enfer; c'est un futur qui sera antérieur à la peine, le péché précède la peine.

En indigène *dioy*, on ne se sert ni de présent ni de passé ni de futur, car cette phrase qui est située dans l'espace et non dans le temps, l'action pour eux dure toujours, elle reste simplement comme toujours présente:

pou laeu ly peou, chi pay ti iou; celui posséder faute = aller en enfer.

Si vous appliquez cette sentence, vous la situerez dans le temps, et alors vous suivrez la manière ordinaire de parler:

I reueu day peou chi pay ti iou (gon mo), pou laeu pan peou, gon mo ha pay ti iou.

Day indique déjà que l'action de pécher s'est accomplie; et le *ha* de la deuxième proposition donne le futur, et rend bien le français: celui qui pêche ira en enfer.

Pour le travail des versions, il sera facile de trouver les expressions et les mots qui donneront le temps où s'est passée l'action. A écouter les indigènes *dioy*, l'on apprendra à employer le moins possible les mots du catalogue quoique certains reviennent très souvent. La catégorie du temps est une idée qui comme les autres sens-idées peut se rendre par de multiples façons, en conversation ils s'ingénient à la rendre simplement par le contexte. Dans leurs poésies, ce n'est que forcé par une obscurité à éviter qu'ils emploieront ces quasi-morphèmes du passé, présent ou futur (voir *chou ouang* et *han ouang*, en préparation).

Ils serait très intéressant de faire la monographie de chacun de ces mots qui servent de morphèmes dans la catégorie «temps». On pourrait les établir à peu près toutes comme la suivante:

Day, ce mot a la même origine que le chinois 得 *te* qui veut dire: posséder, obtenir. Il s'emploie d'une façon analogue comme auxiliaire dans la langue chinoise. *Day*, par lui même est un verbe qui s'emploie comme tel; je l'ai obtenu, *kou day koua*, moi obtenir passé. Il est aussi bien employé comme auxiliaire du futur que du passé. Si on analyse quelques phrases où il est employé comme marque ou indication du passé, on verra qu'il est rarement employé seul, on lui ajoute ordinairement un autre monosyllabe indiquant que le fait est passé:

J'ai étudié, *kou day to se*, moi posséder (le) étudier (lire livres); je le possède donc je l'ai présentement, j'ai donc fait l'effort pour l'avoir. On dira encore, *kou day to se koua*, moi posséder lire livres fini; j'ai étudié mais le *koua* indique que c'est fini, je n'étudie plus.

d) Modes des verbes *dioy*.

En *dioy*, l'on pourrait retrouver toute la nomenclature des modes d'action possibles et imaginables, on les rend, sans qu'il y eût de règle fixe dans les habitudes de langage. Par conséquent, que l'on veuille donner un sens indicatif, optatif, subjonctif, putatif, intensif, dont quelques-uns entrent dans la composition du verbe français, on exprimera à l'aide d'un autre mot ou plus souvent à l'aide du contexte l'idée du mode que l'on veut exprimer.

En poésie, le *dioy*, qui devient extrêmement concis, aime à se débarrasser de tout ce qui à l'aspect de morphème ou d'auxiliaire, pour ne conserver que des mots indiquant une idée; particulièrement dans la conjugaison (à la façon française) des temps et des modes. L'indigène aime à se servir du terme qui montre l'action toute nue dans sa durée, non, dans le temps. Laisser deviner, par le contexte ou le ton de la conversation, le temps et le mode précis de l'état de l'action est une façon de s'exprimer absolument *dioy*. Pour s'en rendre compte, il suffira de parcourir les narrations rythmées qui suivront cet opuscule ou celle du dictionnaire ESQUIROL WILLIATTE. Le *dioy* en dialoguant, en causant, se débarrasse de tous les mots qui ne sont pas utiles ou nécessaires. Ses phonèmes et sémantèmes imaginés lui suffisent. Il s'en régale autant que de bon vin, et ce n'est pas peu dire.

e) Voix des verbes *dioy*.

La voix, forme de pensée réalisée dans le mot, n'existe pas en *dioy*, mais l'on trouvera:

1° Une action qui est causée par le sujet se mettant en action pour produire un effet en dehors de lui, ou sur lui-même.

2° Une action dont lui-même est à la fois le sujet et l'objet, qui indique plutôt l'état: je meurs, je souffre.

3° Une action subie par le sujet causée par un autre que lui-même ou par lui-même.

4° Une action causée ou subie par le sujet lui-même.

1°

Pour les verbes de la première catégorie, rien à dire de très spécial, sinon que pour l'action exprimée on trouve dans certains villages le morphème *tay* placé devant le verbe et spécialement devant les verbes marquant un effort physique: Frappe le donc de la verge, *ao may tay fat te*.

D'aucuns placent aussi le morphème *ta* pour une action intellectuelle, et ce *ta* se confond souvent de sens avec le même phonème *ta* qui veut dire: certes. *Kou ta neu*, je réfléchis; et en cours de conversation, ce même *ta* se traduira: certes, je le pense bien.

2°

Les verbes de la deuxième catégorie disant l'état s'expriment simplement: Je dors, *kou gnin*. On les rencontre parfois avec le morphème *tay*. A cette catégorie appartient le verbe être dont nous causons plus loin.

3°

Si on parle d'une action subie de la part d'un autre, on se sert de cette tournure indigène: subir telle action, ou posséder telle action. Ex.:

Je suis aimé, moi-subir-aimer, *kou teuk kiay*. Je suis aimé de ce Monsieur, moi-subir-ce monsieur aimer, *kou teuk pao ny kiay*.

Je suis aimé de ce monsieur, avec le sens d'être aimé depuis un certain temps, on dira: moi obtenir subir-ce monsieur aimer, *kou day teuk pao ny kiay*, ou bien: moi, posséder ce monsieur aimer moi, *kou day pao ny kiay kou*.

Le mot *day* ajoute un sens passé.

Remarquez les expressions:

Kou day pao ny pay leou, moi posséder celui-ci partir, c'est-à-dire, j'ai lui parti(r).

Kou day pao ny teu pay leou, moi obtenir celui-ci porter partir fini. Je possède celui-ci portant (un objet) et parti; donc j'ai été pris, attrappé, il s'est enfui emportant un objet.

Concluons que l'idée passive de subir est rendue quelquefois par *day*, presque toujours par *teuk*; et l'action ou l'état subi marqué ainsi peut consister dans une action toute simple, ou un état ou action expliquée par toute une proposition.

Kou teuk te pay kiay, moi subir lui aller loin, voici qu'il s'éloigne de moi.

Kou teuk te py leou, moi subir lui fuir, en parlant d'un gardien et de son prisonnier. Voilà que je me suis laissé prendre à le laisser fuir.

4°

Pour marquer une action faite ou subie pour le sujet, «pour» se traduit ordinairement par *ke* ou *kay*, mots qui s'emploient avec un certain nombre de sens et dont nous causerons plus tard.

Je le fais pour moi, *kou koueu ke kou*.

f) Du verbe «être» français.

Il y a un certain nombre de mots-verbes *dioy* qui pourront se traduire par le verbe être selon le sens du contexte, tels:

Pan, teng, ten, te, ly, diou, koueu, chy, che, day, etc. etc., mais il faudra deux instants de réflexion pour traduire le verbe être français par un de ces mots, ou expressions correspondantes.

Quand ce verbe comporte en lui-même une idée autre que le signe d'équivalence ou d'identité, elle est rendue en indigène par des mots ou expressions spéciales à cette idée:

Je suis à Paris (j'habite P.)

Sunt trois vaches dans cette plaine

Il y a (sunt) trois bouteilles dans le panier

Mon nom est *ao hao* (je m'appelle)

Ran kou diou Paris

Pan sam toueu chie diou daeu tong

ly sam dan ping daeu ti lan

cho kou koueu ao hao (nom mien fait *ao hao*)

L'usage seul (à moins de faire de ces notes de très longs et interminables catalogues) fera connaître les mots exacts à employer.

Je ne parlerai dans les lignes suivantes que du verbe être employé comme *copula*, c'est-à-dire unissant deux idées exprimées soit par de simples mots soit par des propositions qu'il présente ou affirme comme identique. L'idée qui peut être rendue par le signe =, se dit généralement *té*.

1° Cette idée est sous-entendue et comprise suffisamment en *dioy* quand l'attribut est un simple adjectif.

Cette table est haute; *dan chong ny... sang*; il se produit alors une demi-pause à la place du verbe être, pause suffisamment significative.

2° quand l'attribut est un nom ou une autre expression qu'un simple adjectif, le verbe s'exprime par l'une des multiples formes qu'il sait revêtir: *te, ten, teing, chi, pan*, etc.:

Tu seras bon guerrier; *cho reu meung pan pou teuk chak dy*.

La raison en est que souvent dans ce genre d'énoncé, il y a l'idée d'être de situation, d'état qui s'y trouve en relief donc elle s'exprime.

3° Quand cette *copula* réunit deux idées émises sous forme de proposition, phrases, le *dioy* aime à placer entre les deux le mot *chi* qui n'est en quelque sorte comme: je l'ai dit plus haut; qu'un trait d'union, ou le signe (=), *chi* est parfois remplacé par une pause, qu'en français, nous formulons par une virgule. Ex.:

Kok dy, piay chi dy;

mé dy, leuk chi dy;

ay dy, lao chi kieng;

po da leuk chi pay;

leuk lay, me tay piom;

leuk lao, me tong te;

enfants nombreux, mère mourir (par)

maigre (maigreur); enfants grands, mère

(*pan*, se trouve) ventre éclater.

Voici d'autres exemples où il ne s'exprime pas: *pit kay, chin la cha*; *mou iuang, chin la hang* canards poules (sont) de l'argent sous le *cha* (sorte de grand panier à claire-voie sous lequel on met les poulets), porc brebis (sont) de l'argent sous le plancher.

Raou mi pay, mî pan; Raou mi pay... mi pan; nous non partir (ce n'est) pas convenable, il faut que nous partions.

Autres exemples avec *chi*:

Rok mi chi lan bin, houn mi chi lan piay (de même) l'oiseau non est en vain voler (de même) l'homme non pas pour rien marcher; l'oiseau vole avec un but, de même l'homme ne marche pas sans motif.

Song toueu mat diou dang chi cha; song pou rak diou peuang chi louan; deux puces sur le corps: agitation; deux voleurs dans un pays: trouble.

Remarquez ici les mots *cha* et *louan* employés comme attributs de la proposition et rendus en français par des noms, qui sont cependant (de par leur emploi habituel) des verbes; *cha*, bouger, *louan* troubler, ici ils expriment en dehors de toute modalité, l'idée de trouble et d'agitation dans le concept pur.

8° Quelques indications à propos des noms de villages, hameaux, bourgs.

Deux mots d'explication suffiront pour indiquer, comment les *dioy* créèrent et créent encore les noms de leurs villages, hameaux bourgs.

Ils emploient généralement un premier mot qui rappelle l'aspect géographique du pays, et y ajoutent un qualificatif rappelant l'une ou l'autre particularité de l'endroit. Ce qualificatif devient le nom propre. Le sens originel de ce nom est assez facilement conservé, sauf pour l'un ou l'autre qui a été légué par des indigènes de langue différente dont on a perdu trace. L'étude de ces qualificatifs ou noms propres qui ne se retrouvent plus dans le vocabulaire actuel, quoique très ingrate, pourrait aider à découvrir des horizons nouveaux, concernant l'histoire de ces petits pays.

Ex.: Voici le village de *gouao ouay*; il se trouve à mi-route de *hinby-fou* à *pe se* (chinois) ou *pa sak* (*dioy*).

Le premier mot *gouao* désigne une sorte de terrasse naturelle qui correspond au mot latin **templum**, terre-plein situé sur une hauteur d'où l'on **contemplant** le vol des oiseaux.

Le deuxième mot *ouay* dans le village même est prononcé au quatrième ton par les uns¹, et au troisième haut par les autres. Au quatrième ton il veut dire coton, au troisième, il signifie buffle; ces deux sens conviennent bien à la dénomination de ce pays. Avant qu'on y eût bâti un village, ce lieu était formé de terrains propices à la culture du coton. Les habitants du pays l'appelaient terrasse à coton; il était aussi bien une sorte de terrasse où les buffles revenant de la montagne, le soir, étaient conduits pour s'y ébrouer dans les mares d'eau stagnantes, comme il s'en trouve tant dans nos pays.

Voici un nom plus compliqué: *Pa na bo*, mot-à-mot: entrée (bouche) des rizières de la source; c'est le nom d'un bourg situé à proximité d'un parc de rizières que commande une source.

Autres explications utiles: On appelle *pa* l'endroit où un ruisseau, une rivière, etc. se jettent dans un autre. Ce mot ne serait pas traduit exactement par «confluent» qui exprime plutôt la réunion des deux cours d'eau. Le mot *pa* veut dire le commencement (à l'aval) d'un ruisseau, d'une rivière, ou encore le commencement, l'entrée de la vallée ou de ruisseau qui correspond à cette rivière, à ce ruisseau. *Pa* (bouche) sera de ce chef le premier mot dans les noms des agglomérations situées à l'entrée de ces vallées. Ces villages sont très nombreux. Ex.:

Pa ta mot-à-mot bouche de la rivière, est un nom fréquemment employé.
Pa ha pour *pa (tong) ha*, entrée (de la vallée) chinoise.

Si l'on remonte les vallées (*tong*), les rivières (*ta*), on arrive jusqu'aux affluents principaux (*oui, vi*), secondaires (*lo, loeu, loueu*), aux ruisseaux (*vi*) aux tout minces filets d'eau descendant les ravins (*hon, houn, ouen*); chacun de ces termes sera le premier mot de beaucoup de noms de village.

¹ Dans le *tsě hèn ouai* coton est prononcé au premier ton haut, *ouai* buffle est prononcé au deuxième ton plein.

En voici d'autres fréquemment employés:

bo source; *nang* mamelon, colline; *piang* aire, endroit plat; *kiao* tête.

kiao ta tête de rivière, à l'amont; *kiao tong* tête de vallée, à l'amont; *kiao* est en opposition avec *pa* qui se trouve à l'aval.

Au commencement de cet article je faisais remarquer que le qualificatif devenait nom propre et seul employé. Ex.:

Iam qui veut dire «immergé» a été donné comme qualificatif d'un gros village situé dans une vallée facilement inondée; ce village s'appelait donc primitivement *tong iam* vallée inondée, c'était aussi la vallée *iam*, on parla du pays de *iam*, peu à peu les gens s'habituerent à dire *iam* tout court.

Ils diront, *raou ha pay iam*, nous irons à *iam*.

Kiao saeu, mot-à-mot: tête de *saeu*, est mis pour *kiao tong saeu*, tête de la vallée *saeu*.

Quelques noms de villages, hameaux, etc.

<i>Pa ouang</i>	entrée du vallon aux chemins tortueux «ouang»
<i>pa na</i>	» des rizières
<i>pa iam</i>	» des terrains immergés
<i>pa la</i>	» de <i>la</i> , mis pour <i>loueu</i> ruisseau
<i>pa pang</i>	voir plus bas, <i>hon pang</i>
<i>che dong</i>	emplacements, sommets de montagne qui naturellement servent de camp de retranchement, au moment des rebellions, <i>che dong</i> camp de la forêt (<i>dong</i>)
<i>che chou</i>	camp de <i>chou</i>
<i>daeu loueu</i>	qui se trouve dans (<i>daeu</i>) le <i>loueu</i>
<i>daeu iam</i>	dans le pays de <i>iam</i> , <i>pong</i> , <i>ouat</i> , <i>ton</i> , etc.
<i>daeu pong</i>	
<i>daeu ouat</i>	
<i>daeu ton</i>	
<i>dong pao</i>	forêt d'arbres <i>pao</i> qui a donné son nom à un village bâti à proximité
<i>diang haou</i>	<i>diang</i> est l'appellatif des populations <i>diang</i> blancs (<i>haou</i>), les <i>pou diang</i> sont ceux qui habitent au delà de la vallée où l'on se trouve, dans la direction du sud
<i>gam diang</i>	passé de montagne (<i>gam</i>) pour aller en <i>diang</i>
<i>gam chou</i>	côté, passé de montagne de <i>chou</i> , de <i>yang</i>
<i>gamyang</i>	
<i>gouaò ouay</i>	voir plus haut
<i>hiang la</i>	<i>hiang?</i> <i>la</i> du bas
<i>hang che</i>	à côté (<i>hang</i>) d'un <i>chě</i> (voir <i>chě dong</i>)
<i>hon tem</i>	point extrême à l'amont du ruisseau <i>tem</i>
<i>hon pang</i>	point extrême à l'amont du ruisseau <i>pang</i> ¹
<i>kiao saeu</i>	tête (de la vallée) <i>saeu</i>
<i>kiao tchao</i>	» (de la vallée) <i>tchao</i> (<i>tchao</i> abrasin, faux basscoulier)

¹ *Pang* — lieu où l'on rendait hommage, où l'on sacrifiait à la divinité *Pang*. Souvent le long des ruisseaux, le long d'un cours d'eau.

<i>kiao tong</i>	tête de la vallée <i>tong</i>
<i>kan lay (day)</i>	mot-à-mot: escarpé trop fortement
<i>ken sang</i>	sur la hauteur
<i>na ray</i>	rizières <i>ray</i>
<i>na le</i>	» et terrains cultivable
<i>na pia</i>	» du poisson
<i>nang cha</i>	mamelons, collines <i>cha</i> (à camélia)
<i>nang roum</i>	» » <i>roum</i> (à indigo)
<i>nang rong</i>	» » <i>rong</i> (à forêts et clairières)
<i>nang py</i>	» » <i>py</i> (inclinées)
<i>oui ling</i>	ravins des singes
<i>oui lin</i>	» des pangolins
<i>oui oua</i>	» fleuris
<i>piang gay</i>	terrains plats où l'on trouve des herbes <i>gay</i> (armoïse)
<i>piang bo</i>	terrains plats de la source

IV^o Vocabulaire: *He-Miao, Pe-Miao, Dioy* et Français.

1^o Préliminaire.

J'ai réuni un certain nombre de mots qui pourront suffire pour juger des caractéristiques de l'une et l'autre langue. Le *he miao* ou *miao* noir est celui qui est parlé aux environs de la ville de *Schen fong*. En le parcourant, vous constaterez que ce langage est bien resté spécial et a pris peu de mots au chinois, du moins dans les villages où je l'ai entendu parler. Le *miao* blanc ou *pe miao* est celui qui est causé dans plusieurs villages non loin de *Ouang Mou*. Dans ces villages on avait été mêlé davantage à l'élément, chinois, et l'on constatera à la lecture qu'il y a un grand nombre de mots que ces races ont empruntés à leurs voisins plus puissants. Là les *tou mou* sont restés plus longtemps les maîtres du pays.

Le *dioy* est celui parlé dans la *tse hen, ouang mou, lo fou*. J'ai cru inutile d'y ajouter le Siamois ou le Laotien pour la raison que ces deux langues possèdent des dictionnaires et des études spéciales.

Ces *he miao, pe miao* sont les deux principales races des *miao* que l'on rencontre au *Kouy-Tcheou*. Leurs mœurs toutes spéciales ont mérité d'être décrites plusieurs fois. Parmi ces *miao* ce sont certainement les noirs qui se dégagent de l'élément terre à terre. Le blanc a des mœurs tout à fait spéciales. Il serait très utile pour la science de l'ethnologie de poursuivre l'étude de ces deux races dans la province du *Kouy tcheou*, où les races ont de nombreux représentants, particulièrement au N. E., où se trouvent les *he miao* par excellence, c'est d'ailleurs de là que sont venus ceux dont je donne une partie du vocabulaire.

* * *

Les tons des mots n'y sont pas indiqués; je les crois inutiles dans une étude qui a pour but de recherches les étymologies, et la compénétration de ces différentes langues; d'ailleurs les tons varient de village à village.

2° Vocabulaires.

Français	He-Miao	Pe-Miao	Dioy
année	kiao(cette, kiao nong)	chiong	py
âge as-tu	mong may pa gn'iao	mong ky tcheou	meung day ky py
aimer	sh'ly	gnia [hiong]	kiaiy
assez	ko e	tsao lo	tang
artisan	ay nây ay chang	cheou ni jen	pou chang
acheter	mai lo	mo to kay tche	chieu
argent	gni	gnia	gan
âme	ka ch'lieou	ka ply	toueu hon
aiguille	kioy	kong	kim
adorer	kong king	king	king
avant-hier	he tang	nong no	gon kon
armoire	lay kouy	kouy tche	seuang
s'arrêter	tang		tang(cha)
animaux	tao tao	tcha	{toueu toueu {toueu chong
ancêtres	kao tang vay	tsou tsong	pao ia
arracher	to sh'liou keou lo	to t'cho lo	teuk o
arroser	ao sch'le	you	ding che
accrocher	ta fie	klay tao teou	ouoy
hier	he nong	kay nang	gon leueun
demain	fo fa	py ky	gon cho
après-demain	he e	kay neing	gon reu
un	i	to teou	deou
deux	o	a teou	song
trois	pie	pei	sam
quatre	klo	plao	seu
cinq	kia	tche	ha
six	tiou	t'ao	rok
sept	ghong	chiang	chat
huit	ya	y	pet
neuf	kio	kio	kou
dix	kiou	kaou	chip
vingt	o kiou	neing kaou	ny chip
cent	y pa	y pa	pa
deux cents	o pa	a (o) pa	song pa
mille	y tsien	y tsin	chien
dix mille	y vie	y ouan	fan deou
cent mille	kao vie	kao ouan	pa fan deou
le premier	ty i	teou y to	tay it
le deuxième	ty o	ao to	tay ni
le dernier	ka i	y toua k'en	pou diou lang
cette année	gn'iao mong	chiong no	py ny
l'an dernier	gn'iao e	tche no	py koua
l'an prochain	fo gn'iao	eul chiaio	py mo
une autre année	o gn'iao	eul chiaio	py lang
sur le bord	ka pao	gio	diou hen
bien fait	ay gao	o rong	koueu dy
banc	ti tang	ka tong	tang
barbe	chang gnie	fou tche	moum
bras	chiang pi	kiang pan	kien
barque	kio mang	ngao	roueu
beaucoup	no	mong n'dao lo	lay

Français	He-Miao	Pe-Miao	Dioy
beaucoup moins	<i>chiou no</i>	<i>tcheou n'dao hen</i>	<i>lay noy (to noy)</i>
beaucoup plus	<i>no nay tay</i>	<i>n'dao tche che hen</i>	<i>lay tem (to tem)</i>
moins	<i>chiou ho</i>	<i>mo tcheou y gni tche</i>	<i>noy</i>
un peu	<i>nay nay</i>	<i>y ngny n'che</i>	<i>et deou</i>
très peu	<i>chiou va</i>	<i>tcheou tcho tche</i>	<i>noy noy</i>
bon	<i>geuao</i>	<i>jong</i>	<i>dy</i>
mauvais	<i>a geuao</i>	<i>tche jong</i>	<i>dia</i>
meilleur	<i>geuao nay tay</i>	<i>jomc gny n'che</i>	<i>dy nan</i>
grand	<i>sh'lo</i>	<i>lo</i>	<i>lao</i>
petit	<i>nia</i>	<i>yao</i>	<i>ny</i>
haut	<i>hy</i>	<i>sha</i>	<i>sang</i>
bas	<i>ka</i>	<i>gay</i>	<i>tam</i>
long	<i>ta</i>	<i>k'dey</i>	<i>ray</i>
court	<i>lay</i>	<i>to lo</i>	<i>kioum</i>
profond	<i>toh</i>	<i>to</i>	<i>lak</i>
peu profond	<i>pe</i>	<i>kouan</i>	<i>bok</i>
chaise	<i>ko yue</i>	<i>y tse</i>	<i>tang kong</i>
se coucher	<i>pie sh'lay</i>	<i>pou</i>	<i>pay nin</i>
la Chine	<i>tchong èoue</i>	<i>tchong koue</i>	<i>tchong koue</i>
cou	<i>ka kong</i>	<i>kiang kla</i>	<i>ho</i>
caisse	<i>chiang (tao ka li)</i>	<i>siang tche</i>	<i>seuang(hap)</i>
couper	<i>ch'le</i>	<i>sch'lan</i>	<i>koue(kat)</i>
couper du tabac	<i>kiang ie</i>	<i>kao ien</i>	<i>ko dien</i>
corps	<i>n'gui</i>	<i>n'ga</i>	<i>dang</i>
cervelle	<i>ka sc'hlue ko</i>	<i>n'chao</i>	<i>ouk</i>
cheveux	<i>ka s'iang ko</i>	<i>plao hao</i>	<i>meou</i>
couteau	<i>teou</i>	<i>ka ta</i>	<i>mit</i>
coude	<i>ko lo py</i>	<i>lo tcheu</i>	<i>bong choueu</i>
coudre	<i>uang</i>	<i>seou</i>	<i>koueu gnip</i>
chapeau	<i>mo teou</i>	<i>teou li</i>	<i>kiop</i>
ceinture	<i>cho sh'la</i>	<i>sh'la</i>	<i>fat</i>
caraco	<i>ou ka ma</i>	<i>ao ta lo</i>	<i>peueu tin</i>
chinois	<i>te tio</i>	<i>cho</i>	<i>pou ha</i>
ciel	<i>vouay</i>	<i>n'do</i>	<i>ben</i>
se chauffer	<i>ta teou</i>	<i>n'dey cho teou</i>	<i>sao fy</i>
le ciel est bleu	<i>vouay gnio</i>	<i>n'de n'tcho</i>	<i>ben taou</i>
cour	<i>ka ch'le</i>	<i>na ta</i>	<i>piang</i>
chambre	<i>tiou ka</i>	<i>ho tso</i>	<i>bon</i>
courir	<i>po kio</i>	<i>n'dao</i>	<i>le</i>
mon bonnet	<i>vay pie k'o mo</i>	<i>o le mao</i>	<i>mao kou</i>
tes souliers	<i>mong pie ha</i>	<i>ko le kao</i>	<i>hay meung</i>
son habit	<i>neing pie ou</i>	<i>kao le t'chao</i>	<i>peueu meung</i>
notre maison	<i>po pie oh</i>	<i>po le t'chei</i>	<i>ran raou</i>
leur jardin	<i>neing tou pie lay</i>	<i>vy meing le ta</i>	<i>scueun reueu</i>
vos sapèques	<i>mie pie pei sy</i>	<i>mei le tsa</i>	<i>chin ho te</i>
moi	<i>v(ou) ay (esclave)</i>	<i>kao</i>	<i>kou</i>
toi	<i>mong</i>	<i>ko</i>	<i>meung</i>
lui	<i>te e</i>	<i>to ha nn'deou</i>	<i>te</i>
nous	<i>pie</i>	<i>po</i>	<i>ho raou</i>
vous	<i>mie</i>	<i>pei</i>	<i>ho reueu</i>
eux	<i>nin to</i>	<i>po ha n'deou</i>	<i>ho te</i>
balle	<i>po yue</i>	<i>ma tche</i>	<i>nat pi ma</i>
fusil	<i>yang pao chong</i>	<i>so tèou</i>	<i>chang *</i>
poudre	<i>kia po</i>	<i>ho go</i>	<i>die chong</i>

Français	He-Miao	Pe-Miao	Dioy
plomb	<i>kiang cha</i>	<i>cha tcheu</i>	<i>leuk cha</i>
tirer	<i>pang chong</i>	<i>to so teou</i>	<i>teuk</i>
viser	<i>ha teing</i>	<i>tchao</i>	<i>gnin</i>
attrapper	<i>vy ko</i>	<i>to tch'euou</i>	<i>teuk teing</i>
rater	<i>pang a ko</i>	<i>to tcheu tch'euou</i>	<i>teuk rat</i>
boîte	<i>ho ho</i>	<i>ho pao</i>	<i>hap</i>
bouche	<i>ko lo</i>	<i>ka gniao</i>	<i>pa chong pa</i>
tête	<i>(ko) kh'ro</i>	<i>tao hao</i>	<i>kiao</i>
yeux	<i>(ky) may</i>	<i>k'raô mo</i>	<i>ta</i>
	<i>o ky may les 2 yeux</i>		
coq	<i>pa kaey</i>	<i>lao ka</i>	<i>toueu kay pou</i>
cheval	<i>te ma</i>	<i>neing</i>	<i>toueu ma</i>
il fait chaud	<i>kay o</i>	<i>ko</i>	<i>dat (ang)</i>
clou	<i>tiang</i>	<i>ting tse</i>	<i>teng</i>
clouer	<i>ting</i>	<i>ting</i>	<i>teuk leng</i>
cassé	<i>lo</i>	<i>lo</i>	<i>ra</i>
coton filé	<i>fo</i>	<i>so</i>	<i>ouay may</i>
canard	<i>ka</i>	<i>ko</i>	<i>toueu pit</i>
coton	<i>mang</i>	<i>sang</i>	<i>ouay</i>
campagne	<i>chiang hia</i>	<i>ton teuang</i>	<i>peuang la</i>
champ	<i>la</i>	<i>tey</i>	<i>na, ry, le</i>
grands besoins	<i>chiou ka</i>	<i>?</i>	<i>tao choueu</i>
petits besoins	<i>y la</i>	<i>?</i>	<i>tao niou</i>
couvrir maisons	<i>po ky</i>	<i>po ky</i>	<i>hom ran (fong ran)</i>
colonnes	<i>tong ky</i>	<i>tchou teou</i>	<i>saou ran</i>
camphre		<i>pin pien</i>	<i>gnia pin pien</i>
cloison	<i>pie ky</i>	<i>so'nt chang</i>	<i>pouk</i>
couverture	<i>pang pong</i>	<i>pi kiao</i>	<i>mok</i>
corde	<i>sh'la</i>	<i>sh'lo</i>	<i>cha</i>
crier	<i>heou</i>	<i>heou</i>	<i>ray heou</i>
corbeau	<i>te o vo</i>	<i>po o</i>	<i>toueu a</i>
chercher	<i>ho</i>	<i>t(ch)a</i>	<i>ra, tao</i>
collier	<i>sh'lue</i>	<i>pao</i>	<i>ouan ho</i>
compter	<i>he</i>	<i>so</i>	<i>souan so</i>
oreilles	<i>kang gny</i>	<i>kang djey</i>	<i>baeu reueu</i>
front	<i>ye gnie</i>	<i>hao pla</i>	<i>na pia</i>
nez	<i>po gniue</i>	<i>k'ra n'dzou</i>	<i>dang</i>
tresse	<i>fo mie ko</i>	<i>so plao hao</i>	<i>peueu¹ meou⁴</i>
tresser	<i>mie</i>	<i>nza tao hao</i>	<i>peueu¹ meou⁴</i>
peigne	<i>lay ga</i>	<i>ro tche</i>	<i>fa pay</i>
	<i>lay kue</i>	<i>ro ha</i>	<i>fa roy</i>
peigner	<i>chak ko</i>	<i>tche taohao</i>	<i>pay, roy</i>
avoir peur	<i>kue ka sh'liang</i>	<i>mo y gny n'cheu</i>	<i>dy lao</i>
rasoir	<i>tou tie ko</i>	<i>ka kiay [tchay</i>	<i>fa mit tay kiao</i>
raser	<i>ty ko</i>	<i>kiay taohao</i>	<i>tay kiao</i>
lire	<i>nien</i>	<i>nien</i>	<i>to</i>
étudier	<i>tong</i>	<i>keou</i>	<i>to</i>
écrire	<i>s'he</i>	<i>chao</i>	<i>ray</i>
dessiner	<i>houa</i>	<i>houa</i>	<i>ve</i>
fil	<i>f'o</i>	<i>so</i>	<i>may</i>
broder	<i>am hao</i>	<i>kao pang</i>	<i>koueu seou</i>
soulier	<i>ha</i>	<i>kao</i>	<i>hay</i>
bas	<i>v'a</i>	<i>oua tche</i>	<i>mat</i>
robe	<i>ou ta</i>	<i>tchao n'de</i>	<i>tchong peueu ray</i>

Français	He-Miao	Pe-Miao	Dioy
pantalon	<i>kh'i'ao</i>	<i>ka feu</i>	<i>tchong oua</i> (koun da-eu pour les femmes)
s'habiller	<i>ne ou</i>	<i>k'nang tchao</i>	<i>tan peueu</i>
se deshabiller	<i>ta ou</i>	<i>sh'ley tchao</i>	<i>tot peueu</i>
bonnet	<i>mo</i>	<i>mao</i>	<i>be</i> (mao be)
jupe	<i>teing</i>	<i>ta</i>	<i>hing</i>
nom propre (de la	<i>ka nao</i>	<i>h'mong</i>	<i>cho</i> (houn peuang)
les dioy [tribu]	<i>le ya</i>	<i>y</i>	<i>pou dioy</i>
rivière	<i>ao sh'lo</i>	<i>la thei</i>	<i>ta</i>
source	<i>may ao</i>	<i>kao tlei</i>	<i>bo</i>
puiser	<i>hy ao</i>	<i>ha tlei</i>	<i>tak</i>
porter (<i>tiao</i> , chin.)	<i>ke</i>	<i>kou</i>	<i>teu</i>
» (<i>tay</i> , chin.)	<i>tiang</i>	<i>kou</i>	<i>rouam</i>
» (<i>pei</i> , chin.)	<i>a</i>	<i>t(ch)en</i>	<i>eu</i>
» (dans les bras)	<i>po</i>	<i>po</i>	<i>oum</i>
» (à la main)	<i>ting</i>	<i>ngang ta n'dio</i>	<i>riou</i>
» (sur la tête)	<i>tao</i>	<i>kou</i>	<i>teu ken kiao</i>
entrer	<i>pao</i>	<i>kien lo</i>	<i>hao</i>
sortir	<i>mong</i>	<i>teou mong</i>	<i>o</i>
riz cuit	<i>ka</i>	<i>mao</i>	<i>hao chouk</i>
lait	<i>vo</i>	<i>my</i>	<i>mo, me</i>
baiser	<i>tsing</i> (<i>kao</i>)	<i>n'dzay</i>	<i>choup</i>
poire	<i>kiang ra</i>	<i>tche ro</i>	<i>mah ly</i>
pommier	<i>tao kiang nie</i>	<i>tche n'keou n'dong</i>	<i>may mah ly san</i>
planter	<i>kiang tao</i>	<i>kiao</i>	<i>dam</i>
terre (la)	<i>ka ta</i>	<i>py tei</i>	<i>dan</i>
terre	<i>po h'y</i>	<i>ko lo</i>	<i>nam</i>
pierre	<i>ao</i>	<i>ka zey</i>	<i>rin</i> (zin)
bois	<i>tao</i>	<i>ka tsa</i>	<i>fay, may</i>
fer	<i>ch'lao</i>	<i>sh'lao</i>	<i>fa</i>
eau	<i>ao</i>	<i>tlei</i>	<i>ram</i>
nuages	<i>tang ang</i>	<i>fo</i>	<i>oueu</i>
il pleut	<i>ta nong</i>	<i>lou nang</i>	<i>houn tao</i>
il vente	<i>ch'lo kiang</i>	<i>kio n'dzou</i>	<i>roum po</i>
il neige	<i>ta ch'liou</i>	<i>lou m'bo</i>	<i>tok nay</i>
il grêle	<i>ta ko lieou</i>	<i>nang teou</i>	<i>tok rit</i>
blanc	<i>k'leou</i>	<i>leou</i>	<i>hao</i>
noir	<i>ch'lay</i>	<i>klo</i>	<i>fon</i>
bleu	<i>le</i>	<i>lan</i>	<i>taou</i>
vert	<i>gnio</i>	<i>lou</i>	<i>lok</i>
rouge	<i>chio</i>	<i>la</i>	<i>ding</i>
violet	<i>tse</i>	<i>tse</i>	<i>kiam</i>
homme	<i>te you</i>	<i>tche neing</i>	<i>houn chi pao</i>
femme	<i>te a</i> (vieille, <i>ka ma</i>)	<i>ka n'say</i>	<i>houn chi ya</i>
petit-fils	<i>h'le</i>	<i>sen sen</i>	<i>leuk lan</i>
petite fille	<i>h'le</i>	<i>sen gnio</i>	<i>leuk lan</i>
fille	<i>tay py</i>	<i>gnio n'say</i>	<i>leuk beuk</i>
feu	<i>t'eu</i>	<i>cho teou</i>	<i>fy</i>
garçon	<i>tay tia</i>	<i>gnio to</i>	<i>leuk say</i>
brûler	<i>kio</i>	<i>sh'leou</i>	<i>rem</i>
faire du feu	<i>kio t'eu</i>	<i>tao cho teou</i>	<i>dang fy</i>
riz	<i>ka sa</i>	<i>tley</i>	<i>haou</i>
riz décortiqué	<i>say</i>	<i>n'ja</i>	<i>haou san</i>
blé	<i>ka my</i>	<i>mao</i>	<i>haou mien</i>

Français	He-Miao	Pe-Miao	Dioy
maïs	ka vang	peou kou	haou tay
piocher terre	kiou là	nguieou ko lo	ba nam
labourer	ka	lay (la)	chay nam
semer	gn'iang	tchey	tok hon
récolter	ch'hiao	nglay	koueu miao
grand-père	kao (kao tay)	yeou	pao (ta)
grand'mère	vou (tay)	na tay	ya (tay)
la maison est large	ky fie	ky ta	ran kouang [fy
as-tu déjeuné	nang ka nay ta py	nao tch'ay lo tche	meung day ken gay
j'ai fini de dîner	nang ka nay kie	nao chou tang [tao	ken chao fy leou
je vais souper	vouay nang ka mang	yo nao mao	kou ha ken chao
je n'ai pas soupé	vouay a py ka mang	tche tao nao mao	fy day ken chao
les vieillards	te leou	yeou	pou kie
les jeunes gens	te u	ka sch'lo	pouren (cho, reou)
père	pa	tse	po
mère	ma	na	me
enfants		me to	ho leuk
naître	he	keou	tok fa (ou)
mourir	ta	to	tay
grandir	ch'lo	sh'lo	mah
séché	na ta	ho (ho to mort)	heu
maison	ky	ky (tchi)	ran
porte	tiou	t (chong)	pa tou
fenêtre	tsang tse	tsang tse	chong bong
lit	lay kiou	tsa	ten chouang (bon)
bol	lay chie	dy	gom
tasse	lay pan	pan tse	toy
marmite	lay vy	ya	chao
manger	nang	nao	ken
boire	hao	hao	dot (ken)
ouvrir	pou	k'ay	hay
fermer	seou	ko	hap
aller	mong	mong	pay
venir	lo	to	ma (tao)
maître	kakaki	tchou tchei	sou
serviteur	tay chiong	chiong rong	leuk reng
vin	kiou	kiou	lao
viande	gny	ka	no
porc	te pa	bo	mou
bœuf	pa lio	mou t'lang	chie (tak)
coq	pa kaey	lao ka	kay pou
vache	pa lio	na mou t'lang	chie (me)
oiseau	te nao	nong	rok
poisson	guy	ndzey	pia
moustique	y ke you	yong	toueu neing
avoir faim	kakong ao	kay gniao	tong die
froid	se	nao	kiot
laver figure	sa may	dzo mo	soei na
laver habits	sa ou	dzo tchao	sak peueu
laver bols	sa ch'ie	dzo dzy	ra toy
rincer	lang	lang	lang (ra)
marteau	kouy sch'lao	ting chouy	hon loy
tenailles	pay se	ho kin	fa kim kēp
selle	e	ma pan	an ma

Français	He-Miao	Pe-Miao	Diou
monter à cheval	<i>ky ma; kykou ma</i>	<i>gu'y mong tchay; kiay neing</i>	<i>keui ma</i>
descendre de cheval	<i>nga ta ma</i>	<i>kay neing</i>	<i>rong ma</i>
nourrir le cheval	<i>y niang ma</i>	<i>mo jao tao neing na</i>	<i>keueu, ma</i>
» d'herbe, d'eau	<i>y ao</i>	<i>pou klei</i>	<i>keueu gnie keueu</i>
dechiré	<i>ne</i>	<i>nglo</i>	<i>sik</i> [ram]
troué	<i>sh'la kang</i>	<i>kao</i>	<i>roy pan chong</i>
fendu	<i>teou</i>	<i>kay se seu</i>	<i>ba leou, te leou</i>
livre	<i>pen teou</i>	<i>deou</i>	<i>pouk seu</i>
papiers <i>ts'ao</i>	<i>teou so</i>	<i>deou kie</i>	<i>sa feuang</i>
» <i>p'y</i>	<i>teou k'leou</i>	<i>deou kleou</i>	<i>sa nang</i>
» <i>tsien</i>	<i>teou so</i>	<i>tsap deou</i>	<i>sa chin</i>
un livre	<i>y peing teou</i>	<i>y pen deou</i>	<i>pouk seu deou</i>
un volume	<i>y pou</i>	<i>y pou deou</i>	<i>pou deou</i>
un mort	<i>y nay ta</i>	<i>y to pa neing to</i>	<i>pou houn tay deou</i>
enterrer	<i>liang nay ta</i>	<i>lao tao neing</i>	<i>ham</i>
tombe	<i>pa leang</i>	<i>dzang</i>	<i>mo (ty)</i>
faire génuflexio	<i>kue</i>	<i>pey</i>	<i>kouy</i>
nuire	<i>ha(nay)</i>	<i>hay</i>	<i>hai</i>
mandarin	<i>ka lay</i>	<i>no</i>	<i>pou say</i>
peuple	<i>pe ching</i>	<i>tey ho</i>	<i>pou diou</i>
juger	<i>ching ho</i>	<i>chen gan</i>	<i>chin (ton)</i>
esprit	<i>sh'lie</i>	<i>chen</i>	<i>fang</i>
<i>ché chen</i> (bois sacré)	<i>ka geou sh'lie</i>	<i>k'la</i>	<i>ché chen</i>
once	<i>y leang</i>	<i>lang</i>	<i>chang deou</i>
$\frac{1}{10}$ d'once	<i>y seing</i>	<i>tsap</i>	<i>chin</i>
<i>fen</i> , $\frac{1}{10}$ de <i>tsien</i>	<i>y feing</i>	<i>fay</i>	<i>fan</i>
toile	<i>shy</i>	<i>ndao</i>	<i>pang</i>
tisser	<i>ay to</i>	<i>lao ndao</i>	<i>tam pang</i>
oie	<i>gue</i>	<i>ngo</i>	<i>han</i>
poulette	<i>ka tay kay</i>	<i>ngo ka</i>	<i>toueu kay rang</i>
poussin	<i>mie kay tang</i>	<i>nia ka</i>	<i>toueu e</i>
bébé	<i>kiou tay</i>	<i>my me to</i>	<i>leuk ny</i>
huile (abrasin)	<i>ao iou ha</i>	<i>tchao tong you</i>	<i>you sam</i>
huile (grains)	<i>ao iou goo</i>	<i>tchao kao</i>	<i>you hon piak</i>
huile (camélia)	<i>ao iou kiang</i>		<i>you saeu (cha)</i>
médecine	<i>kia</i>	<i>hao tcha</i>	<i>die</i>
graisse [famille	<i>tiang pa</i>	<i>tchao ny po</i>	<i>lao</i>
quel est ton nom de	<i>mong sin ka chi</i>	<i>kao yao so ha tche</i>	<i>meung ouay keu ma</i>
quel est ton prénom	<i>mong ko aychy gny</i>	<i>pie kao m'bey ho ly</i>	<i>meung cho keu ma</i>
	<i>yeuang to</i>	<i>kiang</i>	
de quelle ville es-tu ?	<i>mong tio to</i>	<i>pie kao gniao jao</i>	<i>tou meung diou chou</i>
ville	<i>lay yue</i>	<i>tchen</i>	<i>chou</i> [laeu]
montagne	<i>po (ga geou)</i>	<i>tao pe (na jong)</i>	<i>po</i>
ruisseau	<i>kong kong</i>	<i>kou t'ly</i>	<i>ta (vy)</i>
eau de source	<i>may ao pie ao</i>	<i>ao chao</i>	<i>ram bo</i>
soldat	<i>po po keou ye</i>	<i>pao tong</i>	<i>pou koun</i>
col de montagne	<i>kong sch'long</i>	<i>ho hong</i>	<i>gam</i>
tronc d'arbre	<i>kay tao</i>	<i>ndong ka kie</i>	<i>ko</i>
branche	<i>ka lia to</i>	<i>kie</i>	<i>niang</i>
fruit	<i>kiang</i>	<i>tse</i>	<i>mah</i>
fleur	<i>pie pie</i>	<i>pang</i>	<i>do oua</i>
repiquer	<i>kiang</i>	<i>kiao</i>	<i>dam</i>
riz en herbe	<i>y</i>	<i>yang tse</i>	<i>kia</i>

Français	He-Miao	Pe-Miao	Dioy
rizière	ly	la	nà
être agriculteur	ay ly ay la	ko la tey	koueu ry koueu na
en haut	kon vay	pey sho	diou ken
en bas	pey tey	pey tey	diou là
monter	ky vay mong	nguyey mong	hen pay
descendre	nga ta lo	kay lo	rong (pay, ma)
échelle	kio ta	nday	bak lay
herbe	gniàng(yn)	ka nd'jao (mao)	gnia
herbe (pout les bêtes)	gniàng ma	nd'jao	gnie
ploche	ty so	shlao	dia
piocher	kiou la	ngulou	ao dia ba (teuk)
sarcler	yla	to	rok gnia
planche		tsa	kiep tao
chevron	ye	ling	baeu lin tiao
tuiles	ngay	oua	goua
couvrir maison	po ky	po ky	hom ran
maison en tuiles	ky ngay	ky oua	ran goua
maison en paille	kykay	ky kain	ran feuang
mur	ho	tsiang	chiang
colonnes	teng ky		saou ran
moustiquaire	ko chio	ko chio	dang riep
oreiller	hang tang kiou	hong gniàng	soy
panier	ky keing	ty lan	kiong
corde	sh'la	sh'lo	cha
susprendre	tio	klay	ven, ouoy
sucré mélasse	tang chio	pen tang	tiàng (teuang) ay
» blanc	tang shliou	tang kleou	teuang hao
» candi	tang kiou liou		tiàng rit
pien tan	kiokay	n'da	han
porteur	fou tse	zo kou nda	pou teu rap
palanquin	kokio	kiao	dan kiao
rire	tao	lo	riao
pleurer	king	ko	tay
que cries-tu		to ha tche	meung ray heou ke
faire du bruit	sh'ly	hiàng	kiouk [ma
se taire	yn tao	in tao	dam
encens	shiàng	chiàng	yang
pétards	pang po teou	tchao ho pao	chong sa
tourterelle	te ko	g'ro tao	toueu rok raou
moineau	nao kio	tchao jey	toueu rok lay
pigeon	te koky	gio tao gnie	toueu rok pa kak
faisan	te gnióng	lao tcheou	toueu rok kaykay
pie	a lia ka	po njo	toueu rok dia
corbeau	te o vo	po o	toueu a
perdrix	nao kay tiàng	ndio hey	toueu rok kay rie
pou	ke tay	to	toueu nan, haou
puce	ke mang	ke tsao	toueumat
punaise	kie kang		toueu reuent
poursuivre	kay ny	leou	lay
jeter	fue	ndo	chit, ao
objets	m'àng kiàng	tong si	tang yang
boucle d'oreille	ka gny	kou nzey	soei
bracelet	sh'long py	pao	pao
le même	y tio	to tche	dan (pou) tong loum

Français	<i>He-Miao</i>	<i>Pe-Miao</i>	<i>Dioy</i>
un autre	<i>neing to</i>	<i>to ka tche; toha deou</i>	<i>dan (pou) en</i>
une paire	<i>y pong</i>	<i>y n'keou</i>	<i>kou deou, toy deou</i>
mâle	<i>pa pie</i>	<i>pa pie</i>	<i>toueu tak</i>
femelle	<i>my</i>	<i>my</i>	<i>toueu cho</i>
savoir	<i>pang</i>	<i>pao</i>	<i>ro</i>
voir	<i>pang</i>	<i>kou po</i>	<i>ran</i>
regarder	<i>gnie</i>	<i>chao</i>	<i>leueu, gue</i>
perdre	<i>ta</i>	<i>pong to tche</i>	<i>tok</i>
trouver	<i>ho kia</i>	<i>tcha tao</i>	<i>ra day</i>
rencontrer	<i>pong kia</i>	<i>pong tao</i>	<i>chap me</i>
pauvre	<i>chia</i>	<i>plo</i>	<i>ho</i>
riche	<i>shla</i>	<i>m'blo nou</i>	<i>dy</i>
mendiant	<i>ko fa</i>	<i>ka tchou</i>	<i>pou cham hao</i>
sel	<i>chy</i>	<i>n'dzey</i>	<i>koueu</i>
poitrine	<i>kang ko</i>	<i>chah</i>	<i>ak</i>
figure	<i>ka gny may</i>	<i>ka mo</i>	<i>na</i>
frapper	<i>tay</i>	<i>k'lang</i>	<i>doy</i>
voleur	<i>te'gnie</i>	<i>ky sch'lo</i>	<i>pou rak</i>



Bangba-Fabeln und Erzählungen.

Von P. M. SCHULTZ, S. C. J.

Vorbemerkungen zu den Fabeln der Bangba.

Die Bangba, von denen einige Erzählungen und Fabeln hier wiedergegeben sind, gehören zur großen Klasse der Bantuneger. Sie sind ein Teil des Stammes, der von den Eingebornen als Babeo (nach der Anruf-Interjektion *Be'o!* = Heda!), von den Europäern als Bangelima bezeichnet wird. Sie wohnen am Lohali-Fluß, welcher von STANLEY als „Aruwimi“ bezeichnet wurde und diesen Namen auf den Karten beibehalten hat, zwischen dem 1. und 2. Grad nördlicher Breite und 25. und 27. Längengrad von Yambuya aufwärts bis Panga.

Nr. 1. *Mbongo na ngbêlé.*

Der Elefant und die Waldmaus.

Alito na, ngbêlé adai ka pala. Ta ada atani

Es war einmal, die Waldmaus kam heraus aus dem Walde. Beim Herauskommen begegnete sie (traf) den Elefanten.

„*Wabi wane mokede?*“ *amui mbongo.* „*Nagito ka lekinga*

„Du kommst woher Kleiner?“ fragte der Elefant. „Ich bin gegangen zum Palmwein *botena; te nabula ka kame, magbotó.*“ „*Abá! Owe ndo! Wanyato* schneiden; jetzt kehre ich zurück zu mir, Dicker.“ „Vater!¹ Du da! Du trinkst *mâna?*²“
Wein?“

„*Eme? Iyo! Nabato iyali.*“

„Ich? Ja! Ich liebe ihn sehr.“

„*Moto mokede gobê owe, eke anyato mana, ahêmaga.*“

„Ein Mensch ein kleiner wie du, wenn er trinkt Wein, wird er betrunken.“

„*Owe ndo wahêmaga! Eme nanyato na banu bue banjonjo. Jadi*

„Du da wirst trunken! Ich ich trinke mit euch allen um die Wette. Ein *biti nanyito na dupa, ta agbi ka wahê. Na* anderer Tag (neulich) habe ich getrunken mit dem Flußpferd, bis es fiel auf den Boden. Und *eke bahu bibale tanyaro mana banjonjo, wagbaro ta na owe.*“
wenn wir zwei trinken werden Wein um die Wette, wirst fallen selbst auch du.“

„*He! Mómóá!*“

„He! Du!“ d. h. laß doch, sei doch still.

„*Wabato? Tobange.*“

„Willst du? Ich dich nicht fürchte.“

„*Nabuya, adedi mbongo dedea: „Bambea matinda bumoti!“*

„Ich sage zu“, sagte der Elefant sprechend: „Töpfe Zwanziger fünf (100)!“

„*Bapapala matinda bumoti, abêleagi ngbêlé: „Tage! Tatene*

„Schalen³ hundert“, schrie die Waldmaus. „Gehen wir! Schneiden wir *maná, amêlagbeo, na narissa têngbê, tanyaro banjonjo;* Wein, großer Palmweintrinker, und morgen in der Frühe, wir trinken werden um die Wette.

¹ Ausruf des Staunens.

² *Mâna*, Wein im allgemeinen; ob Palm-, Bananen- oder europäischer Wein oder Likör.

³ Der untere Teil des Flaschkürbis, den die Eingebornen als Trinkbecher verwenden.

eme bapapala matinda bumoti, owe bàmbea matinda bumoti, eke wabato. Gea
 ich Schalen hundert. du Töpfe hundert, wenn du kannst. Gehe
benja! Narissa têngbé tandongbanaro. Na bitt ngbèle
 gut (guten Tag)! Morgen in der Frühe wir begegnen uns werden.“ In der Nacht die Waldmaus
agito, omagi bangbèle binyamê, okihilagii kula ia,
 ging, sie sie rief die Waldmäuse die Brüder ihre, tat ihnen kund die Angelegenheit die be-
dedea: „Narissa têngbé banu bue bebi mabie k'eho¹
 wußte, sagend: „Morgen in der Frühe Ihr alle insgesamt sollt kommen zur Waldwiese
ka lekungu lahi mebongele. Tandongaro mbongo.“
 zum Lekungu-Baum dem großen, Ihr mir sollt helfen. Wir täuschen werden den Elefanten.“

„Iye! Benja! Tadjaro bo.“

„Ja! Gut! Wir machen werden so.“

Na biti ia têngbé mbongo na ngbèle bandong-

An dem Tage dem bewußten in der Frühe der Elefant und die Waldmaus sie begegnet
bani k'eholó, bue bibale na lekinga lodeda. Ngbèle
 sich haben auf der Waldwiese, alle beide mit dem Palmwein dem besagten. Die Waldmaus
aloli ngundu na ngbelo².
 hatte angezogen eine Fellmütze mit Federbusch.

Ngbèle atombi mbea yimoti, api mbongo dedea: „Liho

Die Waldmaus nahm Topf einen, gab dem Elefanten sprechend: „Das Auge
la mana, kumu!“
 des Weines³, Häuptling!“

„Nobalea manyale⁴.“

„Ich will dir wohl Schwager.“

Bue bibale banyi; mbongo amahi mbea, ngbèle amahi

Alle beide tranken; der Elefant vollendete den Topf, die Waldmaus vollendete
papala. „A bone? A benja, mbokpame?“ amui ngbèle.
 die Schale. „Es ist wie? Ist's gut, Gebieter mein?“ fragte die Waldmaus.

„Ngeni! Agbolomana ka 'no; tanyeno ya bobale.“ Na mbongo

„Wahrlich! Es ist süß im Munde; trinken wir zunächst den zweiten.“ Und der

anyi mbea eê na ngbèle papala ya bobale.

Elefant trank den Topf den seinen und die Waldmaus die Schale die zweite.

Na mbongo: „Waliba iyali!“

Und der Elefant: „Du verstehst sehr!“

„Wahebaró“, *abuyi ngbèle. „Nanyaro bapapala yue*

„Du staunen wirst“, antwortete die Waldmaus. „Ich trinken werde die Schalen alle
matinda bumoti. Gehe naba, nanyageno mênýe, na tete ehomí
 hundert. Aber ich wünsche, ich möchte zuerst mingere“, und sogleich sie sich

ka lekungu kalinda. Begálagála api mwadi ngbèle
 verbarg bei dem Lekungu-Baume dahinter. Schnell sie gab einer anderen Waldmaus

¹ *Ehó* oder *eholó* ist eine mit kurzem Gras bestandene natürliche Wiese mitten im Walde, welche von einem Bache durchflossen ist und Tränke- und Tummelplatz für das Wild bildet.

² *Ngbelo*, Büschel aus den roten Schwanzfedern des grauen Papagei = Häuptlingsabzeichen.

³ Der erste Becher, Ehrenbezeugung für den Häuptling.

⁴ *Manyale* bedeutet eigentlich „Schwager“, wird aber sehr oft als Ehrentitel gebraucht, ohne daß ein Verwandtschaftsverhältnis vorliegt.

ngundu eê na ngbelo, na moi ndo abi ka mbongo. „Te na na
 die Fellmütze ihre mit dem Federbusch, und diese da kam zum Elefanten. „Jetzt ich bin
pali manyale, tanye lekinga.“ Ta adeda atomba papala,
 mit Platz (ich habe) Schwager, trinken wir Palmwein.“ Sprechend nimmt sie die Schale,
amahia lindo. Bo banyito, banyito, banyito. Ngbêlê gehe
 vollendet sie vollständig. So tranken sie, tranken sie, tranken sie. Die Waldmaus aber
ngenga na ngenga agi ka menye bonyaga. Bo bangbêlê banyito na
 Mal und Mal ging um zu mingere. So die Waldmäuse tranken mit
mbongo mana banjonjo, taolo emone adai na kogoro. Mbongo
 dem Elefanten Wein um die Wette, bis daß die Sonne stieg hoch. Der Elefant
a ta anya mana, belingo adja iyali, kamahili, bambea
 ist er trinkt Wein, der Schweiß tut ihm sehr, er hat vollendet noch nicht, die Töpfe
yue, kamaba kogoro, a ta aliato ka wahê. Na bodogi ngbêlê
 alle, er steht nicht mehr aufrecht, er ist er sitzt auf dem Boden. Voll Mitleid die Waldmaus
amui: „A bone, kumu? Mana odjato?“
 ihn fragte: „Es ist wie, Häuptling? Der Wein dir tut?“

„*Kalebo! Na ta namunda emone.*“
 „Es ist nicht so! Ich bin ich betrachte die Sonne.“

„*Moha emone! Tamahieno lekinga lahu, ta adeda ama-*
 „Laß die Sonne! Vollenden wir zunächst den Palmwein unseren“, sprechend sie
hia papala yadi. Mbongo agugi na anyi mbea. Indau
 vollendet eine Schale eine andere. Der Elefant folgte und er trank einen Topf. Darauf
adedi dedea: „Telibe eme, a bone? Pala adja-t-etina? Komene,
 sagte er sagend: „Ich nicht weiß ich, es ist wie? Der Wald tut was? Siehst du“ nicht
mbaho babinabina?“
 die Bäume sie tanzen, tanzen hin und her?“

„*Temene eme bobina, namena ta, owe ndo wahêmaga. Mana*
 „Ich nicht sehe ich das Tanzen, ich sehe nur, du da du wirst trunken. Der Wein
odjilea.“ Mbongo abai, abuye, omo aloagi, mana adai
 hat dir schon angetan.“ Der Elefant wollte, er antwortete, aber er kotzte, der Wein kam hervor
ka lebombo na ka'no, gobê manele. Ngbêlê omagi binyamê:
 aus dem Rüssel und aus dem Maul, wie ein Regen. Die Waldmaus sie sie rief die Brüder ihre:
„Biai biaigo, mamundeno agbokologbo. Eme nanyito na
 „Kommet so kommet doch, betrachtet zunächst den Dicken. Ich ich habe getrunken mit
mbongo mana banjonjo; eme, naagi; agbilea ka
 dem Elefanten Wein um die Wette; ich ich ihn habe übertroffen; er gefallen schon ist auf
wahê.“
 den Boden.“

Mbongo abai, amolage ngbêlê, kalui gehe, kula
 Der Elefant wollte, er tötete vollständig die Waldmaus, er konnte jedoch nicht, weil
aangi magagale.
 er lag auf dem Rücken.

Mwa saa ngenga yadi aagato ta mwa ngulu.
 Der von List (der Listige) ein Mal ein anderes übertrifft selbst den von Kraft (den Starken).

Nr. 2. *Mbolo*¹ na *mokobi*.

Die (kleine) Antilope und der Schimpanse.

Jadi biti mokobi adedi na mbolo dedea: „*Babiti*
An einem anderen Tage der Schimpanse sagte der Antilope sprechend: „Die Tage
bayue wata, wamunda katinda, wamunda bapali yue.“ „*Na owe*
alle (immer) du bist, du schaust rückwärts, du schaust nach Seiten allen.“ „Und du
ndo, manyale, wadja-t-etina?“ *amui mbolo.* „*Ta lesä ka biti wa ta*
da, Schwager, du tust was?“ fragte die Antilope. „Vom Morgen zur Nacht du bist
wedjugudja.“ *Bue bibale bapatani:* „*Opuma tatikaro bebi; owe*
du dich jucktest.“ Alle beide wetteten: „Morgen werden wir bleiben ruhig; du
mbolo, komundero katinda, na eme tedjugudjero.“ *Bo*
Antilope, du nicht schauen wirst rückwärts, und ich nicht mich jucken werde.“ So (an)
biti yodeda balito bue bibale edongo. Mbolo alito ta amunda
dem Tage dem gesagten saßen alle beide zusammen. Die Antilope war sie betrachtet
mokobi, andeakumbi mabo. Emone adai kogoro, abi ta
den Schimpansen, der gehalten hat die Hände. Die Sonne stieg hoch, sie kam zur
ka mbile. Mokobi kalueba, adjudgudja iyali na kaba, ekpek-
Mittagshöhe. Der Schimpanse kann nicht mehr, es ihn juckt, fuhr und er nicht darf, er sich
pele. Na edjune atombi ka molema, naliba nadjé bone. Amagi mbolo:
kratze. Mit einem Mal dachte er im Herzen, ich weiß ich tue wie. Er rief die Antilope:
„Beo! Manyale taliato bo bebi, gobê onjombi atebungagi,
„Holla! Schwager wir sitzen so still, als ob die Sprache uns ist ganz verloren gegangen,
tatuleno ekede.“
erzählen wir zunächst ein wenig.“

Na mokobi kapunga, dedea: „*Jadi biti, nde nalito na'kando,*
Und der Schimpanse anfangen, sagend: „An dem anderen Tage, als ich war im Kriege,
betumi bahola ka'tega wue, nano na nana na na bege ebê na na
sie mir warfen Pfeile auf den Leib ganzen, hierhin und hierhin und auf Stelle hier und auf
bege iké, *ta adeda awanihi babege ia na ekpekpeli.*
die Stelle diese da“, sprechend zeigte er die Stellen die besagten und kratzte sich.

Na mbolo: „*Ngeni manyale, okando kale benja. Jadi biti,*
Und die Antilope: „In Wahrheit Schwager, der Krieg ist nicht schön. An dem anderen
nde nalito na'kando, bololomê bahihi bemokoti. Nabumbua
Tage, an dem ich war im Kriege, Feinde viele auf mich einstürmten. Ich fliege
nano, nakundua nake, na bo natea kpukpá.“ *Ta akeleba, amunda*
hierhin, ich lauf dorthin, und so ich entfliehe dem Tode.“ Während sie spricht, sie schaut
nano na nake, katinda na peha, na bapali yue.
hierher und dahin, rückwärts und vorwärts, und Seiten alle.

Bayana kabatoye n'edjune.
Die Gewohnheiten gehen nicht weg mit einem Mal.

¹ *Mbolo*, eine Antilope, so groß wie eine kleine, junge Ziege; aber sehr schnell.

Nr. 3. *Mokobi na Angile.*Der Schimpanse und die Schildkröte¹.

Alito na, mokobi na angile bagito ka bangonda

Es war einmal, der Schimpanse und die Schildkröte sie gingen zum Ngonda-Fische

bokaba. A badêi ka'moa ia, bakabagagi

Suchen. Als sie sind angekommen zum Bache dem betreffenden, suchten sie zusammen

mbaho na bandete, ka lengbondolo bopia. Badêi yue ka luba,

Bäume und Stöcke zu dem Damm Errichten. Sie warfen alles in das Wasser;

bagito batombi na dodo, badêi kogoro, batombi dodo badêi kogoro.

sie gingen sie nahmen noch Erde, sie warfen darauf, sie nahmen Erde und warfen darauf.

Indau baghêtalagbêti, taolo lengbondolo angulumani kpukpâ. Tete

Nachher schlugen und schlugen sie, bis daß der Damm fest war vollständig. Jetzt

tatukeno luba na lembango. Batukito, batukito, batukito,

schöpften wir zunächst Wasser in Eile. Sie schöpften und schöpften und schöpften,

taolo bamahi luba. Batombi ebi, na balêi bahi. Batani

bis daß sie beendet das Wasser. Sie nahmen das Netz, und sie fingen Fische. Sie fanden

bangonda² nake. Ngenga mokobi agami: „Aba yo! madamba³

Ngonda-Fische dort. Auf einmal der Schimpanse schrie: „Vater ach! Ein Madamba

esai.“

mich hat gestochen.“

„Kale na kula;

tayaro.“

Bo

„Es nicht ist von Angelegenheit (es hat nichts zu sagen); wir ihn essen werden.“ So

balêi, balêi, balêi.

Mavulû ahali mokobi iyali.

fischten sie, fischten sie, fischten sie. Der Fischfang war günstig dem Schimpansen sehr.

Akandalagi eboe tahi.

Angile kamoi

bangonda

Er hatte sorgfältig gebunden⁴ ein Paket ein großes. Die Schildkröte nicht hatte getötet Fische

bahihuu. Ahito! Bangonda baleba.

„Tabule ka kahn ka'ngi.“

viele. Es ist fertig! Fische sind nicht mehr. „Kehren wir zurück zu uns zum Dorf.“

Ka'hambi angile akabi ndia na akandalakandi eboe tahi.

Auf dem Wege die Schildkröte suchte Harz⁵ und band zusammen ein Paket ein großes.

¹ In dieser Fabel ist die Art und Weise wiedergegeben, wie die Frauen den Fischfang betreiben. Zu Beginn der Trockenzeit im Monat Dezember errichten sie in den Bächen Erd-dämme, schöpfen dann den größten Teil des Wassers aus und fangen in den quasi trocken-gelegten Teilen mit runden gestrickten Netzen von ungefähr 60 bis 80 cm Durchmesser die Fische, besonders sind es kleinere Welssorten; aber oft ist ihnen das Glück hold, und sie fangen so auch große Fische.

² *Ngonda*, Wels, etwa wie unsere Kaulköpfe, nur größer.

³ *Madamba*, eine der Fischarten. Bei diesen Fischen sitzt an den Kiemenflossen ein Stachel, dessen Stich wehe tut, und gerade der *madamba* ist deswegen gefürchtet. Sein Stich ruft gewöhnlich Entzündung hervor.

⁴ Sie legen die Fische in ein großes Blatt, wie sie dieselben zum Decken ihrer Dächer verwenden, und binden die zusammengerafften Ränder zu.

⁵ Ein im frischen Zustande gelbes und im trockenen Zustande schwarzes Baumharz, welches von den Eingebornen gebraucht wird, um die Messer im Hefte zu befestigen und ihre Tontöpfe zu glasieren und zu verdichten.

A badëilea ka'ngi, angile adedi dedea: „Tahumbeno

Als sie schon angekommen im Dorfe, die Schildkröte sagte sprechend: „Rösten wir zunächst¹

bangonda bahu, taye.“

die Ngonda-Fische unsere, damit wir essen.“

Na Mokobi: „Tahumbeno bobo; nohumbaro bame,

Und der Schimpanse: „Rösten wir zunächst die deinen; ich sie rösten werde die meinen,

eke tagilea bobo.“

wenn wir schon gegessen haben die deinen.“

Angile ekihilagi: „Mokobi a na saá, abato, endonge;

Die Schildkröte zu sich sagte: „Der Schimpanse ist mit List, er will, er mich täusche;

lambeno edame, noluario.“ Angile atombi eboe ta ndia,

warte mal Freund mein, ich dich können werde.“ Die Schildkröte nahm das Paket mit Harz,

ahisi ka leta.

sie es legte in das Feuer.

Na Mokobi ta amena dedea: „Aba yo! Mavulu ohali iyali;

Und der Schimpanse sehend sprechend: „Vater ach! Der Fischfang dir war günstig sehr;

eboe teto alenga iyali.“

das Paket dein ist groß sehr.“

„Iye, mokondo.“ Ndia agalei ka leta gobê noni.

„Ja, Genosse.“ Das Harz schmorte im Feuer wie Fett.

„Babo banonito iyali.“

„Die deinigen sind fett sehr.“

„Iye! Kale mbegi.“ Ta ekede balelaro. Nageno

„Ja! Es ist keine Lüge (das ist wahr). Noch ein wenig werden sie gar sein. Ich gehe zuerst

natuke luba lonya“, ta adeda angile atombi mbea agito

ich schöpfe Wasser zum Trinken“, sprechend die Schildkröte nahm den Topf und ging

k'etengea. A angile agilea, mokobi adedi: „Nakaleana

zur Quelle. Als die Schildkröte gegangen (weg) war, der Schimpanse sagte: „Ich vertausche

eboe teka angile na nahisa tetame ka leta, kula eboe tetê

das Paket der Schildkröte und ich lege meines in das Feuer, weil das Paket seines

aaga tetame, na bahi beka angile banonito benja.“

übertrifft meines, und die Fische der Schildkröte sind fett schön.“

Yodeda, yodja. A angile abuli na luba, mokobi adedi:

Gesagt, getan. Als die Schildkröte zurückkam mit Wasser, der Schimpanse sagte:

„Edame, naba nada kogoro ka ngbale yame; teye bebê,

„Freund mein, ich wünsche ich steige hinauf zum Hause mein; ich nicht esse heute,

kula ehumba ka hopo.“

weil es mir ist krank im Bauche.“

„Gea benja, edame, walale ka toró. Opuma

„Gehe gut (guten Tag), Freund mein, du mögest liegen im Schlafe (schlafen). Morgen

humba ahiaro.“

die Krankheit beendet sein wird.“

¹ Sie legen das Paket in die heiße Asche und braten so die Fische, indem sie das Paket öfters wenden.

Mokobi atombi eboe ta ndia na adaito kogoro. Angile,
 Der Schimpanse nahm das Paket Harz und stieg] hinauf. Die Schildkröte
andeameni yue, aduhi eboe teka mokobi ka leta na agito
 welche gesehen hat alles, nahm heraus das Paket des Schimpansen aus dem Feuer und ging
na tu ka ngbale eê. Mokobi a adêi kogoro, alubui eboe,
 mit ihm zum Hause sein. Der Schimpanse als er angekommen oben, öffnete das Paket,
atombi lembiti, ahise ka'no. A awihi gehe holó ya ndia
 nahm ein Stück, er es steckte in den Mund. Als er merkte jedoch den Geruch des Harzes
adedi: „Aba! Eme nabai, nandonge angile, angile ndo endongi
 er sagte: „Vater! Ich wollte, ich täusche die Schildkröte, die Schildkröte da mich hat ge-
eme.“ Begalagala ka wahê ta agbêlaga: „Angile ooo! Angile ooo!“
 täuscht mich.“ Schnell stieg er auf den Boden schreiend: „Schildkröte oh! Schildkröte oh!“
Angile kabuyi gehe.
 Die Schildkröte nicht antwortete jedoch.
Bondonga abulato ka mwengeki.
 Das Täuschen kommt zurück zum Eigentümer.

Nr. 4. *Ekopi na mbolo.*

Der Leopard und die (kleine) Antilope.

Ekopi agito atani kolupa². „Beo! Manyale! Mboli tina?“
 Der Leopard ging er traf die Antilope. „Holla! Schwager! Nachricht welche? (was
Wagea wane?“
 gibt's Neues). Du gehst wohin?“
„Nahêngela hêngelato. Na owe, manyale?“
 „Ich gehe hin und her spazieren. Und du, Schwager?“
„Eme“, abuyi ekopi, „nabula ka kame ka'ngi, nabon-
 „Ich“, antwortete der Leopard, „ich kehre zurück zu mir ins Dorf, daß ich
gihe okita³ wame na moyeli, kula opuma naba, nage
 bringe in Ordnung die Kiste mein und Speise, weil morgen ich wünsche, ich gehe
onolo ka manyame.“
 (auf) Reisen zum Schwager mein.“
„Eke wabato, nogugaro.“
 „Wenn du willst, ich dir folgen werde.“
„Iye! Benja. Tage odongo. Watomba moyeli oo, eme natomba
 „Ja! Schön. Gehen wir zusammen. Du nimmst das Essen dein, ich nehme
wame. Opuma nabiaro nomagaro.“
 das meinige. Morgen ich kommen werde ich dich rufen werde.“
„Benja.“
 „Schön.“

¹ Beim Rufen hängt der Eingeborne an das Wort ein langgezogenes *o* oder *e*.

² *Kolupa*, eine rotbraune Antilope, so groß wie eine Ziege.

³ *Okita*, eine aus Baumrinde hergestellte zylinderförmige Schachtel.

Bagito bue bibale ka kabo ka moyeli bobongiha. Ekopi

Sie gingen alle beide zu sich (nach Hause) zum Essen zubereiten. Der Leopard

atombi ta makondo, kolupa gehe atui maminga manjanja.

nahm nur verkrüppelte Bananen¹, die Antilope aber stampfte Knödel² schöne.

Mongobêla ekopi abito ka kolupa.

Beim ersten Hahnenschrei der Leopard kam zur Antilope.

„Beo! He, momoa! Wa ta walalato? Bogbotoró! Emone aba ada

„Holla! He, du! Du bist du schläfst? Du Siebenschläfer! Die Sonne will sie

webandeno, tage onólo.

kommt heraus (wird sogleich hervorkommen), wach auf einmal (daß) wir gehen (auf) Reisen.

Onólo kabonge k'emone.“

Das Reisen ist nicht schön in der Sonne.“

Bagito. A bagilea obati gobê, ekopi adedi dedea: „Njala

Sie gingen. Als sie gegangen ein Stück so³, der Leopard sagte sprechend: „Der

edja, tayeno! Bia! takaleane moyeli wahu manyale!“

Hunger mir tut, essen wir zunächst! Komm! (daß) wir vertauschen das Essen unser Schwager!“

„Kale na kula, tele eme gehe na toma ta engba,

„Es nicht ist von Angelegenheit, ich nicht bin ich aber mit Sache der Beilage (d. h. ich

na ta na maminga tetete.“

habe keine Zutaten wie Fisch oder Fleisch), ich bin nur mit Knödel bloßen.“

„Gobê emé“, abuyi ekopi.“

„So wie ich“, antwortete der Leopard.

Bo ekopi ayi maminga manjanja meka kolupa, na kolupa ayi

So der Leopard er aß die Knödel die schönen der Antilope, und die Antilope aß

toma ta lekpêkpe tek'ekopi. A bayilea, bagugi ohambi. A

die Sache des Schundes des Leoparden. Als sie fertig gegessen, verfolgten sie den Weg. Als

babilimanagi ka'ngi, ekopi adedi dedea: „Mundeno umbaho

sie näher gekommen zum Dorfe, der Leopard sagte sprechend: „Schau einmal den Baum

webê. Eke tadê ka'ngi na humba edunga, wabula

diesen hier. Wenn wir ankommen im Dorfe und Krankheit mich ergreift, du kehrst zurück

nano, watomba molia mia, kpána tia ndo.“

hierher, du nimmst die Wurzel selbst, es ist Medizin die bestimmte da.“

Badê ka'ngi na manyale ogboneaga benja.

Sie kommen an im Dorfe und der Schwager sie empfängt schön.

„Nobalea manyale!“

„Ich will dir wohl! Schwager!

„Bodó!“

„Danke!“

¹ Die ganz unreife Banane, welche für gewöhnlich nicht verwendet wird, z. B. wenn der Sturm die Staude umgeworfen.

² Knödel, bestehend aus gestampftem, gekochtem Maniok oder Bananen oder beiden zusammen.

³ Der Eingeborne gibt die Länge des Weges an, indem er auf den Arm zeigt, z. B. bis vor dem Ellbogen, etwa drei bis vier Stunden. Der ganze Arm bedeutet eine Tagereise. In der Erzählung zeigt der Betreffende dann die entsprechende Entfernung.

Ndegone ogui ngbongbole na opipa wia. Bakali
 Sofort er ihnen brachte Kolanuß¹ und das Röhrchen das betreffende. Die Frauen
ka bumoti bawihi dedea: „Manyale abi lebia. Tabongihe
 in der Küche sie haben gehört sprechend: „Der Schwager kam zu Besuch. Machen wir zurecht
meyeli, manyale akwa njala.“
 Speisen, der Schwager, stirbt (vor) Hunger.“

Mokakumu atombi ligogo, aduhi bangonda bakakala
 Die erste Frau nahm den Flaschenkorb², nahm heraus Ngonda-Fische getrocknete
na baholi. „Aba yo! Ama ye! Nadja bone? Maina kaleba!“
 und Ölkerne³. „Vater ach! Mutter ach! Ich tue wie? Palmöl ist nicht mehr!“

„Kundua wekombelie maina mekede nabongihe eyeli
 „Lauf du borgest für mich Palmwein ein wenig daß ich mache zurecht, Essen
tanja, kula inyamame abi lebia, kehobage.“
 schönes, weil der Bruder mein kam (zu) Besuch, daß er mich nicht ausschimpfe.“

Batuato maminga, batuato. A meyeli mue babilea, bahisi
 Sie stampften Knödel sie stampften. Als die Speisen alle ganz gar sind, sie stellen sie
kà betu na bandua kogoro, bague manyale. Na ekopi,
 in die Körbchen⁴ und Blätter oben darauf, daß sie brächten dem Schwager. Und der Leopard,
a ameni meyeli, agbi ka wahê dedea: „Edame kundueno lembango,
 als er sah die Speisen, fiel zu Boden sprechend: „Freund mein laufe einmal in Eile,
wekabee kpáu tia towaniha!“
 daß du für mich suchest die Medizin die betreffende die gezeigte!“

Na kolupa kawihia na kakundua toma tedjune. Ekopi gehe,
 Und die Antilope hören und laufen Sache eine einzige. Der Leopard aber,
a kolupa agilea, amai kogoro, adungi meyeli omahi mue
 als die Antilope weggegangen, stand aufrecht, ergriff die Speisen und sie vollendete alle
kpukpá. A kolupa abuli na kpáu, atani ekopi ta aya.
 vollständig. Als die Antilope zurückkehrte mit der Medizin, sie traf den Leoparden essend.

„Ah! manyale! Humba ahito?“
 „Ah! Schwager! Die Krankheit sie ist beendet?“

„Iye! Manyale.“
 „Ja! Schwager.“

„Nakundui tetéte ka kpáu bokaba.“
 „Ich bin gelaufen umsonst zum Medizin suchen.“

¹ Die Kolanuß wird zusammen mit rotem Pfeffer (kleine Paprikasorte) in einem hölzernen Mörser mit Wasser gestampft und dann durch Röhren getrunken. Diese im Halse brennende Mixtur steht tagsüber stets bereit. Auch soll ihr eine glückbringende Kraft innewohnen; so sagt er z. B., während er die Nuß und den Pfeffer stampft, bevor er zur Jagd geht: *Ngbongbole* (Kolanuß) *huma* (träume) *engendu* (die Netztjagd) *atae* (möge Erfolg haben).

² Ein geflochtener, einer dickbauchigen Flasche ähnlicher, mit einem Deckel versehener Korb, in welchem die Frau für unvorhergesehene oder besondere Gelegenheiten Leckerbissen, wie getrocknete Raupen, Fische oder geräuchertes Fleisch, aufbewahrt.

³ Weiße Kerne einer kleinen, länglich runden Kürbisfrucht, welche sehr ölhaltig sind.

⁴ Unten viereckige, oben runde Körbchen, welche als Schüssel dienen, während die daraufgelegten großen Blätter als Teller gebraucht werden.

„Kale! Natombaro indáu. Lia ka wahê, wayeno.

„Nein! Ich sie nehmen werde nachher. Sitz auf dem Boden, daß du essest zunächst.

Kaliki toma tahi, gehe, tekede-tekede, tahi-tahi.“

Es nicht bleibt eine Sache eine große, (viel) aber klein-klein, groß-groß¹.“

A alipilea, baengi, balale ka toró. Na biti

Als es schon dunkel geworden, sie gingen hinein, um zu liegen im Schlafe. In Nacht hobe ekopi egbandi, adai ka henge, agito ka ngbale

mitten (um Mitternacht) der Leopard stand auf, ging hinaus nach draußen, ging zum Hause

ya bamème, omoi bue, badi ayito. Atombi mekua ohisi ka der Ziegen, er sie tötete alle, andere er aß. Er nahm die Knochen er sie legte bei

kolupa ka ngbale na adingi ekokoli na magila. Na lësa bato

der Antilope ins Haus und bestrich die Türe mit Blut. Bei Tagesanbruch die Leute

batani ngbale ya bamème yobunua na bemème bue bomo.

trafen das Haus der Ziegen zerstört und die Ziegen alle getötet.

„Aba yo! Bia! eh! Bia! eh! Leto

„Vater ach! Kommet doch! Kommet doch! Eine schwere, schreckliche Angelegenheit

ndo, bamème bue bakwito eh!“

da, die Ziegen alle sind tot eh!“

Indau bameni mekua ka kolupa ka ngbale na magila k'ekokoli.

Nachher sie sahen die Knochen bei der Antilope im Hause und Blut an der Türe.

Ongi wue angboti iyali. „Aba! Abi nano lebia, na atedji bo.“

Das Dorf ganze war zornig sehr. „Vater! Sie kommt hieher zu Besuch, und sie uns hat gemacht so.“

Bagito batombi makonga, bamoi kolupa. Bayito. Ekopi

Sie gingen sie nahmen Lanzen, sie töteten die Antilope. Sie sie aßen. Der Leopard

atombi ebêle tia, amahi ta moi.

nahm den Schenkel selbst, und vollendete allein er.

Bo ekopi adi na ngandi², ha bobolo³, na ekobê⁴.

So der Leopard machte mit ngandi und bobolo und ekobê.

Yadi biti ekopi agito gotó lebia na mboló edongo.

An einem anderen Tage der Leopard ging wieder zu Besuch mit dem mboló zusammen.

Mbolo amê api omi momê lendinda na legbulú ta na

Des mbolo die Mutter sein ihm gab dem Kinde ihrem zusammen mit Maisknödel⁵ auch noch

toma ta engba: Bangonda na ngai, dedea: „Tomba yue omi mwame,

Beilage: Ngonda-Fische und Fleisch, sprechend: „Nimm alles Kind mein,

kula njala kale na lekanda moto mwaneye ndo.“

weil der Hunger nicht ist mit Menschenfreundlichkeit, ein Mensch ein schlechter da.“

Ekopi na mbolo bagegeito ka pala. Na ekopi kadeda dedea:

Der Leopard und das mbolo marschierten im Walde. Und der Leopard sprechen sagend:

„A bone edame? Njala edjilea, tayanone?“

„Es ist wie Freund mein? Der Hunger mir gemacht, hat schon, sollen wir noch nicht essen?“

¹ Wer den Pfennig nicht ehrt, ist des Talers nicht wert.

² Ngandi, etwas kleinere und dunklere Antilope als kolupa.

³ Boboló, etwas größere Antilope mit weißen Punktflecken auf dem rotbraunen Fell. Sie frißt besonders gern die Maniokblätter. Ihr Schrei gleicht dem Bellen des Hundes.

⁴ Ekobê, Wasserantilope, groß wie ein mittlerer Hund; dunkles Fell mit weißen Punktflecken.

⁵ Gestampfter junger Mais in Blätter gewickelt und so in der Asche geröstet.

„Iye nabato!“

„Ja ich will!“

Ekopi: „Takaleane moyeli?“

Der Leopard: „Sollen wir vertauschen die Speise?“

„Na mbolo kabuya: „Kale, kabonge bo. Eke indau humba
Und das mbolo antworten: „Nein, es ist nicht gut so. Wenn nachher Krankheit
odjaro, bato banyenye badedaro: „Ekopi ayi eyeli teka
dir tun wird, Menschen schlechte sagen werden: „Der Leopard hat gegessen Nahrung des
mbolo te ahumba. Mbolo api nde mbaho. Bokaleana
mbolo jetzt ist ihm krank. Das mbolo hat ihm gegeben wohl Gift. Das Vertauschen
moyeli teba eme.“
die Speise ich nicht will ich.“

Bq mbolo ayi toma têtê tanjanja na ekopi toma ta
So das mbolo aß die Sache die seine die sehr gute und der Leopard die Sache des
lekpekpe têtê. A badêi ka umbaho wa kpáu, ekopi adedi: „Edame,
Schundes seine. Als sie kamen zu dem Baume der Medizin, der Leopard sagte: „Freund
eke wemena, ehumbato, wabule nano, watom-
mein; wenn du mich siehst, es ist mir krank, du mögest zurückkommen hierher, damit du
be melia mia; kpáu tetame ndo.“
nehmest die Wurzeln selbst; die Medizin mein das ist.“

Bagugi ohambi. Mbolo gehe aduhi molia na mbaho eê,
Sie verfolgten den Weg. Das mbolo aber holte heraus die Wurzel mit dem Messer sein,
ahisi ka lekete. Ká'ngi bato bagboneagi benja ekopi na
es sie steckte in die Tasche¹. Im Dorfe die Leute sie empfingen gut den Leoparden und
mbolo.
das mbolo.

„Gbone ekopi ooo! Gbone manyale ooo! Gbone mbolo eee!“
„Willkommen Leopard ooo! Willkommen Schwager ooo! Willkommen mbolo eh!“
Bamambi moyeli. A babito na wu, ekopi andongagi, ahumba
Sie kochten Speise. Als sie kamen mit ihr, der Leopard sich stellte, ihm ist krank
dedea: „Naba, naengie, nalale ka kengo ehumbato. Beo!
sagend: „Ich will, ich gehe hinein, ich liege auf dem Bette es ist mir krank. Hollah!
Manyale, nakwito eh, nakwito eh eh, wage wakabe kpáu
Schwager, ich bin gestorben eh, ich bin gestorben eh eh, gehe du suchest die Medizin
tetame.“
mein.“

„Kale na kula“ na ta adeda, alubua
„Es ist nicht von Angelegenheit“ (d. h. es hat nichts zu sagen) und sprechend öffnet
lekete lélê, atomba kpáu tia, agua ekopi ka ngbale.
die Tasche sein, nimmt die Medizin die bestimmte, bringt sie dem Leoparden ins Haus.
Moi mwengeki atomba moyeli, amahia wue tegba. Ekopi ka kengo
Es selbst nimmt die Speise, vollendet sie alle vollständig. Der Leopard auf dem
akamba ka molema: „Onolo wêbê kehali; nadja bone?
Bette denkt im Herzen: „Die Reise diese ist mir nicht günstig; ich tue was?

¹ Eine aus Fell oder Stoff oder Flechtwerk hergestellte Reisetasche zum Umhängen.

Njala edja. Agami bogama. „Manyale mbolo eh,
 Der Hunger mir tut.“ Er schrie das Schreien (er heulte laut auf): „Schwager *mbolo eh,*
edame oh, nakwa humba eh, na njala emo.“

Freund mein oh, ich sterbe (vor) Krankheit eh, und der Hunger mich tötet.“

„Lambeno na boya! Wayaro, eke humba ahilea.

„Warte zunächst mit dem Essen! Du essen wirst, wenn die Krankheit schon beendet ist.

Na goto toma kaleba, namahilea moyeli wue.“

Und zudem (die Sache) es ist nichts mehr da, ich habe vollendet die Speise ganz“.

Na biti hobe mbolo awihi, ekopi ada ka henge, aengiato

Um Mitternacht das *mbolo* hörte, der Leopard geht heraus nach außen, er geht hinein
ka ngbale ya bamême. Mbolo agugi na ameni, gobê ekopi amo ban-
 ins Haus der Ziegen. Das *mbolo* folgte und sah, wie der Leopard tötet die
gai bue. Mbolo abuli bepetepete ka ngbale. Indau ekopi adji
 Tiere alle. Das *mbolo* ging zurück ganz leise ins Haus. Nachher der Leopard tat
gobê peha, ahisi mekua ka mbolo ka ngbale, adingi ekokoli na magila.
 wie vorher, er legte Knochen beim *mbolo* ins Haus, bestrich die Türe mit Blut.

Mbolo gehe, a ekopi aengi goto, atoyi, abulihe

Das *mbolo* aber, als der Leopard hineingegangen wieder, stand auf, daß er zurückkehren mache

mekua mue k'ekopi, na adinge ekokoli têtê na magila.

die Knochen alle zum Leoparden, und daß er bestreiche die Türe sein mit Blut.

Na lesa bato bagamagama: „Bamoi bamême oh!

Beim Morgen die Leute schrien durcheinander: „Sie (man) haben getötet die Ziegen oh!

Bamême bue bakwito eh!“

Die Ziegen alle sind tot eh!“

Bagito, bakabe modji. Batani mekua ka ngbale eka êko-

Sie gingen, daß sie suchen den Täter. Sie trafen die Knochen im Hause des Leo-
pi; bameni magila k'ekokoli. Bagbêlagi: „Aba yo! Ama eh! Obia
 parden; sie sahen das Blut an der Türe. Sie schrien: „Vater ach! Mutter ach! Der Gast
mwahu atedji leto lobê. Na bangenga ya peha ta
 unser er uns hat getan die grausige Sache diese hier. Und die Male von vorher nur

moi ndo adji. Kolupa, bobolo, ekobê bali na kuba.

er da hat es getan. Die Antilope, das *bobolo, ekobê* sie nicht waren mit Diebstahl.

Tomoi tetete. Bebê tatani mwengeni.

Wir sie haben getötet ohne Grund. Heute wir haben getroffen den Eigentümer (den Richtigen).

K'emone'wê tomo. Tage, tatombe mahongolo

Bei der Sonne dieser (heute) wir dich töten. Lasset uns gehen, daß wir nehmen die Waffen

mahu, tamole.“

unsere, daß wir ihn richtig töten.“

A ekopi, ande awihi madjege ka henge, adai ka ngbale eê,

Als der Leopard, welcher hörte den Lärm draußen, herauskam aus dem Hause sein,
atani ongi wue na bahola na makonga kakê. Abai atee, batumi
 traf er das Dorf das ganze mit Pfeilen und Lanzen bei sich. Er wollte er fliehe, sie ihm

gehe likonga ka mepindi. Bo aangi ka wahê na mawinja mahihi
 warfen aber eine Lanze ins Kreuz. So er lag auf dem Boden mit Schmerzen großen

lindo. Bahobagito: „Wa na kuba eee! Wa na mbegi ooo! Bosa
 überaus. Sie ihn ausschimpften: „Du bist mit Diebstahl eee! Du bist mit Lüge ooo! Man

lelemba¹ ka melamba! Botene molo taka
 dir durchsteche die Zauberkraft in den Eingeweiden! Man dir abschneide den Kopf bis zu
miho! Bosa moyo na bomboto! Botume likonga
 den Augen! Man dir durchsteche die Kehle mit dem Bomboto-Messer²! Man dir werfe eine Lanze
*ka'ngongo, ada ta ka hopo!*³
 in den Rücken, daß sie herauskomme bis zum Bauche!

Ta bahobaga, batumea makonga na bahola ka'tega.
 Während sie ihn lästern, sie ihm schleudern Lanzen und Pfeile in den Leib.

Mbea abunuagi, luba ehoanagi.

Der Topf ist zerbrochen, das Wasser ist zerflossen. (Der Krug geht so lange zum Brunnen bis er bricht.)

Nr. 5. *Gobê mba abi ka bato ka'ngi.*

Wie der Hund kam zu den Menschen ins Dorf.

Mba na ekopi balito edongo ka pala. Jadi biti
 Der Hund und der Leopard lebten zusammen im Walde. Am anderen Tage (einst)
bagamoagi kula ya bani bolungiha. „Manyale“, adedi ekopi, „bo-
 lamentierten sie wegen dem Kinder-Säugen. „Schwager“, sagte der Leopard, „das
lungiha a bekala, na eke minyo bada, a na mawinja mahihi.“
 Schänken ist hart, und wenn die Zähne hervorkommen, ist es mit Schmerzen großen.“

„Wadeda ngeni, manyale ekopi“, ahemui mba, „taliaro
 „Du sagst die Wahrheit, Schwager Leopard“, keuchte der Hund, „wir sein werden
bone?“ Na ekopi dedea: „A bone? Eke toyato bani, nde
 wie?“ Und der Leopard sagend: „Es sind wie? Wenn wir sie essen die Kinder, sobald
banonito na?“
 sie fett sind?“

„Bo a abonga iyali“, abuyi mba na saa.

„So ist es gut sehr“, antwortete der Hund mit List.

„Kula yodeda ndo“, adedi ekopi. „An-
 „Sache besprochene das ist“ (das ist ausgemachte Sache), sagte der Leopard. „Wer
deabotaro peha, amagaro mwadi.“
 gebären wird zuerst, rufen wird den anderen.“

Babiti yekede indau ekopi aboti bani bihalo. Olungihi ta na
 Tage wenige nachher der Leopard gebärte Junge drei. Er sie schänkte nur mit
ngbota, ta akambato ka molema: „Mba atebaro na toma ta ngba
 Mißmut, während er denkt im Herzen: „Der Hund wird lachea mit der Beilage
tobê.“
 dieser hier.“

¹ *Lelemba*, eine magische Kraft, die in den Eingeweiden ihren Sitz haben soll und sich von Vater auf Sohn, von Mutter auf Tochter vererbt. Wird jemand durch die Giftprobe der Hexerei überführt, so wird er unter Umständen getötet, und in seinen Eingeweiden sucht und findet man die *lelemba*.

² Ein schön gearbeitetes Messer in breiter Scheide, die an einem etwa 12 cm breiten Streifen aus der Haut der Elen-Antilope über der Schulter getragen wird. Am Griff ist ein schweres, in Dreieckform geschmiedetes Stück Eisen angebracht, wodurch ein Stoß mit diesem Messer schreckliche Wunden verursacht.

Biti ya bohalo mba abi k'ekopi amunde. Ta ka
 Am Tage am dritten der Hund kam zum Leoparden er ihn sähe (besuche). Schon aus
esika agamagi: „Aba yo! Nakwito eh! Nagboaga, telueba
 der Ferne er schrie laut: „Vater ach! Ich bin gestorben eh! Ich bin ganz schlapp, ich kann

Otega wue apetemani lindo. Leme lobê
 nicht mehr. Der Körper der ganze ist weich (kraftlos), überaus. Die Schwangerschaft diese
eguario — t-etina?“
 mir wird bringen was?“

Ekopi abuyi: „Bamebo ndo, nabotilea. Ta
 Der Leopard antwortete: „Die meinigen diese hier, ich habe schon geworfen. Noch
ekede tadjaro mosalolo¹.“
 ein wenig wir machen werden Festmahl.“

Mba alito ta amunda bani bolenga na bonona dedea: „Ba-
 Der Hund war er betrachtet die Jungen die großen und fetten sprechend: „Die
bongaro.“
 werden gut sein.“

„Nalibaga. Mabêle alenga iyali. Molo mwame ebato,
 „Ich glaube wohl. Milch ist viel sehr. Das Männchen mein hat mich gern,
babiti bayûe, eguato toma ta engba.“
 Tage alle (immer), er mir bringt Beilagen².“

„Nagito, manyale, naba, nabule ka kame ka'ngi,
 „Ich gehe weg, Schwager, ich wünsche, ich kehre zurück zu mir ins Dorf,
nombie.“
 damit ich mich ausruhe.“

„Gea benja.“
 „Gehe gut.“

Ekede indau mba aboti bani bumoti banjanja iyali. Odiagi
 Ein wenig nachher der Hund warf Junge fünf schöne sehr. Er sie leckte
na olungihi bue bumoti na bogana beka ama. „Lambeno ekede, manyale
 und sie schänkte alle fünf mit dem Stolz der Mutter. „Warte nur ein-wenig, Schwager
ekopi, nondongaro.“
 Leopard, ich dich täuschen werde.“

Biti ya bobale na ya bohalo mba atiki ka bani bêtê, adai
 Am Tage dem zweiten und dem dritten der Hund blieb bei den Jungen sein, er ging
ta ka moyeli bokaba, biti ya bokwanganea, biti yodeda,
 hinaus nur zum Essen suchen, am Tage dem vierten, dem Tage dem verabredeten,
abai gehe, age k'ekopi. Peha agi ka'moa, ehoe otega.
 wollte er aber, er gehe zum Leoparden. Zuvor er ging zum Bache, er sich wasche den Leib.

¹ Mosalolo, Festmahl für die Familie, während mangbu ein Fest für das ganze Dorf ist.

² Dies spielt an auf die Sitte, daß der Vater der Mutter nach der Geburt besondere und häufigere Zulagen bringt.

Ahoti emone, tua batubumane.

Katinda akundui lem-

Er sonnte sich, damit die Haare weich würden (sich anschniegen). Nachher lief er in

bango kogoro na kuele, mabêle baengie, anga, ekopi
 Eile flußaufwärts und abwärts, damit die Zitzen hereingingen, in der Absicht, daß der Leo-

kamene, mba abotilea. Indau anyito, anyito, anyito luba,
 pard nicht sehe, der Hund hat schon geworfen. Hernach er trank, er trank, er trank Wasser,

hopo atume. Bo agito k'ekopi ta ahemua. Moi ndo agbo-
 damit der Bauch voll werde. So er ging zum Leoparden stöhnend. Er da hieß

neagi ta k'esika: „Gboné! Inyamame. Nobalea. A bone

ihn willkommen schon aus der Ferne: „Willkommen! Bruder mein. Ich will dir wohl. Es ist wie

kako? Mboli tina?“

bei dir (wie geht's dir)? Nachricht welche (was gibt's Neues)?“

„Aba yo! Nakwa; lême

lebo ndo emola.

Inyamame.

„Vater ach! Ich sterbe; die Schwangerschaft diese hier mich ganz tötet. Bruder mein,

nagboaga.“

ich bin schlapp.“

„Bia opuma ka mosalolo, toma ta engba obongiharo

otega.“

„Komm morgen zum Festmahl, die Zulage dir in Ordnung bringen wird den Körper.“

„Iye! Nabangato gehe emone.

Bodjô kehali.

Bilingo

„Ja! Ich bin bange aber (vor) der Sonne. Die Hitze tut mir nicht gut. Der Schweiß

edja. Nabato, nabie na ngogoro.“

mir tut (ich schwitze stark). Ich wünsche, ich komme am Abend.“

„Iye! Kale na kula,

gobê wabato. Ongi oo ndo, wadjato gobê

„Ja! Das hat nichts zu sagen, wie du willst. Das Dorf deines hier, du tust wie

wabato. Opuma, a emone agito, nolamba.“ Dede: „Tika benja.“

du willst. Morgen, wenn die Sonne weggeht, ich dich erwarte.“ Sprechend: „Bleibe gut (gehab

Mba abuli kakê.

dich wohl).“ Der Hund kehrte zurück zu sich.

Ekopi abuyi: „Gea benja! Walale

gobê njale, webande

Der Leopard antwortete: „Gehe gut! Du mögest schlafen wie ein Büffel, du mögest

gobê mbongo.“

aufwachen wie ein Elefant (schlafe wohl).“

Na lesa ekopi otenei bani

bêbê kingo dedea: „Kame-

Am Morgen der Leopard ihnen schnitt den Jungen sein den Hals sagend: „Ihr sollt

saroba na minyo.“

Okalingi ka leta. Agito, akabe-

mich nicht mehr stechen mit den Zähnen.“ Er sie röstete am Feuer. Er ging weg, er suchte

kabe mokinda. Atugi luba, alambi ngbindi³ ka mbea, abihi

hie und dort Maniokblätter¹. Er schöpfte Wasser, er kochte das Gemüse im Topfe, er tat

maina.

hinein Öl.

¹ Die jungen zarten Blätter des Maniokstrauches, welche, gekocht, ein wohlschmeckendes, von den Eingebornen vielgebrauchtes Gemüse abgeben.

² Ngbindi ist der generelle Name für „Gemüse“.

Na ngogoro ta alipa, mba abito k'ekopi. Egbêtito¹ na
 Am Abend während es dunkelte, der Hund kam zum Leoparden. Er grüßte und
tête alito ka wahê dedea: „Eke narissa, eke narissa lia, inyamame,
 sogleich saß er auf dem Boden sagend: „Ob morgen, ob übermorgen, Bruder mein,
telibe kale gehe abele, bakobana.“
 ich weiß nicht, es ist nicht jedoch weil, sie schlagen sich untereinander.“

„Bame bo bachiganilea“, adedi ekopi, ta awaniha
 „Die Meinigen hier haben sich schon vertragen“, sagte der Leopard, während er zeigt
mbea. Ta adeda atombi bakalinga yonona yibale; atombi obubu,
 den Topf. Sprechend nahm er Braten fette zwei; er nahm den Wassertopf,
ahisi dedea: „Beo! Inyamame: Tomba waya. Ta belala bolun-
 stellte ihn hin sprechend: „Holla! Bruder mein: Nimm (und) iß. Nur die Dummen sie sie
giha bani.“
 schenken die Jungen.“

Ta akeleba, ehisi ebêlé tia ka'no. Mba
 Während er redet, er sich steckte einen Batzen richtigen ins Maul. Der Hund
agugi dedea: „Mbolo kale na ngai gobê bani bobo, alumba benja
 folgte sagend: „Das mbolo ist nicht mit Fleisch wie die Jungen dein, es riecht gut
ka hongo, na agbolomana ka'no.“
 in der Nase, und es ist schmackhaft im Munde.“

Bo bayagito, bayagito ngai na mokinda tako biti hobe. A
 So sie aßen sehr, sie aßen sehr Fleisch und Maniokblätter bis zur Mitternacht. Als
apipi ayami, mba akêngei katoya; adjito gehe, gobê magolo
 der apipi-Vogel² schrie, der Hund versuchte aufzustehen; er tat jedoch, als wie die Beine
balueba kakumba. „Nagito, manyale ekopi. Koetatero,
 nicht können mehr ihn tragen. „Ich gehe weg, Schwager Leopard. Du nicht bereuen wirst,
ta molipila nomagaro na owe. Tika benja.“
 noch eine Weile ich dich rufen werde auch dich. Bleibe gut.“

„Gea benja.“ Mba agito. Biti ya indau atiki kakê bebi;
 „Gehe gut.“ Der Hund ging. Am Tage dem folgenden blieb er zu Hause still;
kahêngeli, olungihi bani bête. Biti ya bohalo abi
 er ging nicht spazieren, er sie schänkte die Jungen sein. Am Tage dem dritten kam er
k'ekopi. Ta ka esika agbêlagi: „Beo, manyale! Abongato. Obi
 zum Leoparden. Schon aus der Ferne schrie er: „Hollah, Schwager! Es geht gut. Gestern
naboti bani bumoti, banjanja. Lambeno babiti mabo, balêngaro.
 habe ich geworfen Junge fünf, schöne. Warte nur Tage zehn, sie groß sein werden.
Wahebaro. Koleba na ekao ta ngai? Nakwa hei.“
 Du wirst staunen. Bist du nicht mehr mit einem Stück von Fleisch? Ich sterbe (vor) Verlangen.“

„Atika ta edeu tekede ta obi.“ Bayito.
 „Es bleibt nur ein Rest ein kleiner von gestern.“ Sie aßen.

¹ Wörtlich: Er hat sich geschlagen. Die Eingebornen grüßen, indem sie sich mit der flachen Hand auf den Schenkel schlagen und dann militärisch grüßen.

² Ein oben brauner, unten weißer Vogel von der Größe der Amsel, der seinen Namen seinem Schrei *pipi-pipi-pipi-pipi-pipi-pi*, der in absteigender Skala erklingt, verdankt. Er ruft tagsüber, aber auch nachts, gegen Mitternacht und am frühen Morgen.

„Tete naba, nage ka pala, nakabeno ngai.“

„Jetzt ich will, ich gehe zum Walde, ich suche zunächst ein Tier.“

Ekopi gehe, *alito nde amundi mba*, *ekihilagi dedea*:

Der Leopard aber, welcher war er betrachtete den Hund, sagte zu sich sprechend:

„Telibe eme! Nalibage, mba ndo abato, endonge. Nagugenone?“

„Ich weiß nicht ich! Ich glaube, der Hund da will, er mich täusche. Soll ich nicht zu-

nächst mal folgen?“ Er tat, wie er sagte. Wenn der Hund schaute zurück, der Leopard

ehomi. A abi ka lepipa leka mba ebili, awihi bani bag-

verbarg sich. Als er kam zur Höhle des Hundes in die Nähe, hörte er die Jungen bellen

bomaga iyali. Tededino? Mba endongi. Aboti ndele.

sehr. „Hab ich's nicht gesagt? Der Hund hat mich getäuscht. Er hat geworfen lange.

Lambeno gehe ekede noluaro manyale.“ *Agi lembango, akabi*

Warte zunächst aber ein wenig ich werde dich können Schwager.“ Er ging in Eile, er suchte

mumu na bandua. Ahisi yue ka lepipa leka mba, ta atumi bembe.

Gras und Blätter. Er legte alles in die Höhle des Hundes, bis sie voll war bis oben an.

Mba a awihi holo ya ekopi, ededii: „A bone?“

Der Hund als er bemerkte den Geruch des Leoparden, sagte zu sich: „Es ist wie?

Ekopi ameni nde mepeto mame? Nadje bone? Ekopi aba

Der Leopard hat er denn gemerkt die List mein? Was soll ich tun? Der Leopard will

atombe legamele, aba emo.“

er nehme Rache, er will er mich töte.“

Ekopi amagi ombilimbi: „Beo! Edame. Gee wegue leta.“

Der Leopard rief die Bachstelze: „Holla! Freund mein. Gehe bring mir Feuer.“

Ombilimbi abumbui na abuli na lekala lekede k'esobo, adêti

Die Bachstelze flog und kehrte zurück mit Holzkohle einer kleinen im Schnabel, sie sie

ka wahê. Ekopi atombi lekala, abihi ka mumu. Adoyito.

warf auf den Boden. Der Leopard nahm die Holzkohle, legte sie ins Gras. Er blies.

Mumu gehe ali ta bedê, kalolohi, adai ta mekili.

Das Gras aber war noch feucht, flammte nicht auf, es stieg nur Rauch auf.

„Beo ombilimbi! Wameno nano pamba. Wamunde benja! Mba

„Holla Bachstelze! Stehe zunächst hier Posten (Wache). Schau zu gut! Der

katee. Eme mengeki nagee, nakabe leta lahi.“

Hund nicht entfliehe. Ich selber gehe, ich suche Feuer großes.“

Mba a awihi mali mek'ekopi, adedi: „Bo abongi. Te natea.“

Der Hund, als er hörte die Worte des Leoparden, sagte: „So ist es gut. Jetzt entfliehe

Adoyito ombilimbi mekili ka miho. Moi ta ekpagi miho

ich.“ Er blies der Bachstelze den Rauch in die Augen. Sie, während sie sich rieb die

kameni gobê mba atei na bani bikwanganea. Atiki ta tadi

Augen, sah nicht wie der Hund entfloß mit Jungen vier. Es blieb nur das

ka lepipa, mba akunduagi na bani bêtê kuele na ad-

Kleinste in der Höhle, der Hund lief mit den Jungen sein flußabwärts und setzte

jabi kobili na aengi ka pala ehomele. Ekopi

über zur anderen Seite und ging hinein in den Wald, damit er sich gut verstecke. Der

abuli na leta lahi na adêti ka mumu. „Komeni
 Leopard kam zurück mit Feuer großem und warf ins Gras. „Hast nicht gesehen
toma?“
 eine Sache (nichts)?“

Manyale dedea: „Temeni, ta abumbui.“ Ekopi
 Schwager sprechend: „Ich habe nicht gesehen, siehe, da fliegt sie weg.“ Der Leopard
andongbi leta. Leta alolohagi lebogo lue apimani. A mumu
 fachte an das Feuer. Das Feuer flammte hoch auf, der Felsen ganz war schwarz. Als das Gras
ahumbui, ekopi aduhi lebulu, akabe mba. Atani ta tuate,
 verbrannt war, der Leopard nahm heraus die Asche, er suche den Hund. Er fand nur Haare,
benoli, mekua, na ka hunga atani tati, manje ka miho tobo
 Federn, Knochen, und am Ende fand er das Jüngste, Augenbutter in den Augen voll
na lutu ka otega wue. „Aba! Toma ta boya ndo? Mba egana
 und die Krätze am Leibe dem ganzen. „Vater! Sache zum Essen dies? Der Hund bläht sich auf
iyali na toma ta boloaga. Nageno nae ka luba, nahoe.“
 sehr mit Sache zum Kotzen. Ich gehe zunächst mal mit ihm zum Wasser, damit ich ihn

Ka ligonga ahêlei, na omi moka mba ahowi, abumbua
 wasche.“ Am Uferweg rutschte aus, und das Junge des Hundes entschlüpfte, er springt
ka luba, adjaba kobili, aguga amê. Na ekopi
 ins Wasser, er setzt über auf die andere Seite, er folgt der Mutter sein. Und der Leopard
agamagi: „Nadje bone? Telibe eme luba.“

heulte: „Soll ich tun was? Ich nicht weiß ich das Wasser“ (ich kann nicht schwimmen).
Akunduato kogoro, akunduato kuele ta agamaga. Ka hunga atani
 Er läuft flußaufwärts, er läuft flußabwärts heulend. Endlich traf er
umbaho, ande akumbi ka luba. Begalagala kogoro na kabumbua
 einen Baum, welcher sich bog übers Wasser. Schnell hinauf und springen
kobili toma tredjune. Nake ka pala atani maho ma mba
 auf die andere Seite Sache eine. Dort im Walde traf er die Spuren des Hundes

mwakpê, ande ohomilea bani bēbē. Ebobo tahi adungi mba,
 des alten, welcher sie verborgen schon die Jungen sein. Furcht große ergriff den Hund,
a ameni, ekopi aguge. Na ledjodjoma edingi masimbo
 als er sah, daß der Leopard ihm folge. Mit Hast bestrich er sich mit Farben
ka'tega. Hongo yapi, molo wapa, matéu lengali, magolo
 auf dem Leibe. Die Nase schwarz, den Kopf rot, die Ohren wie der Himmel, die Füße
mabulu, ongongo lendua, mahonga ledodo, na bo emangihi ka
 weiß, den Rücken wie die Blätter, den Hinteren wie Erde, und so er sich legte auf
lebogo kogoro, ta angoranaga na ngulu yue. A ekopi adêi
 einen Stein oben drauf, schnarchend stark mit Kraft aller. Als der Leopard kam
ka bege ia, alito ta amunda dedea: „Ngai

zu der Stelle der betreffenden, war er betrachtend (betrachtete er) sprechend: „Ein Tier
tina ndo? Temenili ngai mobê.“ Omagito bangai bue
 was für ein dies? Ich habe noch nicht gesehen ein Tier solches.“ Er sie rief die Tiere alle
bebi hua pala. Bawihi bue na bue babito: Mbongo, njale,
 nsgesamt aus dem Walde. Sie hörten alle und alle kamen: Der Elefant, der Büffel,
dupa, mème, kandolo, himba, gbeku, ngbèle, ehenje,
 das Flußpferd, die Ziege, das Schaf, die Wildkatze, die Hausmaus, Waldmaus, Feldmaus,

mahoho, *tunga*¹ *papa mbolo*, *ngandi*, *hambula*, *sambala*, *gulu*, *mongala*,
 die stinkende Maus, die kleine Antilope, Antilopen,
mbulongo, *ndumbo*, *sugbu*, *ekobê*, *bobolo*,
 die Elen-Antilope, Okapi, die schwarze Antilope, die gefleckte Wasserantilope, die weißge-
libobi *akaka*, *ekpotokpo* *djidji*, *toto*, *moko*,
 streifte Antilope, die gefleckte Hyäne, großes, kleines Schuppentier, Otter, Fuchs, Eich-
alika, *elende*, *mbuma*, *njili*, *njio*, *ngbeâ*, *lombulu*², *lingongo*,
 hörnchen, Igel, Stachelschwein, Wildschwein, schwarzes Wildschwein,
ekolobêa, *mokobi*, *hula*, *ababala*, *abula*, *kema*, *punga*, *mbambi*.
 Gorilla, Schimpanse, Hundsaffen, Meerkatzen, Kolumbus-Affe (Seidenaffe).
Bue balito ta bamunda. *Ngai mobo?* *Bakêngei babande*. *Njale*
 Alle waren betrachtend. Das Tier dieses hier? Sie versuchten es zu wecken. Der Büffel
agbei na epudu, *mbongo adoyi na lebombo ngbea angbului*,
 scharfte mit dem Hufe, der Elefant blies mit dem Rüssel, das Wildschwein grunzte,
kema alobii na miho, *kolupa ayongomi na okondo*,
 die Meerkatze blinzelte mit den Augen, die Antilope schüttelte mit dem Schwanz,
mokobi akpêkpi.
 der Schimpanse kratzte.

Bamuana: „*Ngai, tina ndo? Andealiba, kalena.*“
 Sie fragten sich gegenseitig: „Ein Tier, was für ein dies? Der, welcher weiß, ist nicht da.“
Mbongo agbêlagi: „*Angile a wane?*“ *Moi ndo alibato bakula*
 Der Elefant rief: „Die Schildkröte ist wo? Sie da weiß die Ange-
yue, moi ndo atekihilage.“

legenheiten alle, sie da soll uns aufklären.“

Angile kali na. Bagito, ka angile bokaba. Eke adêi,
 Die Schildkröte war nicht da. Sie gingen, um die Schildkröte zu suchen. Als sie ankam,
adededi: „*Mekumbe ka umbaho kogoro, nokwamelage ngai*,
 flüsterte sie: „Tragt mich zum Baume hinauf, damit ich euch zu wissen tue ein Tier
tina ndo. Beo! Manyale mokobi, bia, wakumbe angile kogoro.“
 was für ein dies. Hollah! Schwager Schimpanse, komm, daß du tragest die Schildkröte hinauf.“

A badêi ka ledombo, angile agbêlagi: „*Mba odunge! Hia!*“
 Als sie gekommen zum Gipfel, die Schildkröte schrie: „Hund sie fasse! *Hia!*“
Hia!“ *Tetê mba alubui ono, gobê abai amê bue*
Hia!“ Sogleich der Hund sprang auf, öffnete den Mund, als wollte er verschlucken alle
n'edjune. Ebobo tahi odungi bangai bue, batei ta bapali yue. Mba
 mit einmal. Furcht große sie faßte die Tiere alle, sie flohen zu Seiten alle. Der Hund
eyongomi, dedea: „*Te naba natoye ka pala.*“ *Akunduagi*
 schüttelte sich, sagend: „Jetzt ich muß ich hebe mich fort aus dem Walde.“ Er lief sehr
lembango, na atani moto ka batio, ta agbêta mbaho. Mba akundui
 in Eile, und er traf einen Mann auf dem Felde, fällend Bäume. Der Hund lief
kakê. Moto, a ameni, adedi: „*Ngai tina ndo?*“ *na abulito ka-*
 zu ihm. Der Mann, als er gesehen, sagte: „Ein Tier was für ein dies?“ und ging zu-

¹ Ein rattenähnliches, zirka 30 cm langes Tier mit Elefantenrüssel, leopardähnlichem Fell und Schwanz wie eine Ratte, lebt hauptsächlich von Termiten.

² Graues Tier wie ein großes Schwein mit Eselskopf, mit Antilopenhörnchen und braunem Haarbusch, auf dem Hinteren einen kreisrunden weißen Fleck, Füße wie ein Schwein.

tinda, kakula abangi. Mba gehe agugi, adjugi na akondo,
rück (rückwärts), weil er bange war. Der Hund aber ihm folgte, wedelte mit dem Schwanze,
abumbui kakê na alambi ebo teka moto. Te moto ameni, kale
sprang zu ihm und leckte die Hand des Menschen. Jetzt der Mann sah, daß es
nde ngai mwakala. Mba alikito kakê. A amahilea leteani
nicht sei ein Tier ein bissiges. Der Hund blieb bei ihm. Als er beendet hatte die Arbeit
lêlê, abulito kakê ka'ngi. Mba akundui peha ta elumba dodo.
seine, ging er zurück zu sich ins Dorf. Der Hund lief vorher beschnüffeln die Erde.
Moto agugi katinda ta aheba. A badêi ka'ngi, mba agi taka
Der Mann folgte hinterher staunend. Als sie angekommen im Dorfe, der Hund ging bis zum
ngbale eka moto mwia, elihî ka mahonga, ta alamba mwengeki.
Hause des Mannes des betreffenden, setzte sich auf den Hinteren, erwartend den Besitzer.
A moto abilimani, abumbui goto kakê, alambi ebo. Ongi
Als der Mann in die Nähe gekommen, sprang er wieder zu ihm, leckte die Hand. Das Dorf
wue abi, amunde. Mba gehe amena mbiti ta ligboi ka dodo,
das ganze kam, es betrachte. Der Hund aber sieht ein Stück reifer Banane auf dem Boden,
atomba, ayato. Bue bateba.
er nimmt, er ißt. Alle lachten.

Biti ya indau, mba abungagi. Mwengeki alito na bodogi.
Am Tage dem folgenden, der Hund war verloren. Der Besitzer war mit Trauer.
Omo kalipili, ta mba abuli na bani bêtê. Lehaho lahi
Jedoch es dauerte nicht lange, bis der Hund zurückkam mit den Jungen sein. Freude große
lindo ka'ngi. Bato bue baba batombe omi. Bamba kabadji moto
überaus im Dorfe. Leute alle wollen sie nehmen ein Junges. Die Hunde nicht taten dem Menschen
bakula yanyenye, badjito ta benja. Bagbomagi na ngulu yue, eke ngai
Dinge schlechte, sie taten nur gut. Sie bellten aus Leibeskräften, wenn ein Tier
mwakala abilimani ka'ngi. Eke bato bagito k'engendu, mba
ein bissiges sich näherte dem Dorfe. Wenn die Menschen gingen zur Jagd mit Netzen, der Hund
ohagi bangai ka maya.
sie trieb die Tiere zu den Netzen.

Bo mba abi ka bato ka'ngi, na taka bitî ia
So der Hund kam zu den Menschen ins Dorf, und von dem Tage dem betreffenden
alito mololomê mwa bangai hua pala.
war er der Gegner der Tiere aus dem Walde.

Dupa na molanga.

Flußpferd und Krokodil.

„Epa tetam' ezêgêlê! Epa tetam' ezêgêlê!“ Bo yadi bitî
„Mir gib mein ezêgêlê! Mir gib mein ezêgêlê!“ So an einem anderen Tage
dupa alito ka lioke, agami; kula njala adjito. Omo moto
das Flußpferd war auf der Sandbank, es schrie; weil der Hunger ihm tat. Jedoch der

¹ Ist jemand auf Reisen und kommt vom Hunger ermattet und vom Gehen müde in ein Dorf oder die *mahele*, d. h. fern vom Dorf liegende Felder, in denen sich aber immer Leute befinden zum Schutze der Pflanzungen gegen Elefanten, und weiß nicht, zu wem hingehen, so ruft er: *Epa tetam' ezêgêlê*. Derjenige, welcher ihm Gastfreundschaft erweisen und Unterkunft gewähren will, ruft als Antwort: *Ezêgêlê oâ*.

kali na. Balito ta baliolio, babumbuabumbuito.
 Mensch nicht war da (niemand war da). Es waren nur Strandvögel, sie flogen hin und her.
Dupa gehe kakihi na bogama. Goto na goto agbêlagi:
 Das Flußpferd aber nicht aufhörte mit dem Schreien. Wieder und wieder schrie es laut:
„Epa tetam' ezêgê! Epa tetam' ezêgê!“ Ngenga babuyi:
„Mir gib mein ezêgê! Mir gib mein ezêgê!“ Auf einmal sie (man) antworteten:
„Ezêgêle oá!“ Dupa eneli. Ali nde molanga, andeabuyi,
„Ezêgêle oá!“ Das Flußpferd horchte auf. Es war aber das Krokodil, welches geantwortet,
tu ada ka luba. Dupa agito kakê. Molanga agbo-
 während es hervorkam aus dem Wasser. Das Flußpferd ging zu ihm. Das Krokodil hieß
neagi: „Gbone manyale! Njala ndo odjato?“
 es willkommen: „Willkommen Schwager! Der Hunger da dir tut?“

„Iye! Njala a bekâla¹.“

„Ja! Der Hunger ist hart.“

„Kale na kula, te waliato ohia
„Es nicht ist mit Sache (das hat nichts zu sagen), jetzt bist (oder bleibst) du Gast
mwame. Ongi oo ndo. Na eke wabato, tadjaro ledada.
 mein. Das Dorf deines da. Und wenn du willst, wir machen werden Blutsfreundschaft.
Batoma tetame-teto ndo. Mundeno mebili mue mibale! Eyeli tanja!
 Die Sachen meine-deine da. Betrachte zunächst die Ufer alle beide! Essen schönes!
Mumu epetepele na katinda babatio na mopunga² na bapo. Wayaro.
 Gras zartes und dahinter Felder mit Reis und Bananenstauden. Du essen
Omo! Mokondo kolemene kula yimoti: Bato. Bololomê
 wirst. Jedoch! Genosse vergiß nicht Angelegenheit eine: Die Menschen. Die Feinde
bahu ndo. Womenato babia na mato mabo. Bogugagaro,
 unsere da. Du sie siehst sie kommen mit Einbäumen ihren. Sie dir nachstellen werden,
balutaro kogoro bilengo³, bomo. Ka kula ndee,
 sie ziehen werden in die Höhe Lanzen, um dich zu töten. Wegen der Angelegenheit
wekpê. Bo bahu bibale tadjeno lokele, tabonge-
 dieser besagten, habe acht. So wir zwei machen wir zunächst ein Bündnis, daß wir
lane. Owe ndo wa na bohi na ngulu. Eke womenato
 uns unterstützen gegenseitig. Du da bist mit Größe und Macht. Wenn du sie siehst
bato balukato na bwato ka luba, wage wohoage,
 die Menschen sie rudern mit dem Einbaum auf dem Wasser, du sollst gehen du sie um-
bakwe ka luba. Eme ndo nogamelaro; nabiaro,
 werfest, daß sie sterben im Wasser. Ich hier ich dir helfen werde; ich kommen werde,

¹ Gleichsam, um den Grad anzugeben, wird das *ã* langgezogen.

² *Mopunga* ist das Kiswaheli-Wort *mupunga*; der Reis wurde hier erst durch die Wang-wana (= arabisierte Sklavenjäger) bekannt und eingeführt.

³ *Elengo*, eine Falle, um Elefanten und Flußpferde zu töten. Sie besteht aus einem zirka 2½ bis 3 m langen Baumstamm, in welchem eine sichelförmige oder spitze Lanze eingelassen ist. Über einem Wildpfade werden zwei hohe Bäume durch zwei armdicke Stöcke miteinander verbunden. Über diesen beiden liegt ein Stock, an dem eine Schlingpflanze befestigt ist, welche am Baume entlang unten in zirka 20 cm Höhe den Wildpfad überquert. Am anderen Ende des querliegenden Stockes hat man den schweren Baum mit der Lanze aufgehängt. Kommt jetzt das Tier den Pfad daher und zieht unten die Schlingpflanze weg, so fällt ihm die Lanze mit aller Wucht in den Rücken.

noya. Bo atehali. bue bibale: Owe wabaro, wahêngele
 ich sie esse. So es uns günstig sein wird allen beiden: Du du wirst können, du spazierest
têngo ka ligonga, na ême naluaro toma ta êngba.
 wohlbehalten am Uferweg, und ich ich erhalten werden Beilage."

Banu bato ba luba makambe lokele ndolo. Eke maluka na
 ihr Leute vom Wasser bedenket das Bündnis dies besagte. Wenn ihr rudert im
bwato ka luba, kamalemenego dupa na molanga.
 Einbaum auf dem Wasser, vergesst doch nicht das Flußpferd und das Krokodil.

*Mokobi na Bato*¹.

Der Schimpanse und die Menschen.

Mokobi agugageani babiti bayue na bato ba'ngi. Ba-
 Der Schimpanse wurde verfolgt Tage alle (immer) von den Menschen des Dorfes. Sie
tumi makonga na bahola. Omo biti yimoti mokobi kateiba.
 ihm warfen Lanzen und Pfeile. Jedoch Tages eines der Schimpanse floh nicht mehr.
Bato bahebagi, kula bameni, mokobi abia na likonga.
 Die Menschen wunderten sich sehr, weil sie sahen, der Schimpanse kommt mit einer Lanze.
Na mokobi amoi moto. Indau kumu amui mokobi:
 Und der Schimpanse tötete einen Menschen. Nachher der Häuptling fragte den Schimpansen:
„A nde ndje, ande opi likonga lobê?“ Na mokobi kabuya:
 „Es ist wer, welcher dir gegeben hat die Lanze diese hier?“ Und der Schimpanse antwortete:
„Ême ndo naba nomue: A nde ndje, ande aibi makonga mâme?“
 „Ich hier will ich dich frage: Es ist wer, welcher gestohlen hat die Lanzen mein?
Kale owe ndo moto? Telene ême abanu.“
 Ist es nicht du hier Mensch? Bin ich denn nicht ich der Vater euer?"

Kilongo² na Kolu³.

Der Fasan und die Waldschildkröte.

Yadi biti kilongo atani kolu. „Wagea wane, edame?“
 An einem anderen Tage der Fasan traf die Schildkröte. „Du gehst wohin, Freund mein?“
„Nagito lebia k'esika ka manyale.“
 „Ich gehe zu Besuch in die Ferne zum Schwager.“
„Bohêngela a bopopolo, eke wabato, wagegee ta na magolo na
 „Das Spazieren ist hart, wenn du mußt, du marschierest nur mit den Füßen und
lindo, eke wabato, wakumbe ta na ngbale. Nomoha. Ka kame
 zumal, wenn du mußt, du tragest auch noch das Haus. Ich dich bemitleide. Bei mir
bohêngela kale na kula. Ême nabumbua ta na mapapa mame.“ Ta adeda
 hat das Spazieren nichts zu sagen. Ich fliege nur mit den Flügeln mein.“ Sprechend
kilongo akundui ka hunga ya otawe, abumbui kogoro ka ledombo na agbi
 der Fasan lief zum Ende des Astes, flog über den Gipfel und kam

¹ Diese Erzählung stammt aus der Sippe *Bagandjoro*, deren Totem der Schimpanse ist.

² Ein schöner Vogel, in Größe, Gestalt und Flug gleich dem Fasan, mit blau-gelbem Gefieder.

³ Die Waldschildkröte.

ka wahê ka kolu dedea: „Iye! Eke walibeto, gobê eme,
nieder auf den Boden zur Schildkröte sprechend: „Ja! Wenn du es könntest, so wie ich,
inda walia lembango ka manyo.“
so wärest du schnell beim Schwager dein.“

Kolu abuyi: „Wegana iyali, gobê woagato bato
Die Schildkröte antwortete: „Du bläht dich auf sehr, als ob du sie übertriffst Menschen
bue. Napatana na'we: Eme ndo noagato.“
alle. Ich wette mit dir: Ich hier ich dich übertreffe.“

„Aba! Wabato wedje?“

„Vater! Willst du mich herausfordern?“

„Iye! Eke wabato, tage banjonjo. Eke wa na ngulu na
„Ja! Wenn du willst, so laß uns gehen um die Wette. Wenn du bist mit Kraft mit
mapapa, gobê na onó, kepanzago kale bepopolo.“
den Flügeln, so wie mit dem Munde, mich zu besiegen nicht ist schwer.“

„Ngeni! Bopanzaga kale bopopolo“, atebi kilongo. „Opuma
„In Wahrheit! Das dich Besiegen ist nicht schwer“, lachte der Fasan. „Morgen
wabie nano, tage banjonjo.“
du mögest kommen hieher, daß wir gehen um die Wette.“

„Iye! Nadjaro, onoli wa lepombo.“ Ta adeda bo
„Ja! Ich werde tun, Vogel des Schmuckes (schöner Vogel).“ Sprechend so
kolu atêngwi peha. Ka kê omagi bedê na
die Schildkröte humpelte vorwärts. Bei sich (zu Hause) sie sie rief die Freunde ihre und
ogenji batea ka letina lue la bakolu, anga bue babie ka'
sie sie schickte als Boten zur Sippe der ganzen der Schildkröten, auf daß alle kämen auf
hambi, bagboneage kilongo.
den Weg, zu empfangen den Fasan.

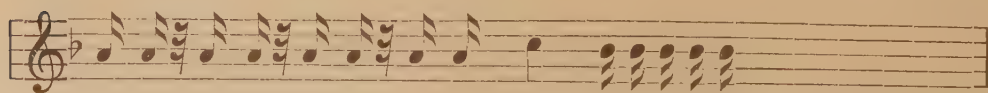
Têngbe agito ka bege yodeda. Kilongo abi ta ka lesa
In aller Frühe sie ging zum Platze dem besagten. Der Fasan kam erst bei Sonnenaufgang
ta abuaga kolu: „Kolu-kolu-kolu-kolu-krrrrrr-kokokokoko¹. Wabi-
neckend die Schildkröte: „Kolu-kolu-kolu-kolu-krrrrrr-kokokokoko. Bist du
lea?“
schon gekommen?“

„Nadêilea ndêle, bogboto mwanja“, abuyi kolu.

„Ich schon angekommen laaange, Siebenschläfer schöner“, antwortete die Schildkröte.

„Eh bêng²! Ewanihe ngula eo“, agbêlagi kilongo. Ta agbêlaga

„Nun wohl! Mir zeige die Kraft dein“, schrie der Fasan. Schreiend
akumbi mapapa na abumbui kogoro, ta agama: „Kolu-kolu-kolu-kolu-krrrrrrr-
bog er die Flügel und flog aufwärts, rufend: „Kolu-kolu-kolu-kolu-krrrrrrr-



Ko-lu - ko-lu - ko-lu - ko-lu krrrrrr ko-ko-ko-ko (Schrei des Kilongo)

² Es ist dies eine Assimilierung des französischen „eh bien“, das die Schwarzen oft von den Weißen hören und in ihre Sprache aufgenommen haben.

kokokokoko. „*Abumbui ka moamba kobili ka'bada, amunde*
kokokokoko.“ Er flog zu einem Hügel auf der anderen Seite des Tales, damit er Aus-
kolu. A agbi ka'mbaho, awihi kolu,
 schau halte nach der Schildkröte. Als er sich niederließ auf einem Baum, hörte er die Schildkröte,
agbêlago: „*Wagboagi? Hia, hia, tage peha! Bahu bibale ka*
 sie schreit: „Bist du schlapp? Hopp, hopp, laßt uns gehen vorwärts! Wir beide bei
emone 'wêhê.“
 der Sonne dieser hier (heute).“

Na bohebaga kilongo abumbui goto. Abumbuito, abumbuito gobê
 Mit argem Staunen der Fasan flog wieder. Er flog, er flog wie
saa¹ ibale, na alibagi: „*Te, naagi kolu.*“ *Omo a agi ta*
 Stunden zwei, und er meinte: „Jetzt, habe ich überholt die Schildkröte.“ Jedoch als er ging zu
wahê, awihi gotó kolu: „*Kahili! Bêbê tamenaro,*
 Boden, hörte er wieder die Schildkröte: „Es ist noch nicht zu Ende! Heute wir sehen werden,
ndje ndo a na ngulú, owe ago. eme! Tage peha!“ *Na mali mobê*
 wer hier ist mit Kraft, du oder ich! Laßt uns gehen vorwärts!“ Mit Worten diesen
kolu aengi goto ka pala. Onoli abai, abumbue goto.
 die Schildkröte ging hinein wieder in den Wald. Der Vogel mußte, er flöge wieder.
Abumbuito, abumuito. Mapapa bapetemanilea. Bogana gehe ahagi peha.
 Er flog, er flog. Die Flügel sind schlapp schon. Der Stolz aber ihn trieb vorwärts.
Abumbuito, abumbuito, taolo kaluiba. Agbi ka wahê ta ka magolo
 Er flog, er flog, bis er nicht konnte mehr, Er fiel zu Boden gerade zu Füßen
meka kolu, ande adedi dedea: „*Wamena, ledjodjoma kobongi.*
 der Schildkröte, welche sprach sprechend: „Siehst du, die Hast ist dir nicht gut.
Kolendihe mwa bopete.“
 Verachte nicht den von Langsamkeit, Vorsicht.“

Taka biti ia kilongo amenato babiti bayue kolu
 Von dem Tage dem betreffenden ab der Fasan sieht stets die Schild-
na agamato: „*Kolu-kolu-kolu-kolu-krrrrrr-kokokokoko.*“
 kröte und ruft: „*Kolu-kolu-kolu-kolu-krrrrrr-kokokokoko.*“

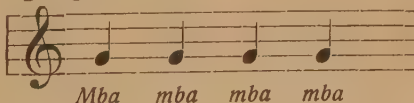
Ngangale² na Mba.

Die Schnepfe und der Hund.

Naseno lesasa la ngangale. Ndele ngangale,
 Ich möchte zunächst erzählen die Geschichte der Schnepfe. Vor langer Zeit die Schnepfe,
andeahêngelahêngela k'esika, ameni ka pala ngai mokede mwa-
 welche spazierte kreuz und quer in die Ferne, sah im Walde ein Tier ein kleines gehörig
wiha iyali. Abai, abihe molama. Ngai mo ali nde mba. Jadi
 sehr. Sie wollte, sie es halte als Sklave. Das Tier dieses war aber der Hund. Am

¹ *Saa* ist das Kiswaheli-Wort für Stunde. Der Moangba hat kein Wort dafür in seiner Sprache.

² Ein schnepfenartiger Vogel, in der Größe des Fasan, mit metallisch-glänzendem, grünem Gefieder und langem, etwas gebogenem, dünnem, schwarz-rottem Schnabel. Sein Schrei:



biti ngangale ehomeli. Alito k'etena ta alehia. A
 anderen Tage die Schnepfe versteckte sich sorgfältig. Sie war auf der Lauer spähend. Als
mba abilimanagi, ngangale adungi na akumbi kakê
 der Hund in die Nähe gekommen, die Schnepfe sie ihn schnappte und ihn trug zu sich
ka'ngi. Nake ameni, mba ali okali na lême, andeabai, abote.
 ins Dorf. Dort sah sie, der Hund war ein Weibchen mit Tracht, welches wollte, es werfen

Ngangale alelito ama na okuhi
 (d. h. welches in Bälde werfen werde). Die Schnepfe hütete die Mutter und zog sie auf
bani, bandebalito balama bêbê. Indau ngangale okêngi banga-
 die Jungen, welche blieben die Sklaven ihre. Nachher die Schnepfe sie verkaufte den Schnepfen
ngale binyamê bani ba leboti lobê. Alito benja. Balama bate-
 ihren Brüdern die Jungen des Wurfes dieses. Es ihr ging gut. Die Sklaven arbeiteten
anei, bakabei bangai ka pala, bagêngei bahi na badzagadza
 für sie, sie suchten für sie Tiere im Walde, sie fingen für sie Fische und Krebse
ka' moa. Biti yimoti péo adji ngangale, na agenji mba ka bato
 im Bache. Tages eines Kälte tat der Schnepfe, und sie schickte den Hund zu den
ka'ngi, akabe leta. Molama awihi na agito. A ameni
 Menschen ins Dorf, daß er suche Feuer. Der Sklave gehorchte und ging. Als er gesehen
gehe ongi weka bato, adedi dedea: „Ongi wabo abonga“, na ahêli
 aber das Dorf der Menschen, sagte er sprechend: „Das Dorf ihr ist gut“, und er be-
ka molema: „Natika nano; tebuleba ka mbokpame ka
 schloß im Herzen: „Ich bleibe hier; ich kehre nicht mehr zurück zum Gebieter mein zum
pala.“ Bo alemenagi ohambi taka ngbale eka ngangale hua pala. Omagi
 Walde.“ So vergaß er den Weg zu dem Hause der Schnepfe aus dem Walde. Er sie
ta na binyamê, letina lue, bandebabito bue lembango.
 rief auch noch seine Geschwister, die Sippe die ganze, welche kamen alle eilends.

Taka biti ia bangangale ka pala bagamalagama:
 Von dem Tage dem betreffenden an die Schnepfen im Walde schreien wieder und wieder:
„Mba, mba, mba, mba“, bamagalamaga balama babo, omo bobê
 „Hund, Hund, Hund, Hund“, sie rufen wieder und wieder die Sklaven ihre, jedoch diese
babule.
 kehren nicht zurück.

Emone na Temba¹.

Der Sonnenball und die Mondscheibe.

Emone abato temba iyali. Na hei agugagato babiti
 Der Sonnenball liebt die Mondscheibe sehr. Mit Verlangen verfolgt er stets
bayue mobadja momê. Aluato gehe ta ngenga yimoti, yimoti
 die Geliebte sein. Er erreicht aber nur Mal eines, eines (d. h. das eine oder
mobadja momê agboneage. Eke temba agboneaga
 andere Mal), daß die Geliebte sein ihn bewillkommne. Wenn die Mondscheibe empfängt
emone, na babadja bobê bibale na bombomba belemenaga, indau
 den Sonnenball, und die Verliebten diese beiden beim Küssen sich vergessen, nachher
engali apimanato na molima ahomato lebabanana labo.
 der Himmel wird schwarz und die Finsternis verbirgt die gegenseitige Liebe ihre.

¹ Hier handelt es sich um eine Sonnen- oder Mondesfinsternis.

Lesara¹ la Papa².

Die Erzählung von der Termitenratte.

Papa omagi bangai bue. A bedahiagi, papa adedi dedea:

Die Ratte sie sie rief die Tiere alle. Als sie sich versammelt, die Ratte sagte sprechend:

„*Bedame! Nomamagi, ka lekita botena. Iadi biti*

„Ihr Freunde mein! Ich euch gerufen habe, um eine Streitfrage zu entscheiden. An einem anderen

nagito lebia ka manyale ka'ngi. Nake natani omi okali,

Tage ging ich zu Besuch zum Schwager ins Dorf. Dort ich traf ein Kind ein weibliches,

*mwanya lindo. Namagi dedea: Eme ndo mōló. Webato?**

schön überaus. Ich sie rief sprechend: Ich hier bin ein Männchen. Hast du mich gern?“

„*Eme ndo ohea, na ta tetete, moto kabili*

„Ich hier bin eine Jungfrau, ich bin allein, ein Mensch noch nicht ist gekommen

ka kame.“

zu mir.“

„*Nabiaro na malua ka'bo, nogabe kako.*“

„Ich kommen werde mit Gütern zum Vater dein, daß ich sie hergebe für dich.“

Bo biti yimoti natombi bambaho, nagito ka'mi abē³.

So Tages eines nahm ich Messer, ich ging zum Kinde dem Vater sein (zum

Namui: „Nabito na bambaho, nope. Nabato,

Vater des Kindes). Ich ihn fragte: „Ich bin gekommen mit Messern, ich dir gebe. Ich will,

*nanyame omi momo. Nabie ne, nagabe besolo⁴?**

ich heirate das Kind dein. Soll ich nicht kommen, daß ich hergebe Güter?“

Na omi abē: „Kale na kula! Naliba abo

Und des Kindes Vater sein: „Es ist nicht mit Angelegenheit! Ich ihn kenne den Vater dein,

noliba omi mwa bato. Omi mwame a ta ohea, moto

ich ihn kenne als Kind der Menschen⁵. Das Kind mein ist noch Jungfrau, ein Mensch

kagabili malua kakē. Eke wegua malua na

hat hergegeben noch nicht Güter für sie. Wenn du mir bringst (leblose) Güter und

besolo, nobato omi mwame. Nabato gehe malua

(lebende) Güter, ich dich will als Kind (Schwiegersohn) mein. Ich will aber Güter

mahihi, tenyamihe omi mwame tetete. Balo bapombo bahihine

viele, ich nicht verheirate das Kind mein umsonst. Männer junge viele sehr

babito ka kame kula ya omi mwame, kula bameni, omi mwame

sind gekommen zu mir wegen des Kindes mein, weil sie sahen, daß das Kind mein

okali mwanya, andealiba leteani, kale nde na lelemba ka bo-

ein Weib ein schönes, welches kennt die Arbeit, welches nicht ist mit Zauberkraft zum Be-

¹ Diese Erzählung gibt die Art und Weise wieder, wie die Bangba sich ihre Frauen holen, respektive kaufen.

² Siehe S. 404, Anm. 1.

³ Der Betreffende gibt dem Schwiegervater „Messer“, um seine Gunst zu erwerben, damit er seiner Bitte ein gnädiges Ohr leihe.

⁴ *Malua* und *besolo* bedeuten die vom Bräutigam an den Schwiegervater zu leistende Hochzeitsgabe, und zwar *malua* leblose, z. B. Messer, Lanzen, Öl etc.; *besolo* hingegen bezeichnet lebende Güter, z. B. Ziegen, Schafe, Hunde, Hühner.

⁵ D. h. von guter Herkunft.

loga bato, kale nde na kuma ago madjege. Tegabili,
 hexen die Menschen, welches nicht ist mit Geiz oder Streitsucht. Ich nicht hergegeben habe
kula na ta na moi edjune. Te gehe aléngito, anyame, eme
 noch, weil ich bin nur mit ihr einzig. Jetzt aber ist sie groß geworden, daß sie heirate, ich
nayeno malua mêmê. Wegue na bamême na bamba na
 esse zunächst die Güter ihre¹. Du sollst mir bringen und Ziegen und Hunde und
makonga na bambaho, malua mea² mehalo.³
 Lanzen und Messer, Güter Hunderte drei.“

Eme nabuyi: „Malua mahihine ndo; omo kale na kula
 Ich antwortete: „Güter viele sehr das; jedoch das ist nicht von Bedeutung
nabagato, nanyame omi momo. Nabuleno ka kame ka'ngi,
 ich verlange sehr, ich heirate das Kind dein. Ich gehe zurück zunächst zu mir ins Dorf,
nakabalakabe malua mia. A naluilea mue, notearo
 daß ich zusammensuche die Güter die besagten. Wann ich habe schon erhalten alle, ich dir
mboli na nabiario limboloko³.“
 schicken werde Nachricht und ich kommen werde Limboloko.“

Indau nagi ka'ba nakwamelagi kula ia, anga
 Nachher ich ging zum Vater und eröffnete die Angelegenheit die betreffende, auf daß
age naême ka malua bokaba. Aba na binyamame bebongeli
 er gehe mit mir auf Güter Suchen. Der Vater und die Brüder mein sie mir geholfen haben⁴
benja, na na temba yimoti naluilea malua mue. Takandi
 gut, und in Monat einem hatte ich schon erhalten die Güter alle. Wir rüsteten
onolo, tagito limboloko ka omi abé.
 die Reise, wir gehen Limboloko zu des Kindes Vater sein.

Tadê ka'ngi. Ongi wue edahiagi, amunde na awihe
 Wir kamen ins Dorf. Das Dorf das ganze sich versammelte, es betrachte und höre
kula ia. Namai kogoro na molambelaga mwame. Nake-
 die Angelegenheit die betreffende. Ich stand aufrecht mit dem Sprecher⁵ mein. Ich
lebi loi lame: „Temba aagilea, nabito kako kula ya
 sprach die Angelegenheit mein: „Ein Mond ist schon vergangen, (da) kam ich zu dir wegen des
omi momo okali. Webulihi dedea: „Gea! Kaba
 Kindes dein des weiblichen Tochter. Du mich schicktest zurück sprechend: „Gehe! Suche
malua na besolo.⁶ Bêbê nabuli goto kako, tebi
 leblose und lebende Güter.“ Heute ich bin zurückgekommen wieder zu dir, ich nicht ge-
na mabo tetete. Nabito limboloko na binyamame bahi-
 kommen bin mit Händen leer. Ich bin gekommen Limboloko mit Brüdern mein vielen
hine, begamihe ka malua bokumba. Tabito na malua na
 sehr, damit sie mir helfen zum Güter tragen. Wir sind gekommen mit leblosen und

¹ D. h. die Hochzeitsgabe, welche ich für meine Tochter erhalte.

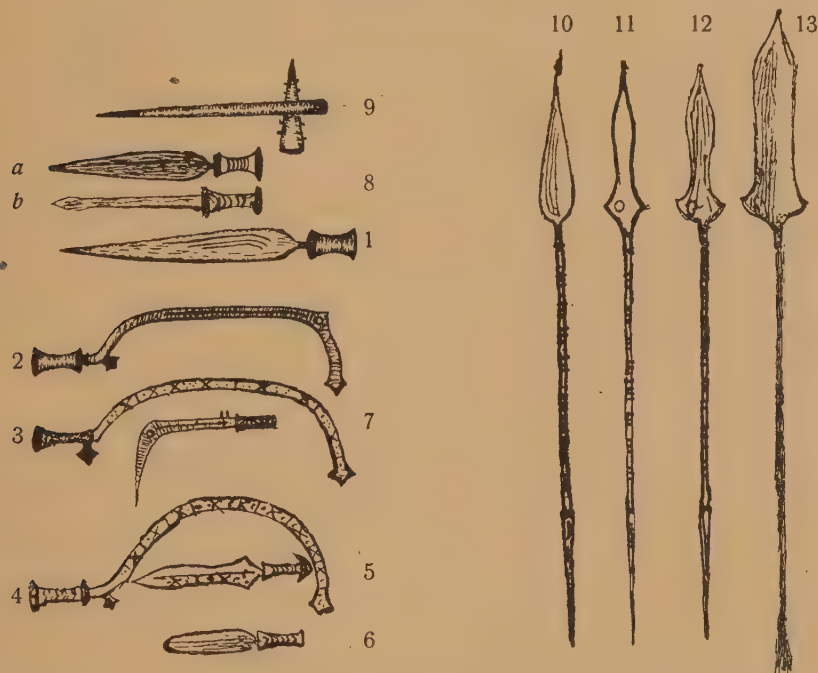
² *Mea* ist das ursprüngliche Kiswaheli-Wort *mia*. Es ist aber ganz in den Sprachgebrauch der Bangba herübergenommen, weil es kürzer ist als das Leangba-Wort: *matinda bumoti*.

³ „Limboloko“ bedeutet die Reise, welche der Bräutigam mit seinen Genossen unternimmt, um dem Schwiegervater die Hochzeitsgabe zu bringen und die Braut heimzuholen.

⁴ Der Vater und seine näheren Stammesbrüder helfen ihm die Hochzeitsgabe zusammenzubringen.

⁵ Der Bräutigam spricht selbst, und der *molambelaga* wiederholt jedesmal das letzte oder die letzten Worte, um mehr Hochdruck zu verleihen.

besolo mea mihalo. Nakandi bamême bakali bihala, mwadi
 lebenden Gütern Hunderter drei. Ich habe gebunden Ziegen¹ weibliche drei, eine
na hopo na bamba bibale, mwadi moló, momala na
 andere mit Bauch (trächtig) und Hunde zwei, einer ein Männchen, kastriert und
monona, mwadi okali. mwa hawi. Nogua bambaho: Mo-
 fett, der andere ein Weibchen des Mutes (mutig). Ich dir bringe Messer: Moloma,
loma (1), bambunga (2), basombi (3), bambialingo (4), mamboto (5), bamang-
 lange, schmale gebogene Messer, Messer der
boku (6), bakomadidi (7), bapoka (8a), basapi (8b), bagbonó (9).
 Frauen, Streitmesser in Form einer Sichel, Dolche, Beile.



1 = 45 cm lang, 5 1/2 cm breit. 2 = 80 cm lang, 2 1/2 cm breit. 5 = 45 cm lang. 6 = 30 cm lang. 7 = 45 cm lang. 8a, b = 30 cm lang. 10 = Spitze 40 cm, Schaft 170 cm lang. 11 = Spitze 40 cm, Schaft 170 cm lang. 12 = Spitze 40 cm, Schaft 170 cm lang. 13 = Spitze 50 cm, Schaft 170 cm lang.

Nopa makonga molinga: bangbalama, ma-
 Ich dir gebe Lanzen geschmückte (der Schaft mit Eisen umwunden): Speere,
boma (10), makêhê (11), bembanga (12), na likonga la ngbaga (13). Nagaba
 große Lanze für Elefantenjagd. Ich gebe her
mambili mikwanganea, betuli bibale na bagboka yibale. Nopa melugu
 Roheisen² vier betuli zwei und bagboka zwei. Ich dir gebe große Töpfe

¹ Bei solchen Besprechungen bedeutet das Wort Ziege sehr oft sein Äquivalent „Sklave“, besonders bei Streitfragen, welche vor dem Weißen verhandelt werden.

² *Lembili* ist das aus dem Eisenerz gewonnene Roheisen in Stäben von 80 cm Länge (= *etuli*) oder 120 cm lang (= *gboka*), 15 cm breit und zirka 8 cm hoch, an dem jedoch noch alle Schlacken sind.

ma máina bumoti. Mbohi ndomo yue ya malua tomba ka
 Palmöl fünf. Die Masse diese eben genannte die ganze der Güter nimm für
okali. Mundeno ta leguku lame, namahi mea mihalo.
 das Weib. Schaue zunächst die Leguku mein, ich habe vollendet die Hunderter drei.
Te nabato, natombe okali, nage nae ka kahu ka'ngi.
 Jetzt ich will, ich nehme die Frau, ich gehe mit ihr zu uns ins Dorf."

Na omi abé abuyi: „Iye! Omi mwame, wedji
 Und des Kindes Vater sein antwortete: „Ja! Schwiegersohn mein, du mir getan hast
benja, malua misa. Abonga. Namena, webato. Wedji
 schön, Güter vollkommene. Es ist gut. Ich sehe, du hast mich gern. Du mir getan hast
benja. Te tomba ohea, wage nae kako, obongihe
 schön. Jetzt nimm die Jungfrau, du gehst mit ihr zu dir, sie dir bringe in Ordnung
ngbale, oteanee kako, obotee bani. Omo kobuleno
 das Haus, sie für dich arbeite bei dir, sie für dich gebäre Kinder. Jedoch du nicht gehst zurück
ka emone'bé. Wabito lebia ka kame. Kotoye
 zunächst bei der Sonne dieser. Du bist gekommen zu Besuch zu mir. Stehe nicht auf
lembango, gobé wateatea; kohobagego ongi wébé,
 in Eile, gleich als ob du auf- und davonflöhest; beschimpfe doch nicht das Dorf, dieses,
ongi oo ndo. Beo! Banu bakali! Mamambe meyeli, matuage
 das Dorf deines es ist. Hollah! Ihr Frauen! Kochet Speisen, stampfet tüchtig
maminga, namoleno omi mba.
 Knödel, ich für ihn töte zunächst dem Schwiegersohn einen Hund¹."

Adedi bo na adji bo. Tayito, tayito, tayito na biti ya indau
 Er sprach so und tat so. Wir aßen, wir aßen, wir aßen und am Tage dem folgenden
tabulito na okali ka kahu. A tabi ka'ngi, bakali na
 kehrten wir zurück mit der Frau zu uns. Als wir gekommen ins Dorf, die Frauen und
bani bue bapandito: „Moha lelemba oo, kobie na kuma eee,
 Kinder alle jauchzten auf: „Laß die Zauberkraft oo, komme nicht mit Geiz eee,
bahu takoma lebadja, tabato talie bebi.
 wir wir haben nicht gern Zank, wir wollen wir sein in Ruhe."

Okali mwame alito ka boyela, indau agito ka batio yame,
 Die Frau mein war in der Einsamkeit², nachher sie ging zum Felde mein,
ateane. Talito benja. Taboti bani bibale, molo na okali.
 sie arbeite. Wir waren schön. Wir gebaren Kinder zwei, einen Knaben und ein Mädchen.
Iadi biti bahia abito hambi⁴. Omo teli na toma
 An einem anderen Tage der Schwiegervater kam zu Besuch. Jedoch ich nicht war mit Sache
ka ngbale nadedi: „Bahia! Enyale gobé
 im Hause (d. h. ich hatte nichts), ich sagte: „Schwiegervater! Die Schwägerschaft (ist) wie

¹ *Leguku*, eine Kordel mit Knoten oder kleinen Hölzchen. Jeder Knoten bedeutet ein *bolua* oder *esolo*.

² Eine besondere Ehrung.

³ Die junge Frau bleibt zuerst drei bis vier Wochen im Hause in Abgeschlossenheit.

⁴ *Hambi* bezeichnet einen Besuch, den der Schwiegervater oder der Schwager beim Manne macht, um Geschenke zu erhalten.

*lebêla*¹. *Kohali* *ka emone ebê, kula ngbale yame a ta*
eine Fanggrube. Es dir nicht günstig ist bei der Sonne dieser, weil das Haus mein ist nur
tetete; lambeno temba timoti; wabularo, watanaro ngbale
leer; warte zunächst Mond einen; du zurückkommen wirst, du antreffen wirst das Haus
yame na toma. *Bahia edehii.*
mein mit Sache." Der Schwiegervater gab sich zufrieden.

Okali gehe, andeawihi, adedi dedea: „*Molo mwame kaleba*
Die Frau aber, welche gehört, sagte sprechend: „Der Mann mein nicht mehr ist
moto mwanja, abulihi abame tetete, kapi
ein Mensch ein guter, er schickte zurück den Vater mein leer, er ihm nicht gegeben hat
toma; mbanyame kebaba. *Biti ya indau atei ka*
ein Ding; der Gemahl mein nicht mich gern hat mehr.“ Am Tage dem folgenden sie floh von
kame, abuli ka'bê. Te nomamagi, banu bue, matene
mir, kehrte zurück zum Vater ihrem. Jetzt ich euch gerufen habe, euch alle, damit ihr
lekita lia. Nadedi.
entscheidet die Streitfrage die betreffende. Ich habe gesprochen.“

Bangai bue badedi: „*Abongi, ta papa,*
Die Tiere alle sprachen: „Es ist gut, nur der Termitenratte (d. h. die Termitenratte hat recht),
okali momê kadji benja, asoli mbonyê tetete,
die Frau sein nicht hat gehandelt gut, sie hat heruntergemacht den Gemahl ihren grundlos,
apêlato, abule ka mbokpê.“
sie hat die Pflicht, sie kehre zurück zum Gebieter ihrem.“

Na ekopi: „*Waliba kadeda, nopa edipa tetame na malelênge*
Und der Leopard: „Du weißt zu reden, ich dir gebe das Fell mein mit den Flecken
mia.“
den charakteristischen.“

Na mbongo: „*Kula wadedi benja, tomba lebombo lame, na*
Und der Elefant: „Weil du gesprochen hast gut, nimm den Rüssel mein, mit
eleba tia.“
dem dehnbaren Ende, dem charakteristischen.“

Na gbili: „*Kula wakongagi embae teto tanja, nogabea*
Und die Ratte: „Weil du gefordert das Recht dein gutes, gebe ich dir hin
okondo wame.“
den Schwanz mein.“

Bo tamenato papa na otega gobê ekopi, na lebombo gobê
So wir sehen die Termitenratte mit Leib wie ein Leopard, mit Rüssel wie
mbongo na okondo weka gbili.
ein Elefant und dem Schwanz der Ratte.

¹ *Lebêla.* Im Walde auf Wildpfaden ausgeworfene tiefe Gruben, welche oben mit leichtem Reisig und Blättern überdeckt sind und in die das ahnungslose Wild hineinstürzt. So wie nun diese Fanggrube nicht jeden Tag dem Besitzer Fleisch einbringt, so kann es auch dem Schwager passieren, daß er einmal umsonst einen Besuch zu seiner Fanggrube, d. i. dem Schwager, macht.

*Ligbamen¹ na Bekolobea.**Ligbamen² und die Gorilla.*

Omi mwa Bangba, lina lèle nde ligbamen², babiti yahihine
 Ein Kind der Bangba, der Name sein da Ligbamen², Tage viele sehr

alito na botutu³. Agito ka pala, ka bangai bokaba, abuli
 (lange Zeit) war mit Mißerfolg. Er ging zum Walde, um Tiere zu suchen, er kehrte zurück
tetete. Aleito menyoho na gbélelé, kamoi toma, adjito mengbongbo,
 leer. Er legte Schlingen kleine und große, er nicht tötete Sache, er machte Fallen,
na mangolombe katahi.
 es ihm nicht glückte.

Okali momê adjangelito iyali. Na ngbota eê asoli.

Die Frau sein ihm zürnte sehr. Im Mißmut ihrem machte sie ihn herunter.

„Molo mwame a na libolo, kalibe kula, agito ka pala
 „Der Mann mein ist mit Unverstand, er nicht kennt eine Angelegenheit, er geht zum Walde
aanga tetete, abato nakwe engba.“ Ta na binyamê
 und liegt untätig, er will ich sterbe (vor Begierde) nach Beilagen.“ Auch die Brüder sein
bahobagi: „Wa nde nedjongo, koge nde ka pala, wabanga
 ihn beschimpften: „Bist du denn ein junger Hahn, gehst du denn nicht zum Walde, fürchtest du
nde mengbagba³?“ Na eke bamoi ngai, bapi ta mekua tetete.
 denn die dornige Schlingpflanze?“ Und wenn sie getötet ein Tier, sie ihm gaben nur Knochen bloße.

Na moi gehe kadeda: „Behobage, kale na kula;

Und er jedoch sagen: „Sie mich mögen beschimpfen, das nicht ist mit Angelegenheit;

bekumihe ngai loi labo. Moyeli kapie libolo
 sie mir versagen mögen Fleisch (das ist) Sache ihre. Speise nicht baut eine Schutzhütte
ka moyo.“
 in der Speiseröhre⁴.“

Biti yimoti amundito ka legboge bekolobea bibale, molo na
 Tages eines betrachtete im Hochwalde Gorilla zwei, ein Männchen und

okali basuga. Batumani metawe. Ligbamen²
 ein Weibchen sie spielen (beim Spiel). Sie warfen sich gegenseitig Äste. Ligbamen²

¹ „Ligbamen²“ heißt das letzte Kind, nach welchem die Mutter keine Kinder mehr gehabt. Hier ist es ein Eigenname.

² *Botutu* bedeutet eigentlich das bei der Beschneidung vergossene Blut. Die Frau, welche damit in Berührung kommt, soll, nach Annahme der Eingebornen, unfruchtbar bleiben. Aus diesem Umstande erklärt sich die übertragene Bedeutung von Mißerfolg.

³ Eine dornige Schlingpflanze, deren Verwundung gewöhnlich eiterige Entzündung hervorruft.

⁴ Ein Sprichwort; sein Sinn: Verweigere niemanden, der dich darum bittet, Nahrung, denn vielleicht hast du ihn später einmal nötig. Die Speise, die du genießest, bleibt nicht, sie kann dir später nicht mehr helfen. Hast du aber jemanden einmal Speise verweigert und bittest ihn später um einen Dienst, so sagt er dir: Geh zu der Speise, die du genossen, sie soll dir helfen, ich tue es nicht, denn du hast mir meine Bitte auch abgeschlagen. In diesem Falle bist du der Geprüllte, denn die genossene Speise kann dir keinen Schutz mehr gewähren, sie ist nicht mehr.

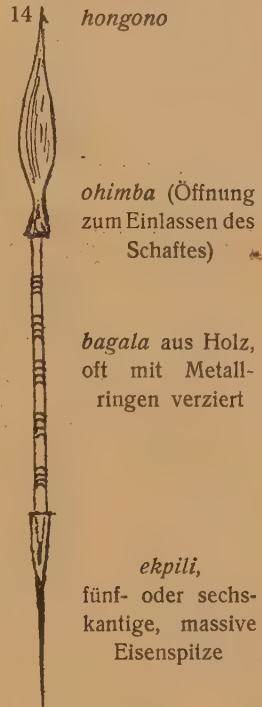
akambi ka molema: „Metawe balieto nde makonga, inda bangai bakwi-dachte im Herzen: „Die Äste wären sie nur Lanzen, so die Tiere wären tot *lea.*“ *Agealito.* Na ngogoro, a alipilea, na bekolobea schon.“ Er ging vorsichtig fort. Am Abend, als dunkel geworden schon, und die Gorilla *bibale badailea kogoro ka bolala, Ligbamen o abulito goto,* die beiden aufgestiegen schon nach oben zum schlafen, Ligbamen o kehrte zurück wieder, *agbohilito makonga na mumu taka ekpili*(14) *taka* umwickelte Lanzen mit Gras von der Schaftspitze bis zur *hongono, na ohisi ka bege ia,* be-Lanzenspitze, und sie legte auf den Platz den betreffenden, die *kolobea nde basugito na.* Gorilla auf welchem sie gespielt.

Indau nde ehomeli. Na lesa bekolo-Nachher dann er sich gut versteckte. Beim Morgen die Go-
bea, badidiito ka wahê na basugito ka lome. rilla, sie stiegen herab zu Boden und spielten im Morgentau.
Te molo amena likonga, atomba na atuma Jetzt das Männchen sieht eine Lanze, er sie nimmt und wirft
okali. Omo moi kaange tetete, adunga likonga, das Weibchen. Jedoch es nicht liegt untätig, es ergreift die Lanze,
atuma molo. Mobê andongbi na lembango. Atom-es wirft das Männchen. Dieses wich aus in Eile. Es

ba goto likonga, atumaga na ngulu yue na n'e- nimmt wieder die Lanze, er schleudert mit Kraft aller und mit
bako. Kumba¹! Likonga kawihi lekungu, Treffsicherheit. Getroffen! Die Lanze nicht verfehlte ihr Ziel,
amani kpôto, aengiagi ka lefokofo taka ohimba(14). sie traf die Seite, sie drang ein in die Lunge bis zum Schafteinlaß.

Okali epamehagi, ekumbalakumbi, agbi ka wahê. Magila Das Weibchen schrie laut auf, krümmte sich wieder und wieder, es fiel zu Boden. Blut
akelelaga. Mwadi na kamena na kabumbua nake. Aduha likonga quillt hervor. Der andere und sehen und springen dorthin. Er nimmt heraus die Lanze
ka lepola, alumba magila, atuha mogba, ta agbomagea. Mo- aus der Wunde, er riecht das Blut, er richtet auf das Gefallene, während er es anbellt. Das
banga akalambaga miho, akwa. Durchbohrte verdreht die Augen, es stirbt.

Molo adungi likonga, asali mumu, alumbi, na adêtagi Das Männchen ergreift die Lanze, zerreißt das Gras, riecht daran, und es sie schleuderte
ka wahê. Ahêngelahêngela, akabalakaba. Te amena Ligbamen o, zu Boden. Es geht hin und her, es sucht wieder und wieder. Jetzt es sieht den Lingba-
akundua nake, adunga na akumba ka umbaho, enda. Indau meno, es läuft dorthin, es ihn ergreift und ihn trägt auf einen Baum, einen hohen. Nachher
ekolobea adidii goto, apihi likonga ka dodo, ekpili tue der Gorilla stieg hinab wieder, stieß die Lanze in die Erde, die untere Eisenspitze die ganze



ohimba (Öffnung zum Einlassen des Schaftes)

bagala aus Holz, oft mit Metallringen verziert

ekpili, fünf- oder sechs-kantige, massive Eisenspitze

¹ Ein Ausruf, welcher bezeichnet, daß der Wurf oder Schuß gelungen.

aengagi taka bagala (14). *Ada goto kogoro na ahua watoi. Ameni*
eindrang bis zum Schaft. Er steigt wieder hinauf und spuckt Speichel aus. Er sah
likonga a abēle kpukpd. Ekolobea adidii goto na apihi likonga ka
die Lanze ist weit überaus. Der Gorilla stieg wieder hinab und stieß die Lanze an
bege, ia, watoi nde agbito na. Te ada goto
der Stelle ein, der betreffenden, der Speichel an welcher gefallen war. Jetzt klettert er wieder
ta anyotaga mino kogoro, adēte Ligbamenō ka wahē. Mobē
fleischend mit den Zähnen hinauf, daß er werfe den Ligbamenō zu Boden. Dieser
*gehe alito, ameni ehēla teka ekolobea. Asalilea etulu*¹
aber war, er hat gesehen die Absicht des Gorilla. Er hat zerrissen schon den Lendenschurz
tētē na ekandagilea legolo ka'tawe. A ekolobea adungi,
sein und er sich hat fest gebunden schon das Bein am Aste. Als der Gorilla ihn faßte,
adētage ka wahē, Ligbamenō ealutei ngai. Ekolobea agbito ka
daß er ihn stürze zu Boden, der Ligbamenō mit sich es zog das Tier. Der Gorilla fiel zu
wahē na likonga asagagi molema, taolo Ligbamenō
Boden und die Lanze durchbohrte durch und durch das Herz, während der Ligbamenō
mwengeni ehii. Eluti goto kogoro ka'tawe. Nake atombi
selbst hängen blieb. Er sich zog wieder nach oben auf den Ast. Dort dachte er nach
ka molema: Nadjē bone, nadidie. Ta ata na, atomba,
im Herzen: Ich soll tun wie, daß ich klettere hinab. Während er ist, er denkt nach,
amena ledara, andeakumbakumbeani na'pipo. Ligbamenō
er sieht einen Ledara-Baum², welcher hin- und hergebogen wurde vom Winde. Ligbamenō
agito taka hunga ya otawe wēwē, nake agbēi otawe weka ledara
ging bis zum Ende des Astes sein, dort schnappte er einen Ast des Ledara
na bo aluito, adidie ka dodo. Alito, amunda bekolobea bomo.
und so er vermochte, er steige hinab auf die Erde. Er war, er betrachtet die Gorilla die Ge-
Atomba likonga lēlē, atena leteu la lemiho leka go, ekolobea.
töteten. Er nimmt die Lanze sein, er schneidet das Ohr das linke eines jeden Gorilla.
Indau abombi bangai bue bibale na bandua na akunduito kakē ka'ngi.
Darauf bedeckte er die Tiere alle beide mit Blättern³ und lief zu sich ins Dorf.
Bato bedahiagato na bahebito, a bameni Ligbamenō na likonga
Die Leute versammelten sich und staunten, als sie sahen den Ligbamenō mit der Lanze
na mateu mibale mahihi.
und den Ohren zwei großen.
Ligbamenō ogbēlagei: „Beo! Binyamame, biai! Megamele ka
Ligbamenō ihnen schrie zu: „Hollah! Ihr Brüder mein, kommet! Ihr mir helfet beim
ohunga bokumba.“ Abulito nabo ka pala na na mapanda mahihi
Beute tragen.“ Er kehrte zurück mit ihnen zum Walde und mit Geschrei großem
bakumbito ohunga ka'ngi.
sie trugen die Beute ins Dorf.

¹ *Etulu*-Stoff, hergestellt aus Baumrinde durch Schlagen mit einem Elfenbeinhammer, wodurch die Baumrinde sich weit ausdehnt.

² Ein Baum mit eisenhartem Holze und schlankem, hohem Wuchse wie unsere Tanne.

³ Zum Zeichen, daß es kein herrenloses Gut ist.

Bue balibagi na bohombo na bolemba, tapêhia legano na legabo
 Alle vermeinten mit Zujubeln und Singen, wir fachen an den Stolz und die Frei-
lêlê na taluato ekau tanja ta ngai. Omo Ligbamenô aha-
 gebigkeit sein und wir erhalten ein Stück ein schönes des Fleisches. Jedoch Ligbamenô zer-
halito bangai, ta akihilagi okali momê: „Biha bekau bue ka-
 legte sorgfältig die Tiere, während er sprach zur Frau seiner: „Lege die Stücke alle auf
gbogbo, wolihe.“ Mekua, mia atungwani.
 das Geflecht¹, damit du sie trocknest (räucherst).“ Die Knochen, die betreffenden verteilte er.

Dedea: „Ndele mamepito ta mekua, bébé natena edau.“
 Sprechend: „Einst ihr mir gegeben habt nur Knochen, heute ich gebe zurück Gleiches².“

Taka biti, ia bato babangito Ligbamenô, kula amoi
 Von dem Tage, dem betreffenden ab die Leute fürchteten den Ligbamenô, weil er getötet
biti, edjune, bekolobea bibale na likonga.
 am Tage, einem einzigen, Gorilla zwei mit der Lanze.

Na okali, kahobagiba mbonyê, gehe apandi, na
 Und die Frau, sie ihn nicht verhöhnte mehr den Gemahl ihren, sondern jauchzte, mit
legano dedea: „Molo mwame ndo ndombe, elumelume.“
 Stolz sprechend: „Der Mann mein da ist ein Held, ein Starker.“

Kolendihe moto, biti adêro, molendiha, nde
 Verachte nicht einen Menschen (keinen), ein Tag kommen wird, der Verachtete, an welchem
adjaro na kula yahi.
 tun wird Großes.

¹ Ein Geflecht aus dünnen Stöcken oder Schlingpflanzen, welches über dem Feuer hängt, um Fleisch oder Fische zu trocknen.

² Der Ausdruck *katena edau* bedeutet Gleiches mit Gleichem vergelten. „Wie du mir, so ich dir.“

Egyptian Affinities of the Indian Funerary Practices¹.

By GOVIND S. GHURYE, M. A. (Bom.); Ph. D. (Cam.) Koli's New Chawl, Bombay No. 2.

Dr. W. CROOKE has dealt with some of the funerary practices of India in a paper styled "Primitive Rites of the Disposal of the Dead with special reference to India²". The present essay is not intended to supersede that paper but only to supplement it. In dealing with this subject I have a special purpose. I am trying to explore what affinities there are between the Egyptian and the Indian funerary practices. Secondly I shall deal with the orientation of the dead body, either in cremation or in burial, as this is an important item in the analysis of culture-contacts. For the sake of convenience I shall deal with the topic under four headings: *a*) Survivals of a technique connected with the preservation of the dead body; *b*) Representations of the dead; *c*) Graves reminiscent of the Egyptian practices; *d*) Orientation.

***a*) Survivals of a technique connected with the preservation of the dead body:** In the case of the peoples who practise cremation and have a developed system of beliefs about life after death, it is evident that the dead body is not thought to be essential either for the spirit of the dead person to enter and enjoy the fruits of this world or for the survivors to practise their ancestor-worship. Hence when we find that amongst peoples, practising cremation, special care is bestowed upon bones that are left after the body is burnt or that the body is anointed or besmeared with preservatives before it is cremated we may reasonably detect in these practices the relics of devices for the preservation of the dead body. The people might have practised these devices before the introduction of cremation; or they might have borrowed the practices from their neighbours who practised them.

The funerary practices of the ancient Hindus as described by Sanskrit writers retain some traces of these practices. Thus according to the ritual described in the *Taittiriya Âranyaka* when the corpse is placed on the funeral pyre, it is to be covered with the raw hide of a cow killed on the spot and to be besmeared with her fat³. The use of the cow-hide has its counterpart in the ox-hide of the funerary ritual of Ancient Egypt⁴. The fat is very likely connected with the preservation of the body. The stanza repeated at the time of covering the corpse with the hide manifests the purpose of the practice. It runs, "Cuirass, carefully protect this body from the light of Agni (Fire); envelope it with thy thick fat and marrow; holding this impudent Agni, desirous of seeing and consuming it by his vigour, allow him not to go astray⁵". After cremation the bones were collected, washed and deposited in

¹ The following paper will tend to explain some of the affinities between the funerary rites of West Africa and those of Indonesia pointed out by N. W. THOMAS ("Ancient Egypt", 1921, p. 7—12).

² J. R. A. I. 1899, XXIX, p. 271.

³ *Taittiriya Âranyaka* by R. MITRA, Introduction, p. 43.

⁴ Prof. ELLIOT SMITH, "The Migrations of Early Cultures" (1915), p. 54.

⁵ MITRA, p. 43.

an urn, or tied up in a piece of black antelope skin. The urn or the bundle was hung to the branch of a tree (a custom which still prevails among the Nâyâdis of Southern India¹) who place the calcined bones in a pit: The urn was filled with curds and honey; and in the excavation made for receiving the urn were placed some butter, sesamum seed and barley². In this care for the burnt bones may be seen the persistence of the idea of the necessity of at least some part of the body of the dead. The sesamum and barley are perhaps a poor apology for the magnificent stores for the dead in Egypt. Another old work states that according to some authorities before the body is cremated the bowel must be opened, cleaned and filled with butter³.

This curious feature has clear affinities with the Egyptian embalming of the XIXth and the XXIst Dynasties⁴.

In connection with the practice of burying the bones in an urn, Âśvalâyana prescribes that the bones of a female should be buried in an urn with "breasts" (spouts)⁵. Commenting on this Prof. LANMAM points out that such urns were found both at Hissarlik and Mycenae and also in the ancient graves in Ecuador, Brazil and Peru⁶.

Buddha tells his disciples how the body of a dead Buddha or a sovereign king should be treated for cremation. It must be kept in oil for some days, wrapped up in many new cloths, before it is taken out for cremation⁷. We know from the Râmâyana that the body of Daśaratha was preserved in oil till one of his sons could be present for his cremation⁸. So also the body of an ancient king named Nimi was preserved by embalming it with fragrant oils and resins⁹. A note on this of Prof. WILSON is worth quoting in extenso. It runs as follows: "This shows that the Hindus were not unacquainted with the Egyptian art of embalming dead bodies. In the *Kâsi Khandâ*, an account is given of a Brahman who carries his mother's bones or rather, her corpse, from Setubandha (or Râmeswara) to Kâsi. For this purpose, he first washes it with the five excretions(?) of a cow, and the five pure fluids (or, milk, curds, ghee, honey, and sugar). He then embalms it with *Yakshakardama* (a composition of agallochum, camphor, musk, saffron, sandal, and a resin called *kakkola*), and envelopes it, severally, with *Netra vastra* (flowered muslin), *Pattâmbara* (silk), *Surasa vastra* (coarse cotton), *Mânjishtha vastra* (cloth dyed with madder), and *Nepâla Kambala* (Nepal blanketing). He then covers it with pure clay, and puts the whole into a coffin of copper *Tâmra* (*Samputaka*)¹⁰.

¹ E. THURSTON, vol. V, p. 281.

² MITRA, p. 46—47.

³ Prof. HILLEBRANDT in Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. IV, p. 476 (b).

⁴ ELLIOT SMITH, "The Migrations of Early Cultures" (1915), p. 68.

⁵ Journal of the American Oriental Society, XV, p. XCVIII—XCIX; so Prof. LANMAM, but Prof. OLDENBERG regards the "breasts" as mere protuberances ("The Grihya Sutras", I, p. 245, no. 2).

⁶ Ibid.

⁷ T. W. RHYS DAVIDS: "Buddhist Suttas" (Eng. Trans.), p. 92—93.

⁸ R. T. H. GRIFFITH's trans. of the Râmâyana, vol. II, p. 261.

⁹ H. H. WILSON's trans. of the Visnu Purana, vol. III, p. 328.

¹⁰ Ibid.

Among some castes the corpse before it is carried to the cremation-grounds, is anointed with oil and washed. It is hard to understand the necessity of applying oil to the corpse and then washing it unless we recognise in the practice Egyptian influence; for according to Prof. ELLIOT SMITH¹ "there can be little doubt that it was an essential part of the Ancient Egyptian technique to anoint the body with oil". We may also see in the new cloth — sometimes more than one — that is spread over the body before it is cremated vestiges of the wrappings of the mummy. Among the Bhondâri of Ganjam, the corpse is washed, anointed, and wrapped in a new cloth, a new red one being added when the body is secured on the bier². Every relative of an Izhava throws an unbleached cloth over the corpse, which is afterwards burnt³. The *Kammâlan* of the Tamil country, who bury their dead in a sitting posture, anoint the corpse with oil and wash it with soap-nut⁴. Among the Maler the dead are buried. The corpse is washed and oiled by the relatives and clothed in its best apparel, sindur (red led) being placed on the forehead and the chest⁵. The Nâyars, after washing and anointing the corpse, dress it as in life and make on it the sectarian marks with ashes and sandal-wood. Then all the relatives, beginning with the senior member of the Taravad, place new cotton cloths on it⁶. Among the Tiyans a dead body is washed and bathed in oil and placed in the middle room of the house, where cotton-cloths are spread over it by relatives and friends⁷. At the burial of an Urâli a new cloth is put into the grave by every relative⁸.

Some of the castes use turmeric either to anoint or to wash the corpse; and because turmeric is sometimes employed to preserve fish we may look upon this custom as a relic of the practice of preserving the dead body. Among the Binjhawars the corpse is anointed with turmeric and washed and is buried after being dressed in new clothes⁹. The Dhanwars before burying a corpse, wash it with turmeric and water and wrap it in a new cloth¹⁰. Among the Ho a respectable dead person is anointed with oil and turmeric and placed in a solid coffin. His belongings, like tools, and coins are placed therein and it is burned in front of the house of the deceased¹¹. Khasias anoint the corpse with turmeric and oil and then bury it¹². Among the Majhwar the corpse, before it is taken out for cremation, is anointed with turmeric and oil¹³. The Mundas anoint the corpse with turmeric and oil and dress it in a new cloth¹⁴. Among

¹ "The Migrations", p. 52

² E. THURSTON, "Tribes and Castes of Southern India" (1909), I, p. 235.

³ THURSTON, II, p. 417.

⁴ THURSTON, III, p. 111.

⁵ Dist. Gaz.: "Santal Parganas", p. 78.

⁶ Madras Museum Bulletin, III, p. 245.

⁷ THURSTON, VII, p. 83.

⁸ Ibid., p. 248.

⁹ Dist. Gaz.: "Sambalpur", p. 79.

¹⁰ R. V. RUSSELL: "Tribes and Castes of the Central Provinces" (1916), II, p. 495.

¹¹ H. H. RISLEY, "Tribes and Castes of Bengal: Ethnographic Glossary" (1891), I, p. 331.

¹² RUSSELL, III, p. 450.

¹³ W. CROOKE: "Tribes and Castes of the North-Western Provinces" (1896), III, p. 434.

¹⁴ S. ROY, "Mundas and their Country" (1912), p. 461.

the Nambutiri Brahmins the corpse is washed with water "in which turmeric and mailanchi, a red vegetable substance, are dissolved". After the proper sect-marks are made and flowers are put on it, it is covered with an unbleached cloth¹.

In ancient Egypt, one of the methods used by the poor to preserve their dead was to soak the body in salt². Many of the Indian castes that bury their dead throw salt into the grave. The following are some of the typical examples. Among the Kannadiyan of Mysore the corpse is washed and the nine orifices of the body are closed with cotton or cloth. It is then smeared with ashes and after being dressed as in life, carried to the burial-ground, seated on a plank in a car like that used during the carprocessions. Salt is thrown into the grave before it is filled up³. When the Maravans practise burial, they put salt, powdered brick, and sacred ashes in the grave and bury the corpse in the sitting attitude⁴. Among the Okkiliyans a small quantity of salt is placed on the abdomen of the corpse before filling the grave⁵. The Pishâratî spread some ashes and salt in the grave⁶. Other cases of the use of salt will be treated under another heading.

Among the Kurmi of the Central Provinces the corpse is bathed, clothed and then smeared with a mixture of powdered sandalwood, camphor and spices. The corpse is secured on the bier with its hands crossed on the chest. When it is placed on the pyre a mixture of barley-flour, butter, sesamum-seeds and powdered sandal-wood is applied to its mouth, eyes, ears, nostrils and throat⁷. Spices were also employed by the Ancient Egyptians for the preservation of their dead⁸. Among the peasants of Bihar when the corpse is laid on the pyre, the chief mourner anoints its mouth with a mixture of 'gugul' (gum of the *Amryis agallocha*), barley, incense, water-nut, honey, sesamum and sweetmeats⁹.

Though most of the castes that follow the Hindu customs bestow some care on the bones of the cremated dead, the popular belief, prevalent in Malabar, to the effect that: "As long as the bones remain undestroyed and undefiled, so long does the soul enjoy heaven¹⁰", is unique for its recognition of the importance of the body for the good of the dead person.

The ancient Hindus used to wrap the corpse in its own bedding or mat and carry it to the cremation-ground on a cot¹¹. The Sanskrit work in which this practice is referred to — the *Taittiriya Aranyaka* — is ascribed, at the lowest computation, to a date not later than 600 B. C.¹²

¹ THURSTON, V, p. 216.

² E. A. WALLIS BUDGE, "The Mummy" (1893), p. 184.

³ THURSTON, III, p. 210.

⁴ Ibid., V, p. 40.

⁵ Ibid., p. 442.

⁶ Ibid., VI, p. 202.

⁷ RUSSELL, IV, p. 74—75.

⁸ Dr. HALL in "Encycl. of Religion and Ethics", vol. IV, p. 459b.

⁹ G. A. GRIERSON, "Bihar Peasant Life", p. 392.

¹⁰ W. LOGAN, "Malabar", I, p. 181.

¹¹ R. MITRA, "Indo-Aryans" (1881), vol. II, p. 130.

¹² E. J. RAPSON, "Cambridge History of India" (1922), p. 697.

The Badagas carry the corpse on a cot¹, a practice which betrays an influence of the Egyptian custom of burying persons on their beds². Perhaps the custom of the Bants to throw the mat, on which the corpse has been lying, on the pyre³ is remotely connected with the same. The Kois carry the corpse to the cremation-ground on a cot⁴. Among the Maler the corpse is carried on its bed⁵.

b) Representations of the Dead: Prof. ELLIOT SMITH has demonstrated how the mortuary beliefs of the Ancient Egyptians led them to seek to create a life-like portrait of their dead⁶. Further, he has urged that "among more uncultured people, who borrowed Egyptian practices but were unable to make portrait statues, a rudely-shaped or even unhewn pillar of stone came to be regarded as the dwelling of the deceased"⁷. According to the fully developed Hindu beliefs about death there is no necessity for a representation of the dead person and yet among the lower castes generally an effigy of the dead is prepared, while among the higher castes the stone that is used in connection with the rite of cremation is, for some time treated as the image of the dead. In these practices we may clearly trace Egyptian influence. The Baiga place a stone over the grave, and call it the Bhîri of the deceased, worshipping it in time of trouble⁸. The day following cremation the Bhondâri draw on the ground an image of the dead person and offer food to it⁹. The Brahmins of Southern India set up two stones to represent the dead person, one on the bank of a tank and the other in the house. To this latter they offer water and rice-balls for ten days¹⁰. Among the Chitpâvan Brahmins the life-stone (i. e. the stone which is used to break a pot of water at the pyre) is rubbed with sesamum-oil and after the offering of the rice-balls to it is thrown into a stream¹¹. The Coorgs keep images of their ancestors in their national costume, chased on silver-plates, in the Kaimatta, a small square building near the house. Sometimes they place even carved stones instead of the silver-plates. These are annually worshipped¹². The Deśasth Brahmins suppose the life-stone to be possessed with the spirit of the dead; and offer it cooked rice, sesamum-seeds and water for some days¹³. After cremation the Gaudos prepare an image of the dead person with the ashes on the spot where the corpse was burnt; and offer food to it until the twelfth day¹⁴. About the Gonds of Bastar RUSSELL says, "at some convenient time after the death, a stone is set up in memory

¹ THURSTON, I, p. 111—112.

² ELLIOT SMITH, "The Migrations", p. 45—46.

³ THURSTON, I, p. 168.

⁴ THURSTON, "Ethnographic Notes in Southern India" (1906), p. 155.

⁵ DIST. GAZ, "Santal Parganas", p. 78.

⁶ "The Evolution of the Dragon" (1919), p. 15.

⁷ ELLIOT SMITH, "The Migrations", p. 37.

⁸ RUSSEL, II, p. 83.

⁹ THURSTON, I, p. 236.

¹⁰ Ibid., p. 302.

¹¹ Bombay Gazetteer, XVIII, pt. I (Poona), p. 151.

¹² B. L. RICE, "Mysore and Coorg", III, p. 259 and 299.

¹³ Bombay Gazetteer, XXII, p. 84—85.

¹⁴ THURSTON, II, p. 275.

of any dead person who was an adult, usually by the road-side. Families who have emigrated to other localities often return to their parent village for setting up these stones. The stones vary according to the importance of the deceased, those for important men being sometimes as much as eight feet high. In some places a small stone-seat is made in front, and this is meant for the deceased to sit on, the memorial stone being his house. After being placed in position the stone is anointed with turmeric, curds, ghî and oil, and a cow or pig is offered to it. They believe that the memorial stones sometimes grow and increase in size, and if this happens they think that the dead man's family will become extinct, as the stone and the family cannot grow together¹". The Havig Brahmins keep the life-stone in the house till the eleventh day when it is thrown into water². Among the Kamma the day after cremation a stone is put on the spot where the person died. The clothes of the deceased are placed beside it and the women of the house pour milk over the stone and offer food to it. At the cremation-ground the males prepare an effigy of the person and offer food to it³. Among the Kondhs an effigy of the dead person is made out of straw and struck in front of his house. Near it his friends and relations feast themselves⁴. The Koravas draw a figure of the deceased on a piece of new cloth and place some food in a new winnow suspended from the roof of the hut for one night which they partake of the next morning⁵. Among the Mundas a small effigy of the deceased is made out of tender grass and his figure is drawn on the ground with parched rice. Over this the effigy is placed with its head to the south. The effigy and the rice together with some cooked rice are put in a small vessel, which with its mouth closed by a piece of cloth, is ceremonially hung up on a tree near the house of the deceased⁶.

The Nambutiri Brahmins make a representation of the dead person with earth brought from an adjoining stream⁷. Among the Nâyars a small effigy is made out of rice to which a few grains of rice and gingelly seeds are offered⁸. The Nâyâdis keep representations of the dead and make offerings to them during certain festivals⁹. The Pâṭāṇe Prabhus offer water to the life-stone with the following: "Since by burning you are heated and that the heat may cool we offer thee (naming the deceased and his family) water. May this offering reach you¹⁰." Among the Senvis a rice-ball is daily offered to the life-stone, for eight days after the cremation. On the ninth day the stone "is rubbed with sesamum oil, rice balls are offered, frankincense burned, and lighted lamps waved before it". It is then thrown into a pond or a river¹¹.

¹ Op. cit., III, p. 93.

² Bombay Gazetteer, North Canara, pt. I, p. 128.

³ THURSTON, III, p. 104.

⁴ Ibid., p. 395.

⁵ THURSTON, III, p. 499.

⁶ S. ROY, "The Mundas", p. 462.

⁷ THURSTON, V, p. 216.

⁸ Madras Museum Bulletin, III, p. 247.

⁹ THURSTON, V, p. 281—282.

¹⁰ Bombay Gazetteer, XVIII, pt. I, p. 231.

¹¹ Ibid., North Canara, p. 167.

Among the Tiyans, generally when a person of importance dies, a silver-image of his is deposited in a temple and worshipped¹. "Tottiyans of the Madura district observe the worship of ancestors, who are represented by a number of stones set up somewhere within the village boundaries. Such places are called mālê.... The stones are arranged in an irregular circle.... When a death occurs, a stone is erected among the ashes of the deceased on the last day of the funeral ceremonies and worshipped. It is immediately transferred to the ancestral circle. The Mālê of the Vakkiliyan section of the Tottiyans consists of a massive central wooden pillar, carved with male and female human figures, set up in a cavity in round boulder and covered over by a conical canopy supported on pillars. All round the central pillar, which is about ten feet high, a number of stones of different sizes are set up. The central pillar represents Jakkamma and other remote ancestors. The surrounding stones are the representatives of those who have died in recent times²." Among the Vettuvans a stone, which is supposed to embody the spirit of the dead person, is brought from the grave; and is regularly worshipped in a conspicuous part of the hut. Sometimes, an image in wood or copper takes the place of the stone³.

c) Graves reminiscent of the Egyptian practices: Even in the pre-dynastic period, the Proto-Egyptians protected the corpse from contact with the soil by means of a goat-skin or matting, or by lining the grave with sticks, with pieces of unhewn stone or with mud-bricks⁴. In the latter part of the pre-dynastic period the grave called the "Pit-cave", was devised in order to prevent the earth used to fill up the grave from touching the body. It consisted of a shaft terminating in a recessed chamber⁵. A humbler copy of this type of grave would be a shallow trench with a hollow scooped out in one of the sides. Below I bring together examples of such graves in use in India and other details, which serve the purpose of protecting the corpse from the soil. The Chenchu, after placing the body in the grave, cover it with leafy twigs and then fill the grave⁶. Among the Gosain an ascetic is buried in the sitting posture with the legs crossed, in a grave which has a side-receptacle to receive the corpse so that the earth does not fall on it. Salt is put round the corpse to preserve it⁷. The Jogi bury their dead gross-legged in a niche excavated in the side of a grave⁸. The Irulas of the Nilgiris bury the corpse, dressed in its own clothes and jewellery, in a chamber hollowed out at the bottom of a pit. Together with the corpse are placed a new cloth, lamp and grain and over the grave is raised a stone⁹. The Jangams of Bombay bury their married dead in the sitting posture in a niche scooped

¹ THURSTON, VII, p. 90.

² THURSTON, VII, p. 194.

³ Ibid., p. 402—403.

⁴ ELLIOT SMITH, "The Migrations", p. 33.

⁵ G. A. REISNER, "The Early Dynastic Cemeteries of Naga-ed-Dêr", p. 127.

⁶ THURSTON, II, p. 42.

⁷ RUSSELL, III, p. 158.

⁸ Ibid., p. 251.

⁹ THURSTON, II, p. 380.

out in one side of the grave, which is filled with salt and earth¹. Among the Jangams of the United Provinces the corpse is washed and dressed in its usual clothes, smeared with ashes and worshipped. The grave is dug north and south, with steps on the north side. In the south side a cell is dug out, a bricked arch leading to it from the grave. The corpse together with all the articles that an ascetic Jangam needs in life is laid in the cell, which is afterwards closed with a wooden door; and the grave is filled up². The Jugis of Bengal bury their dead in a niche in the side of a circular grave, eight feet deep³. The Lepcha of Sikkim, who profess Buddhism, bury the dead in the sitting attitude in a grave lined with stones and raise a round cairn over it⁴. The Limbus also line the grave with stones⁵. Among the Malasars the dead are sometimes buried in the sitting posture in a hollow scooped out in one side of the grave⁶. The Kādīrs dig a grave from four to five feet deep and place the corps in it on amat in the recumbent position, with split bamboo and leaves round it so that no earth can touch it⁷. Among the Lingāyats the grave is a cube of nine feet dimensions, with a niche on one side to receive the corpse⁸. Among the Maler at the bottom of the grave a bed is prepared with poles and leaves, on which the corpse is laid. Half-way up the grave poles are horizontally driven in so as to form a platform and the grave is filled in⁹. The Okkiliyans prepare a hollow in the south side of the grave to accommodate the head and the back of the corpse¹⁰. Among the Paniyans of Malabar the grave is dug due north and south. At the bottom of it in the whole of the western side a recess is prepared, into which the corpse is laid on a mat upon its left side with the head pointing to the south. After placing boiled rice therein the protruding portion of the mat is folded and tucked in under the roof of the cavity and the grave filled in¹¹. We are not told whether the corpse is placed flexed or extended otherwise the orientation is exactly similar to that prevalent in Pre-dynastic Egypt. The Saivite Valluvans bury their dead in the sitting posture in a niche excavated in one side of the grave¹².

Habitat of the people referred to in the fore-going discussion:

Badaga	Nilgiri.
Baiga	Eastern Satpura Hills.
Bant	South Canara.
Bhondari	Ganjam, Orissa.

¹ Bombay Gazetteer, XXII, p. 115.

² W. CROOKE, "Tribes and Castes", III, p. 19.

³ RISLEY, "Tribes and Castes", I, p. 359.

⁴ Ibid., II, p. 10—11.

⁵ Ibid., p. 19.

⁶ THURSTON, IV, p. 398.

⁷ Ibid., III, p. 23.

⁸ Ibid., IV, p. 286.

⁹ "Gazetteer Santal Parganas", p. 78.

¹⁰ THURSTON, V, p. 442.

¹¹ Madras Museum Bulletin, II, p. 22—23.

¹² THURSTON, VII, p. 308.

Binjhwar	Sambalpur, Bengal.
Chenchu	Hills of Nellore and Kurnool.
Chitpavan	Poona.
Coorg	Coorg.
Dhanwar	Central Provinces.
Deśasth Brahmin	Dharwar.
Gando	Ganjam, Orissa.
Gond	Bastar.
Gosain	Central Provinces.
Havig	North Canara.
Ho	Bengal.
Irula	Nilgiri.
Izhava	Malabar and Travancore.
Jangam	Bombay and United Provinces.
Jogi	Central Provinces.
Jugi	Bengal.
Kadir	Anaimalai Hills.
Kamma	Telugu country.
Kammalan	Tamil country.
Kannadiyan	Mysore.
Kharia	Chota Nagpore.
Koi	Godavari District.
Kondh	Ganjam.
Korava	A nomad tribe of Dravidian India.
Kurmi	Central Provinces.
Lepeha	Sikkim.
Limbu	Nepal.
Lingayat	South India.
Majhwar	Hills of South Mirzapur.
Malasar	Cochin and Coimbatore.
Maler	Santal Parganas.
Maravan	Madura and Tinnevely districts.
Munda	Chota Nagpore.
Nambutiri Brahmin	Malabar.
Nayadi	Malabar.
Nayar	Malabar.
Okkiliyan	Mysore, Coimbatore and Madura.
Paniyan	Malabar.
Patane Prabhu	Poona.
Pisharati	Malabar.
Senvi	North Canara.
Tiyan	Malabar.
Tottiyen	Madura.
Urali	Madura and Trichonopoly.
Valluvan	
Vettuvan	South Canara, Malabar and Salem.

d) Orientation: The following is a list of the various orientations prevalent among different castes with the proper authorities indicated in brackets. The list is far from being exhaustive, my main purpose being to show what a variety of orientations of the dead prevail in India.

In case of Burial.

A. Corpse laid on the back (Extended):

1. Head to the North: Musahar (CROOKE, IV, p. 30); Pâsi (ibid., p. 146); Dhimal (RISLEY, I, p. 228); Mâlê (II, p. 59); Murmi (II, p. 112); Pâns in Singbhum (II, p. 159); Gânda (Sambalpur Dist. Gaz., p. 69); Kharia (RUSSELL, III, p. 450); Korava (THURSTON, III, p. 497); Muduvar (V, p. 95—96).

2. Head to the East: Limbu (RISLEY, II, p. 19); Pâns in Orissa (II, p. 159); Mâria Gonds of Bastar (RUSSELL, III, p. 89); Kâdir (THURSTON, III, 23).

3. Head to the South: Gond (CROOKE, II, p. 435); Parhaiya (IV, p. 129); Bhil (RUSSELL, II, p. 291); Chamar (II, p. 412); Khairwâr (III, p. 433); Kunbi (IV, p. 35); Baiga (Mandla Dist. Gaz., p. 76); Kuruba (THURSTON, IV, p. 148); Mâla (IV, p. 373). I have to thank Dr. A. C. HADDON, F. R. S. for drawing my attention to this orientation.

4. Head to the West: Sânsiya (CROOKE, IV, p. 280).

B. Corpse laid on the belly (Extended):

1. Head to the North: Binjhar, males only (Sambalpur Dist. Gaz., p. 79); Irula of Chingleput (THURSTON, II, p. 386).

2. Head to the South: Kuruba, unmarried dead only (THURSTON, IV, p. 148); Hindus of Chanda (Chanda Dist. Gaz., p. 132).

C. Corpse laid on the left side (Extended or flexed not known):

1. Head to the North: Bâgdi (RISLEY, I, p. 42).

2. Head to the South: Paniyan (Madras Mus. Bull., II, p. 22—23); Sholaga (THURSTON, VI, p. 383).

D. Corpse placed upright, facing North: Kabirpanthi Rautia (RISLEY, II, p. 205).

E. Corpse placed seated:

1. Facing North: Jangama (CROOKE, III, 19); Jogi (RUSSELL, III, p. 251); Lingâyat (THURSTON, IV, p. 285); Okkiliyan (V, p. 442).

2. Facing North-East: Jugi (RISLEY, I, p. 359).

3. Facing East: Lepcha (RISLEY, II, p. 10—11).

4. Facing South: Kannadiyan (THURSTON, III, p. 210).

In case of Cremation.

A. A dying person or a corpse before removal:

1. Head to the North: Chitpâvan (Bombay Gaz. Poona, p. 148); The twice-born of Gujarat (Mrs. M. STEVENSON, "Rites of the Twiceborn", p. 143).

2. Head to the South: Mâla (THURSTON, IV, p. 372); Tiyan (VII, 83).

3. Head to the West: Maler (Dist. Gaz. Santal Parganas, p. 78).

B. The Corpse when placed on the Pyre:

1. Head to the North (Extended on the back): Agariya (CROOKE I, p. 7); Baheliya (I, p. 108); Bhuiya (II, p. 79); Ghasiya (II, p. 417); Korwa (III, p. 332); Majhwar (III, p. 433); Musahar (IV, p. 29); Rautia (RISLEY, II, p. 205); Kurmi (RUSSELL, IV, p. 73); Savar (IV, p. 507); Senvi (Bom. Gaz. North Canara, p. 164); Badaga (THURSTON, I, p. 118).

2. Head to the East: Chakma, females only (RISLEY, I, p. 173—174).

3. Head to the West: Chakma, males (ibid.)

4. Head to the South: Bhumij (RISLEY, I, p. 125); Juang, Ho and their cognates (DALTON, "Descriptive Ethnology of Bengal", p. 158); Santal (Santal Parganas, p. 142—143); Munda (ROY, p. 461); Chitpâvan (Bom. Gaz. Poona, p. 149); Pâtâne Prabhu (p. 230); Deśasth (DHARWAR, p. 84); Havig (North Canara, p. 127); The twice-born of Gujarat (Mrs. STEVENSON, p. 150); Kallan, (THURSTON, III, p. 83); Nambutiri (V, p. 218).



Zum Ursprung der griechischen Mysterien.

Von Prof. CARL CLEMEN in Bonn.

Bei zahlreichen sogenannten primitiven Stämmen zerfällt namentlich die männliche Bevölkerung in verschiedene Altersklassen, in die der einzelne unter gewissen magischen Gebräuchen aufgenommen wird. Besonders wichtig ist die Weihe der mannbar werdenden jungen Männer; aber auch der Übergang zu anderen Altersstufen findet unter entsprechenden Feierlichkeiten statt, die ursprünglich die bei dieser Gelegenheit mit den Betreffenden vor sich gehenden Veränderungen nicht darstellen, sondern bewirken sollen.

Aus den Altersklassen sind weiterhin dadurch, daß in sie vielfach doch nur einzelne eintraten, und dadurch, daß diese nun die Verehrung einer besonderen Gottheit übernahmen, Geheimbünde geworden, die indessen häufig nach wie vor nur bestimmten Altersklassen offen stehen. Auch wo die in sie Eingeweihten in verschiedene Grade zerfallen, entsprechen diese manchmal den Altersklassen, namentlich insofern, als zu dem obersten Grade nur die Alten zugelassen werden. Und vor allem erinnern die Feierlichkeiten, unter denen man in diese einzelnen Grade aufgenommen wird, dermaßen an die bei dem Übergang aus einer Altersklasse in die andere üblichen Zeremonien, daß an einem Zusammenhang gar nicht gezweifelt werden kann¹. Endlich wirken diese Gebräuche, sowohl die bei dem Übergang in eine andere Altersklasse als die bei der Aufnahme in einen Geheimbund üblichen, auch in den verschiedensten Kulturreligionen nach. So ist zunächst die chinesische sogenannte Bekappingszeremonie, bei der dem jungen Mann der Männerhut und die Männertracht überreicht wird, und auf die ursprünglich eine Zeit der freien Liebe folgte, auch nach Ausweis eines anderen bei ihr üblichen und später noch zu erwähnenden Gebrauches sicher von Haus aus eine Pubertätsweihe, wie sie uns bei Primitiven begegnet². Ferner wird die im nördlichen Buddhismus übliche Sitte, den in den Orden aufzunehmenden Mönchen Holzstückchen auf den glattrasierten Schädel oder die Arme zu kleben und dann zu verbrennen, wodurch an den betreffenden Stellen tiefe Brandwunden entstehen³, sowie die andere Sitte, sich auch noch an anderen Körperteilen solche Wunden beizubringen oder sich schließlich vielleicht sogar bei lebendigem Leibe zu verbrennen, damit begründet, daß man so einem (in dem „Lotus des guten Gesetzes“ gefeierten) Buddha, der dasselbe getan habe, ähnlich werde⁴. Aber die Brandmarkung bei der Ordination dürfte noch einen anderen Grund haben. Die Aufnahme in den Stand des Priesters erinnert ja auch sonst an die in einen Geheimbund oder eine Altersklasse, und diese ist vielfach mit allerlei Quälereien verbunden, von denen unten die Rede sein wird. Auch von den Nachwirkungen anderer bei dieser Gelegenheit üblichen Bräuche, die wir bei

¹ Vgl. SCHURTZ, Altersklassen und Männerbünde, 1902; WEBSTER, *Primitive Secret Societies*, 1908; auch VAN GENNEP, *Les rites de passage*, 1909, 93 ff.; NILSSON, *Primitive Religion*, 1911, 97 ff.

² Vgl. QUISTORP, *Männergesellschaft und Altersklassen im alten China*, 1914, 8 ff.

³ Vgl. DE GROOT, *Le code du Mahāyāna en Chine*, 1893, 1914, 230.

⁴ Vgl. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Bouddhisme*, 1909, 326.

den Indern finden, wird besser erst später gesprochen, ja, wo uns solche Nachwirkungen im Christentum begegnen, da handelt es sich zunächst wohl um Einflüsse der griechischen Mysterien, die nun vor allem mit den primitiven Alterklassen und Geheimbünden zusammenhängen¹. Das ist namentlich von englischen, aber gelegentlich auch von anderen Gelehrten schon mehrfach behauptet und für einzelne Punkte nachgewiesen worden², läßt sich indes wohl noch durch andere Erwägungen einleuchtend machen. Freilich wird das durch viele immer noch bestritten. So sagt z. B. neuestens GRUPPE (249f.³): „Die ältere Bevölkerung, die nach Ausweis der Sprache mit indogermanischen Zuwanderungen zum Volk der Griechen zusammengewachsen ist und deren Kult im altgriechischen Mysterion fortlebt, war keinesweg ‚primitiv‘; schon deshalb können ihre religiösen Vorstellungen nicht mit denen von Negervölkern oder Indianern verglichen werden. Überhaupt sind Vergleichen nur da fruchtbar, wo nähere Beziehungen bestehen; solche werden durch die allgemeine anthropologische Verwandtschaft, die noch niemand erklärt oder bestimmt hat, nicht gegeben. Griechische Einrichtungen, Gebräuche und Überlieferungen lassen sich mit anderen griechischen, in beschränktem Maße auch italischen und orientalischen vergleichen; dagegen ist die antike Religionsgeschichte bisher fast stets fehlgegangen, wenn sie sich statt durch literarische oder archäologische Zeugnisse des Altertums oder außer ihnen durch Vergleichung der religiösen Vorstellungen fremder Völker hat leiten lassen.“ Aber das ist entschieden zu viel behauptet und wenn sich die anthropologische Verwandtschaft der vorgriechischen Bevölkerung mit den Primitiven, deren Name natürlich nicht wörtlich zu verstehen ist, nicht nachweisen läßt, so liegt das ganz einfach daran, daß wir von dieser Bevölkerung überhaupt nicht viel wissen.

¹ Was JACOB, Fortleben von antiken Mysterien und Altchristlichem im Islam, Islam 1911, 232 ff., beibringt, bezieht sich nicht auf die Mysterien im engeren Sinne des Wortes. Dagegen weist BABINGER, Der Islam in Kleinasien, Zeitschr. d. deutschen morgenländ. Ges. 1922, 135 Altersklassen im Islam nach.

² Vgl. LANG, *Custom and Myth*, 1893, 31 ff.; *Myth, Ritual and Religion*², 1901, I, 271 ff.; *Bull-roarer*, MACCULLOCH u. a., *Secret Societies*, XI, 1920, 287 ff.; *Encycl. of Religion and Ethics* (künftig abgekürzt ERE), ERE II, 1909, 890; GOBLET D'ALVIELLA, *De quelques problèmes relatifs aux mystères d'Éleusis*, *Revue d'histoire des religions*, 46, 1902, 176 ff.; HEPDING, *Attis*, 1903, 177 ff.; MIß HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 1903², 1908, 491 ff., *Kouretes and Zeus Kouros*, *Annual of the Brit. School at Athens*, 15, 1908—1909, 326, 3, *Initiation (Greek)*, ERE, VII, 1914, 322 ff.; SÖDERBLOM, *Mysterieceremonier och deras ursprung*, Ymer, 1906, 193 ff. = *Mysterier hos ett stenålders folk, Ur religionens historia*, 1915, 99 ff., TIELES *Kompendium der Religionsgeschichte*³, 1920, 372; DE JONG, *Das antike Mysterienwesen*, 1909, 25 f., 188 ff., 215 ff.; VAN GENNEP, 125 ff.; VISSCHER, *Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern*, I, 1911, 222; NILSSON, 103; HORNEFFER, *Der Priester*, 1912, I, 74; MURRAY, *Four Stages of Greek Religion*, 1912, 44 ff.; CARPENTER, *Comparative Religion*, o. J., 164; PETTAZZONI, *I misteri eleusini, Atene e Roma*, 1914, 377, *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, 1921, 11 f., 33, 63; WUNDT, *Völkerpsychologie*², VI, 1915, 235 ff.; BETH, *Einführung in die vergl. Religionsgeschichte*, 1920, 95 ff., MACCHIORO, *Zagreus* 1920 (mir nur aus der Besprechung GRUPPES, *Philol. Wochenschrift*, 1921, 245 ff., bekannt).

³ Vgl. auch Bericht über die Literatur zur antiken Mythologie und Religionsgeschichte, BURSANS Jahresber., 186, 1921, 193 f. Der Zusammenhang wird noch eher denkbar werden, wenn die griechischen Mysterien, wie PROSSON, *Der Ursprung der eleusinischen Mysterien*, AR 1922, 287 ff. behauptet, aus Kreta stammen sollten.

Wirken in den griechischen Mysterien jene primitiven Bräuche nach, so müssen sie eben erst recht vorher noch geherrscht haben; es kommt also alles darauf an, ob sich jener Nachweis führen läßt.

Für ihn ist es nun zunächst wichtig, daß eine solche Nachwirkung der genannten Bräuche auch sonst bei den Griechen wahrzunehmen ist, wenigstens in Sparta, diesem „wahren Museum alter, sonst von der Kultur beseitigter Sitten“ (SCHURTZ 98). So hat man schon oft die Geißlung der Epheben an dem Altar der Orthia mit jenen Quälereien der mannbar werdenden jungen Leute zusammengebracht, ja LANG (*Custom* 33, 1) führt auch für die Notiz bei Pausanias III, 16¹⁰, die Priesterin der Artemis habe während der Geißlung der jungen Leute ein altes Holzbild der Göttin in den Händen gehalten, das, wenn die Knaben geschont wurden, schwer, wenn sie gequält wurden, leicht wurde, eine primitive Parallele an: *In Samoa the image (shark's teeth) of the god Taema is consulted before battle. If it felt heavy, that was a bad omen; if light, the sign was good — the god was pleased.* Allerdings THOMSEN (Orthia, 1902 u. Arch. für Religionswissenschaft [künftig abgekürzt AR] 1906, 398 ff.), S. REINACH [*La flagellation rituelle, L'Anthropologie*, 1904, 47 f. = *Cultes, mythes et religions*, I, 1905, 173 ff.), NILSSON (Griechische Feste, 1906, 192 f., Die Grundlagen des spartanischen Lebens, Klio, 1912, 324), VAN GENNEP (249), PFUHL (Zur Geißlung der spartanischen Epheben, AR 1911, 643 ff.), SCHWENN (Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern, 1915, 98 ff.) denken bei der Geißlung der Epheben vielmehr an den sogenannten Schlag mit der Lebensrute, durch den auch hier Fruchtbarkeitskräfte hätten mitgeteilt werden sollen, zum Teil zugleich (wie ROBERTSON SMITH, Die Religion der Semiten, 1899, 247, 251) an eine durch die Bespritzung des Alters mit dem Blut der Gegeißelten hergestellte Verbindung mit der Gottheit. Ja, VÜRTHEIM (*Het ritueel aan het altaar der Orthia te Sparta, Verslagen en mededeelingen der kon. akademie van wetenschappen, Afd. Letterkunde*, IV, 12, 1914, 37) erklärt unter FEHRLES (BPhW. 1919, 159) Beifall, die Geißlung, weil sie Plutarch (Vita Arist. 17) ἐπιδρομῆς μυχμαῖα nennt, als „Catervenstrijd“ im Sinne USENER's (Heilige Handlung, AR 1904, 297 ff.), d. h. als Kampf zwischen zwei Abteilungen der männlichen Jugend, durch den der Sieg der einen Jahreszeit über die andere bewirkt werden sollte, und bringt sogar den Käseraub, der nach einer vielleicht verderbten Stelle bei Xenophon (de rep. Lac. 2, 9) den Jünglingen durch die Geißlung unmöglich gemacht werden sollte, mit dem Kuchenstehlen zusammen, das nach OSTHEIDE (Zum Martinsfeste, AR 1907, 156) beim Martinsfest in Kempen am Niederrhein üblich ist. Aber das beweist doch nicht, daß dergleichen auch sonst zu den Catervenstreiten gehörte, und daß die Geißlung überhaupt als ein solches aufzufassen ist, kann (da andere einleuchtende Gründe nicht beigebracht werden) aus der Stelle bei Plutarch nicht gefolgert werden. Die erstgenannten Gelehrten dagegen, die sie als Schlag mit der Lebensrute deuten, denken doch immer noch an einen Initiationsritus, wie er bei Primitiven vorkommt, ja neuerdings hat JEANMAIRE (*La cryptie lacédémonienne, Revue des Etudes grecques*, 1913, 121 ff.) nicht nur die alte Deutung der Ephebengeißlung erneuert, sondern auch durch die entsprechende Erklärung eines anderen spartanischen

Gebrauches, der sogenannten *κρυπτεία*, gestützt. Wenn nämlich besonders der Scholiast zu Plato's Gesetzen (633 B) erzählt, daß die jungen Leute in Sparta sich eine Zeitlang aus der Stadt entfernen und in der Einsamkeit aufhalten mußten, so erinnert das in der Tat an das Leben der mannbar werdenden jungen Leute bei vielen Primitiven; ja auch wenn die jungen Spartaner sich nach Plutarch (Vita Lycurg. 28) in dieser Zeit bei Nacht auf die Heloten stürzen und sie ermorden mußten, so läßt sich das mit der Art vergleichen, wie z. B. bei dem Dajakstamm der Bahau ein Knabe den Schädel erbeutet, dessen Besitz ihn zum Mann macht. JEANMAIRE meint sogar den Umstand, daß an einer anderen Stelle bei Plutarch (Vita Cleom. 28) unter *κρυπτεία* ein Truppenteil zu verstehen ist, damit erklären zu können, daß nach PASSARGE (Südafrika, 1908, 252) bei den Betschuanen, bei denen schon FRAZER (PAUSANIAS, *Description of Greece*, 1913, III, 341f.) auch eine besonders deutliche Parallele zu der spartanischen Ephebengeißlung gefunden zu haben meinte, ein aus mannbar gewordenen jungen Leuten gebildeter Verband *Mopato* (Geheimnis) heißt; aber das ist wohl nicht sicher. Indes, im übrigen dürfte JEANMAIRE doch auch in der sogenannten *κρυπτεία* eine Nachwirkung der primitiven Pubertätsweihen bei den Spartanern nachgewiesen haben¹; dann aber kann eine solche natürlich ebenso in den Mysterien angenommen werden.

Enthalten dieselben doch jedenfalls sonst manche primitiven Elemente, wenn auch zunächst eben nur solche, die wir — meines Wissens wenigstens — gerade in primitiven Altersklassen oder Geheimbünden nicht nachweisen können. So durfte man nach den uns erhaltenen Inschriften (DITTENBERGER, *Sylloge inscr. gr.* ², Nr. 653, 939) in die Tempel in Andania in Messenien und Lykosura in Arkadien, in denen den eleusinischen ähnliche Mysterien gefeiert wurden, kein Gold mitnehmen oder wenigstens nur, um es der Gottheit zu weihen; ähnliche Vorschriften bestanden, wie FRAZER (*The Golden Bough* ³, II, 1911, 226, 8) und WÄCHTER (Reinheitsvorschriften im griechischen Kult, 1911, 117f.) zeigen, auch sonst und sind wohl nicht so zu erklären, daß *the pious scruple with gold was concerned rather with the exit from, than with its entrance into, the sacred edifice*. Vielmehr handelt es sich dabei um eine primitive Anschauung: Gold war früher einmal zwar nicht, wie noch jetzt in Indien⁴, ein Totem, aber doch wie anderwärts Eisen⁵, etwas Neues, das man mindestens von der Gottheit und dem Kult fernhalten zu müssen glaubte. Deutlicher noch stammte es aus uralter Zeit, wenn die Frauen den Tempel in Andania nicht mit aufgebundenen Haaren, den in Lykosura auch nicht mit Ringen an den Fingern oder Sandalen an den Füßen betreten durften, ursprünglich, wie überall sonst, weil solche Fesseln eine hemmende Wirkung ausüben⁴.

¹ Dagegen trifft die Bemerkung von Miß HARRISON (*Annual of the Brit. School*, 15, 327, 4) über STRABO's Schilderung der kretischen Sitten, die im übrigen gewiß an das „Männerhaus“ erinnern, *it is probable that the ἀρπαγή and the custom ἀποκρυπτειν τὸν παῖδα* (Geogr., X, 4, 21, 483) *is a misunderstanding and in part a corruption of primitive initiation ceremonies*, nur zu, wenn man sie im Sinne von BETHE (Die dorische Knabenliebe, Rhein. Museum, 1907, 447) versteht. Vgl. auch ihre Notiz zu Diod., Bibl. V, 77, *Themis* 1912, 54ff.

² Vgl. FRAZER, *Totemism and Exogamy*, 1910, IV, 24.

³ Vgl. FRAZER, *G. B.* ³, II, 226 ff.

⁴ Vgl. ebenda, 293 ff.

Daß in den samothrakischen Mysterien umgekehrt Purpurbinden und Ringe gebraucht wurden¹, hat RADERMACHER (Beiträge zur Volkskunde aus dem Gebiete der Antike, Wiener Sitzungsberichte, phil.-hist. Kl. 187, 3, 1918, 135, 2) in erster Linie als Besitzergreifung des Mysten durch die Gottheit, in zweiter als Schutz gegen Übel erklärt, also als dasselbe, als das wieder FRAZER (II, 306 ff.) einen Knoten und Ring schon bei Primitiven sehr häufig nachgewiesen hat. Endlich wenn man nach Melanthios (*Fragmenta historicorum Graecorum*, IV, 444) in Eleusis und ebenso nach Apulejus (met. XI, 29) in Kenchreai das Gewand, in dem man in die Mysterien eingeweiht worden war, dort zurücklassen mußte, so hatte das ebenso, wie wenn II. reg. 10, 22, für die Verehrer des tyrischen Baal Gewänder herausgegeben werden und in heidnischer Zeit die Teilnehmer an der Wallfahrt nach Mekka von einem der Hums oder von einer religiösen Gemeinschaft der heiligen Stadt Kleider leihen mußten², den Grund, daß diese durch den Gebrauch bei dem Kult tabu, d. h. für den Alltag ungeeignet geworden waren, während sie im Kult natürlich auch weiterhin gebraucht werden konnten. Ich wiederhole: bei Pubertätsweihen oder Aufnahme feiern in Geheimbünden finden wir, soweit ich sehe, zu alledem keine Parallele; aber wenn die Mysterien einmal solche primitiven Elemente enthielten, so könnten sie natürlich auch andere, die speziell aus jener Quelle stammten, konserviert haben.

Gleichwohl möchte ich es mindestens an dieser Stelle noch nicht als Beweis für die in Rede stehende These bezeichnen, wenn die Mysterien manche Züge zeigen, die aus Feiern bei der Aufnahme in Altersklassen oder Geheimbünde stammen könnten, die sich aber auch sonst finden, wo an einen derartigen Ursprung nicht wohl zu denken ist. So bestimmte in den Isis- und Osiris-Mysterien die Gottheit selbst den Tag, an dem, den Priester, durch den, und die Kosten, unter denen die Einweihung stattfinden sollte³ und ebenso bestimmt bei den Eweern in Togo das *afa* (d. h. ein Orakel) wenigstens den Tag, an dem es selbst einem Kranken übergeben werden soll⁴ oder bei den Ruanda im bisherigen Deutsch-Ostafrika wird man manchmal nur in den Geheimbund der Imandwa eingeweiht, wenn man vorher davon geträumt hat⁵; aber mindestens Weihgeschenke wurden bei Griechen und Römern auch sonst von den Göttern selbst gefordert und tragen daher die Aufschrift *κατὰ πρόσταγμα*, (*ex imperio, ex monitu, ex visu* oder dgl. Ferner ging, wie der Aufnahme in die Isis-Mysterien⁶, so der in die eleusinischen und die des Mithra⁷ eine Reinigung voraus und ebenso der Aufnahme in die Mysterien der Maori auf

¹ Vgl. Schol. Apoll. Rhod., I, 917; auch MAASS, Weißen, Taufen, AR 21, 1922, 256, 2, der aber S. 258 den Gebrauch anders erklärt.

² Vgl. ROBERTSON SMITH, 116.

³ Vgl. Apul. met. XI, 21 f., 29 f.

⁴ Vgl. SPIETH, Die Religion der Eweer in Südtogo, 1911, 193.

⁵ Vgl. ARNOUX, *Le culte de la Société Secrète des Imandwa au Ruanda*, „Anthropos“, VII (1912), 532.

⁶ Vgl. Apul., met. XI, 23.

⁷ Vgl. FOUCART, *Les mystères d'Éleusis*, 1914, 288 ff., 314 ff.; CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, I, 1899, 319, auch Philo bei Joh. Damasc., sacra parall. 782 A und dazu BRANDT, *Initiation (Jewish)*, ERE, VII, 324.

Neuseeland¹; aber die gleiche Vorschrift galt oder gilt natürlich für andere Feiern. Ebenso ist es nichts Besonderes, wenn Lucius vor der Einweihung in die Isis- und Osiris-Mysterien fasten mußte², gewisse Speisen auch den in die eleusinischen und Kybele-Mysterien Einzuweihenden verboten waren³ und desgleichen die Indianer vor der Aufnahme in ihre Geheimbünde nichts essen⁴. Wenn Prudentius (Peristeph. X, 1076 ff.) sagt:

*quid, cum sacrandus accipit sphragitidas?
acus minutas ingerunt fornacibus:
his membra pergunt urere, ut igniverint,
quamcunque partem corporis fervens nota
stigmatit, hanc sic consecratam praedicant,*

so bezieht sich das gewiß auf Stigmata, wie man sie außer den Kybele- auch den Mithras-Mysten beibrachte⁵ und wie sie ebenso bei Pubertätsweihen und in Geheimbünden üblich waren — zugleich aber in öffentlichen griechischen und anderen Kulturen⁶. Weiterhin sagt zwar LUKIAN (de salt. 15): *τελετὴν οὐδὲ μίαν ἀρχαίαν ἔστιν εὐρεῖν ἄνευ ὀρχήσεως* und könnte man dasselbe von den Pubertätsweihen und Feiern bei der Aufnahme in Geheimbünde sagen⁷ und hätte damit doch weder bei den Griechen noch den Primitiven die religiöse Bedeutung des Tanzes allseitig umschrieben. Desgleichen beweist es natürlich keine Abhängigkeit der Mysterien von den Geheimbünden, wenn die Einweihungsfeiern beiderseits bei Nacht oder in unterirdischen Räumen stattfanden⁸. Auch die Verwendung einer Schlange in den orphischen, eleusinischen und Sabazios-Mysterien⁹ hatte nicht nur an primitiven Geheimkulturen ihre Analogie¹⁰, und ebensowenig die Verehrung von Fruchtbarkeitsgottheiten im allgemeinen. Endlich die ängstliche Ausdrucksweise namentlich der orphischen Goldtäfelchen und die in den Kabiren- und Mithras-Mysterien üblichen fremdsprachlichen Ausdrücke¹¹ könnten ja zwar an die Geheimsprache der in den Männer- oder einen Geheimbund Aufgenommenen bei manchen Primitiven erinnern¹². Aber zugleich spielte eine solche auch in anderen Kulturen eine Rolle: man denke an die *αἰα ἐφέσια* im öffentlichen Kult der Isis bei Apulejus (met. XI, 17)¹³. So kann aus einigen dieser Parallelen zu primitiven Gebräuchen, die wir in

¹ Vgl. WEBSTER, 170.

² Vgl. Apul., met. XI, 23, 30.

³ Vgl. FOUCART, 284 ff., HEPDING, 155 ff., 182 f., auch STRATHMANN, Geschichte der frühchristlichen Askese I, 1914, 223 ff., 232 ff.

⁴ Vgl. LANG, *Myth* ², I, 272, GOBLET D'ALVIELLA, *RHR*, 46, 1902, 178.

⁵ Vgl. CUMONT, I, 319 f.

⁶ Vgl. HEPDING, 163, 2, PERDRIZET, *La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore, suivie de recherches sur la marque dans l'antiquité*, *AR*, 1911, 107 f., HEITMÜLLER, *ΣΦΡΑΤΙΣ*, Neutestamentliche Studien für HEINRICI, 1914, 47 f.

⁷ Vgl. LANG, *Custom* 42, *Myth* ², I, 272.

⁸ Vgl. DE JONG, 26, 194.

⁹ Vgl. DIETERICH, Eine Mithras-Liturgie ², 1910, 123 f.; v. PRINGSHEIM, Archäologische Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Kults, 1905, 59.

¹⁰ Vgl. LANG, *Myth* ², I, 276 f., DE JONG, 26.

¹¹ Vgl. FARNELL, *Kabeiroi*, *ERE*, VII, 628 ff., CUMONT, I, 313 f., sowie LUKIAN, Men. 6.

¹² Vgl. WEBSTER, 42 f., VAN GENNEP, 241, FRAZER, VII, 1913, 2, 253, 255, I, 259, 261, 266.

¹³ Die sonst vorgeschlagenen Lesarten passen nicht in den Zusammenhang.

den griechischen Mysterien finden, vielleicht später eine nachträgliche Bestätigung für die Theorie entnommen werden, daß die letzteren aus Feiern bei der Pubertätserklärung und Aufnahme in die Geheimbünde entstanden sind; einen Beweis für diese These bilden sie für sich allein nicht.

Und doch legt nun schon der Charakter der Mysterien eben als Mysterien ihre Herleitung aus Gebräuchen, die, wie die Pubertätsweihen und die Feierlichkeiten bei der Aufnahme in einen Geheimbund, dem Auge Unberufener entzogen wurden, unbedingt nahe. Ja wahrscheinlich ist, wie zuerst wohl LANG (*Custom* 31 ff., *Myth* ², I, 273 f., *Bull-roarer*, *ERE*, II, 890) gesehen hat, auch das Schwirrholz, dessen summende Töne in Australien Frauen und Kinder von solchen Feiern fernhalten und das desgleichen in Ozeanien, Amerika und Afrika Verwendung findet¹ noch in den griechischen Mysterien gebraucht worden. ARCHYTAS (bei DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker* ³, I, 334) und CLEMENS ALEXANDRINUS (*Protr.* II, 18 f.) bezeugen nämlich, daß in den (Dionysos-)Mysterien ein *ρόμβος* als *σύμβολον* gedient habe, und zu letzterer Stelle bemerkt ein Scholion ²: *Ρόμβος, δίνος, κῶνος ξυλάριον, οἷ ἐξήπται τὸ σπαρτίον, καὶ ἐν ταῖς τελεταῖς ἐδονεῖτο*³, *ἵνα ροίζη· τὸ δὲ αὐτὸ καὶ ρόμβος ἐκαλεῖτο· οὕτω Διογεניανός. ὅτι δὲ ρόμβος καὶ ρόμβος λέγεται Ἀπολλώνιος φησιν ὁ Ῥόδιος*

ρόμβω καὶ τυπάνῳ Ῥεῖην Φρύγες ἰλάσκονται.

Daß auch eine Kugel und ein Spiegel, die CLEMENS außerdem in diesem Zusammenhang erwähnt, in Mysterien eine Rolle spielten, ergibt sich ferner aus der Äußerung des Lydus, *de mens.* IV, 51 (WÜNSCH 108, 1 ff.): *φαλλοὺς ἐν τοῖς ἱεροῖς αὐτοῦ (sc. Διονύσου) παρελάμβανον καὶ ἔσοπτρον οἶονεῖ τὸν διαυγῆ οὐρανόν, σφαῖραν δὲ οἶονεῖ τὴν γῆν*, und daß *πόκος* (Wolle), der bei CLEMENS ebenfalls erscheint, in verschiedener Weise in Mysterienkulten verwendet wurde, haben PLEY (*De lanae in antiquorum ritibus usu*, 1911, 11 f.) und vorher schon LOBECK (*Aglaophamus*, 1829, I, 702) gezeigt. Freilich, welche Bedeutung alle diese Dinge im Dionysoskult gehabt haben, können wir nicht sagen, — daß sie an die *παιδαριώδη ἀθύρματα* des Dionysos erinnern sollten (vgl. auch ARNOBIUS, *adv. g.* V, 19), ist natürlich ein ätiologischer Mythos⁴. Aber ob Miß HARRISON mit ihrer Bemerkung, (*Proleg.* ², 491), daß *they were of a magical sanctity, fertility charms and the like* recht hat, läßt sich nicht entscheiden. Ganz unwahrscheinlich ist es nicht, da wenigstens das Schwirrholz bei Primitiven in der Tat gelegentlich solche Aufgaben erfüllt⁵.

¹ Vgl. außerdem MARETT, *The Threshold of Religion*, o. J., 17 f., *Savage Supreme Beings and the Bull-roarer*, *Hibbert Journal* 8, 1909/1910, 394 ff., PETTAZZONI, *Mythologie australienne du rhombe* *RHR*, 65, 1912, 149 ff.

² Vgl. auch HESYCHIUS, *lex. s. v.* *ρόμβος*.

³ Angesichts dieser Beschreibung und der bei ARCHYTAS kann man wohl nicht an einen Kreisel oder ein Rad denken, wie HUG (*Ρόμβος*, *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft* ², 2. Reihe I, 1, 1914, 1069 f.) will.

⁴ Immerhin wird das verständlicher, wenn man mit Miß HARRISON, *Themis* 17, 4, bedenkt: *A child's „toys“ in antiquity were apt to be much more than mere playthings. They were charms inductive of good, prophylactic against evil, influences. Thus crepundia, from crepere „to rattle“, served to amuse the child but also to protect him.*

⁵ Daß auch der Gebrauch der *mystica vannus lacchi* was a mode of raising a sacred wind analogous to that employed by whirlers of the *turndun*, ist dagegen eine ganz un-

Miß HARRISON hat weiterhin (*Initiation [Greek], ERE*, VII, 322) schon das Wort *τελετή*, weil von *τελέω* abgeleitet und mit *τέλειος*, erwachsen, verwandt, als *the rite of coming to maturity* erklärt. Sie beruft sich dafür auf eine Stelle bei Apollodor (Bibliothek II, 2, 2), an der es von den Töchtern des Proitos heißt: αὔται, ὡς ἐτελειώθησαν, ἐμάνησαν ὡς μὲν Ἡσίοδος γησιν, ὅτι τὰς Διονύσου τελετὰς οὐ κατεδέχοντο, ὡς δὲ Ἀχουσίλαος λέγει, διότι τὸ τῆς Ἥρας ξύανον ἐξηυτέλισαν, und bemerkt dazu: *the time when they went mad is most instructive: when they had grown to maturity. The reason why they went mad is equally so: „they refused the maturity rites of Dionysos“. It is not safe to grow up without the orthodox rites of maturity; the crisis is momentous, and needs rites de passage. The maidens who are healed by initiation are immediately married.* Aber das erstere ist nicht gesagt, und auch an der von Miß HARRISON außerdem herangezogenen Stelle in Pollux' Onomasticon (III, 38), ist von einer Einweihung in Mysterien keine Rede. Wenn Miß HARRISON weiter behauptet, daß *to the Greeks the Danaids both were „uninitiated in marriage“ (ἀτελεῖς γάμου) and became the prototypes of those who were uninitiated in the mysteries*, so hat sie das letztere früher (*Proleg.* 2, 614 ff.) ganz anders erklärt. Erst in dem pseudoplatonischen Axiochos (573 E) ist nämlich von Danaiden in der Unterwelt die Rede; vorher wurden die uneingeweihten Wasserträger und -trägerinnen dort anders dargestellt, und daß man die letzteren später Danaiden nannte, rechtfertigte Miß HARRISON früher in erster Linie damit, daß dies Quellnymphen waren¹. So bleibt nur noch ein letzter Beweis für jenen Sinn der Mysterienweihe übrig, und das ist ein Relief im Nationalmuseum in Athen, auf dem eine sitzende Matrone als Ἐπίκτησις, eine vor ihr stehende Figur mit einem Korb voller Früchte in der Hand als Εὐθυμία und das Ganze als Τελετή bezeichnet ist. Aber folgt daraus wirklich, daß, wie Miß HARRISON sagt², *τελετή Rite of Maturity* bedeutet? Das Relief ist doch, wie namentlich SVORONOS (*Das Athener Nationalmuseum*, 1908, 337) zeigt, von anderen ganz anders erklärt worden, am befriedigendsten wohl von dem Genannten selbst, als Darstellung entweder der Heroisierung der Exiktesis oder, besser noch, einer Feier bei Gelegenheit einer besonders großen Fruchtbarkeit, als deren Förderin die Epiktesis galt. Auch PREISENDANZ (*Telete*, ROSCHER's Lexikon der Mythologie IV, 1909—1920, 329) bezieht *τελετή* unter der von WEINREICH begründeten Voraussetzung, daß das Wort erst später eingegraben worden ist, „entweder auf die Feier der Heroisierung der Epiktesis oder auf den Akt einer Fruchtbarkeitsfeier“. Für die These von Miß HARRISON ist das Relief also nicht zu gebrauchen.

Und wenn dieselbe Gelehrte endlich für *survivals of initiation rites in the customs of the Greek Ephebeia* auf den Artikel *Ephebi* in DAREMBERG und SAGLIO's *Dictionaire des antiquités grecques et romaines* II, 1, 1892, 621 ff., verweist, so kann ich dort nichts dergleichen finden. Vielmehr geht daraus und mehr noch aus DITTENBERGER's Dissertation *de ephebis Atticis*, 1863, 60 ff.,

glückliche Vermutung LANG's (*Custom* 36); vgl. über dieselbe vielmehr Miß HARRISON *Proleg.* 2, 526 ff.

¹ Noch eine andere Erklärung des Mythos gibt BETHE, *Danaids*, *ERE*, IV, 1911, 393.

² Vgl. auch *Ancient Art and Ritual*, o. J., 112 f.

hervor, daß auch aus der besonderen Rolle, die die Epheben bei der Feier der eleusinischen Mysterien spielten¹, keine solche Schlüsse zu ziehen sind; denn daneben beteiligten sie sich auch an anderen Festen und Kulturen.

Wohl aber darf man aus gewissen Äußerungen bei Apulejus schließen, daß die von ihm geschilderten Isisweihen eigentlich, wie die höchsten Grade der Geheimbünde bei den Adelaidestämmen in Südastralien, bei den Fidschi-insulanern und den Wanika², erst alten Leuten zugänglich sein sollten. Darauf deutet nämlich schon hin, wenn die Göttin zu Lucius-Apulejus sagt (met. XI, 6): *scies ultra statuta fato tuo spatia vitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere*; denn wenn man das etwa auf ein Leben nach dem Tode beziehen wollte, so würde eine solche Ankündigung desselben nach der später noch anzuführenden Beschreibung desselben im Vorhergehenden abfallen. Und ganz deutlich sagt später (c. 21) der Oberpriester: *ipsam traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari, quippe cum transactis vitae temporibus iam in ipso finitae lucis limine constitutos, quis tamen tuto possint magna religionis committi silentia, numen deae soleat eligere et sua providentia quodam modo renatos ad novae reponere rursus salutis curricula*. Auf Lucius-Apulejus paßt das ja nicht, und auch sonst ist jene Regel nicht befolgt worden; um so mehr muß sie von alters her als eigentlich geltend angesehen worden sein³.

Aber beweisender noch für einen Zusammenhang der Mysterien mit den primitiven Altersklassen und Geheimbünden sind gewisse Gebräuche in jenen, die nur aus diesen zu erklären sind. Und zwar beginne ich mit solchen, die sich nicht erst in Geheimbünden, sondern eben schon in Altersklassen finden.

Wenn es mir auch zweifelhaft ist, ob die Äußerung des Firmicus Maternus, de err. prof. rel. 18: *in quodam templo, ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti dicit: de tympano manducavi etc.* hierher gehört⁴ und wenn auch die schon oben angeführte Stelle bei Prudentius, Peristeph. X, 1076ff., vielmehr auf Tätowierung zu beziehen ist, so hat DIETERICH (161ff.) doch im übrigen richtig gezeigt, daß in verschiedenen Mysterien die Aufnahme als ein Sterben und Wiederlebigwerden aufgefaßt wurde⁵. Er hat auch schon auf die von FRAZER (G. B. ³, VII, 1, 225ff., vgl. auch Miß HARRISON, Themis, 16ff.), in großer Anzahl gesammelten Gebräuche bei Pubertätsweihen oder bei der Aufnahme in Geheimbünde hingewiesen, die ebenfalls ein Sterben und Wiederlebigwerden darstellen und ursprünglich bewirken sollen. Selbst die *simulata occisio*, die nach Lampridius, vita Comm. 9, in den Mithras-Mysterien vorkam⁶, findet sich schon bei Naturvölkern, sofern bei dem Coast

¹ Vgl. darüber auch FOUCART, 243ff.

² Vgl. WEBSTER, 83ff., 86, 88.

³ Wenn PETTAZZONI, *Atene e Roma*, 1914, 377, in den die Halao feiernden Frauen einen primitiven Weiberbund sieht, so erscheint mir das mindestens nicht als *un dato fondamentale e indiscutibile, analogo per importanza alla presenza del rombo o bull-roarer nei misteri cretesi*.

⁴ Vgl. meine Miszelle: Zu Firmicus Maternus, Rheinisches Museum 1920, 355ff.

⁵ Was GRUPPE gegen die Beweiskraft dieser Analogie, die auch er auffällig findet, einwendet, erledigt sich wohl durch das oben weiter Auszuführende.

⁶ Wenn GOBLET D'ALVIELLA, RHR, 46, 340, den bei Firmicus c. 22 geschilderten Brauch vergleicht, so handelt es sich dabei doch insofern um etwas anderes, als ein Gott stirbt und wieder lebendig wird.

Murring-Stamm in Neu-Südwaies bei der Pubertätsweihe der jungen Leute ein Mann begraben wird und wieder aufersteht und auf Viti Levu, der größten der Fidschiinseln, bei derselben Gelegenheit eine Anzahl Männer wie mit Blut beschmiert, wie mit aufgeschlitztem Leibe und heraustretendem Gedärm daliegt, auf einen durchdringenden Schrei des Priesters aber plötzlich aufspringt und sich im Flusse von dem Schweinsblut und den Schweinsdärmen reinigt, durch die jener Eindruck hervorgerufen worden war¹. Auch die von ZACHARIAS SCHOLASTIKUS (bei CUMONT, I, 361) bezeugte Sitte, den in die Mithras-Mysterien Einzuweihenden ein mit Menschenblut benetztes Schwert zu zeigen, könnte auf eine primitive Sitte zurückgehen, wie wir sie bei der Einweihung der Knaben in West-Ceram finden: da wird durch das Dach ein von Blut triefendes Schwert oder ein Speer geworfen zum Zeichen, daß die Knaben „gestorben“ sind². Vor allem aber gehen auf jene Gebräuche, die Tod und Auferstehung darstellen bzw. bewirken sollten, wohl die bekannten Quälereien der mannbar werdenden jungen Leute zurück, von denen schon oben die Rede war und die auch in den griechischen Mysterien nachwirken. Vielleicht gilt das schon von den eleusinischen, wenn nämlich die Röstung des Demophon, wie auch GRUPPE (Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 1906, 892, 4) meint, auf einen Ritus zurückweist und dieser nicht mit dem ebengenannten als Läuterung durch Feuer, sondern mit BETH als symbolische Tötung zu deuten ist — analog der Röstung der jungen Mädchen bei der Luiseñoindianern in Südkalifornien. Dann könnte man auf Dionysos-Mysterien schon die Notiz des PAUSANIAS (VIII, 23, 1) über eine im Tempel dieses Gottes und am Feste desselben in Alea in Arkadien übliche Geißlung von Frauen beziehen; denn darauf weist nach dem oben Bemerkten vielleicht bereits die von Pausanias vorgenommene Vergleichung mit der spartanischen Ephebegeißlung hin, der entsprechend also diese auch Geißlung der Frauen selbstverständlich nicht, wie Pausanias will, auf ein delphisches Orakel zurückzuführen, aber auch nicht mit FRAZER (*Pausanias' Description of Greece*, IV, 1898, 278) als Reinigung oder mit HITZIG-BLÜMNER (*Paus. Graeciae descr.*, III, 1, 1907, 188) als Rest eines Menschenopfers zu erklären wäre. Freilich beweisend sind erst die pompejanischen Wandmalereien, die DE PETRA in den *Notizie delgi scavi* (1910, 139ff.) und dann nochmals WINTER (Die Wandgemälde der Villa Item bei Pompeji, Kunst und Künstler, 1912, 548ff.) veröffentlicht hat. Hier sehen wir nämlich, wie neben Dionysos, Silenen und Satyrn, sowie einem knienden Mädchen, das die mystische Schwinge mit dem Phallus enthüllt, eine geflügelte weibliche Gestalt die Geißel schwingt um mit ihr den entblößten Rücken eines knienden Mädchens zu treffen. „Die beiden Frauen, unter deren Beistand der mysteriöse Akt der Einweihung sich vollzieht“, bemerkt WINTER (555), „sind blasse Gestalten mit schmalen Gesichtern, mit unruhigem Blick, wie angegriffen von den Überreizungen im Dienste des Gottes.“ Das tanzende und beckenschlagende Mädchen hat offenbar die Weihe schon empfangen, während die anderen Frauengestalten zur Rechten kaum *la beatitudine delle iniziate* (DE PETRA 144) veranschaulichen wollen, sondern ebenso wie diejenigen auf der linken Seite des Zyklus im

¹ Vgl. eb. 235ff., 245, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, I, 1913, 431f.

² Vgl. FRAZER, *G. B.* ³, VII, 2, 250.

Gegensatz dazu das häusliche Leben schildern sollen, dem sich ein mit allen Zeichen des Entsetzens davoneilendes Mädchen wieder zuwendet¹. Ist so für die Dionysosmysterien die Geißlung nachgewiesen und wirkten wie wir bereits sahen, ebenso in den Mithras-Mysterien im übrigen die Pubertätsweißen nach, so können trotz CUMONT (I, 322) wohl auch die Nachrichten über in ihnen übliche βάσανοι, die sich bei GREGOR VON NAZIANZ (or. IV, adv. Jul. I, 70) und später finden², so gut wie die über καίσεις μυστικαί, die wir bei denselben Gewährsmännern haben und oben schon als glaubwürdig erkannten, wenigstens im allgemeinen geschichtlich sein. Desgleichen erklärt sich aus jenem Glauben, daß die mannbar werdenden jungen Männer ihrem alten Leben absterben, wohl die Sitte, sie mit Kalk zu beschmieren: weiß ist ja die Farbe der Toten, und mit ihnen verkehren sie nicht nur — denn auch das wird angenommen, — sondern zu ihnen gehören sie vorübergehend³. Und auch das wirkt in den Mysterien nach, wenn anders die Szene in ARISTOPHANES' Wolken (V. 260ff.), in der Strepsiades, wie der Scholiast erklärt, von Sokrates mit weißem Staub bestreut wird, mit DIETERICH (Über eine Szene der aristophanischen Wolken, Rhein. Museum 1893, 275ff. = Kleine Schriften, 1911, 117ff.) und Miß HARRISON (*Proleg.* ², 513) auf einen Mysteriengebrauch zurückzuführen ist. Ja NONNOS sagt ausdrücklich (Dionys. 27, 204, 228; 29, 274; 30, 122; 34, 144; 48, 732), daß sich die Bacchanten mit Gips weiß färbten, während der ätiologische Mythos, daß die Titanen, als sie Dionysos verstümmelten, sich mit Gips (τίτανος) beschmiert hätten⁴, andere Gründe haben kann. Auch wenn DEMOSTHENES (de cor. 259) seinem Gegner Aischines vorwirft, er habe die Sabazios-Mysten mit Ton und Kleie eingerieben (vgl. LUKIAN, Men. 7), so sollten sie damit wohl gereinigt werden⁵; aber daß

¹ Vgl. auch MACCHIORO bei GRUPPE, *PhW*, 1921, 245.

² Vgl. CUMONT, II, 1896, 27ff.

³ Unwahrscheinlich FRAZER, *G. B.* ³ VII, 2, 259, 2: *perhaps the smearing with clay may be intended to indicate that the novices have undergone the new birth; for the negro child, though born reddish-brown, soon turns slaty-grey*; denn das ist nicht dasselbe wie weiß, und die Sitte findet sich auch anderwärts. Wenn HUTCHINSON, *Class. Review* 1913, 134, fragt: *do savages disguise themselves only for initiation rites?* so ist das ebenso zutreffend, wie, daß die Griechen sich auch bei anderen Gelegenheiten, als den oben im folgenden geschilderten, mit weißem Ton bestreichen; aber hier handelt es sich eben um dessen Verwendung in Mysteriengebräuchen, die auch sonst auf Riten bei der Pubertätsweihe zurückgehen.

⁴ Wenn Miß HARRISON, *Annual of the Brit. School of Athens* 15, 323 = *Themis*, 17 sagt: „*The word Titanes (white-clay-men) comes of course from τίτανος, white earth or clay, gypsum. The Titanes, the white-clay-men, were later, regardless of quantity, mythologized into Titanes, Titans, giants* (vgl. auch MACCHIORO nach GRUPPE, *PhW*, 1921, 247), so hatte sie früher (*Proleg.* ², 193) doch wohl ebenso wie DIETERICH und WENIGER, *Feralis exercitus*, *AR* 1906, 252f., erst nachträglich eine Verbindung zwischen Τίτῆνες und τίτανος hergestellt werden lassen. Die weitere Erklärung des Mythos von Zagreus durch Miß HARRISON bezeichnen auch NILSSON, *Klio*, 1912, 324, 1, HUTCHINSON und FARNELL, *Magic and Religion in Early Hellenic Society*, *AR* 1914, 31f. als nicht überzeugend. Er, bzw. der Kult des Dionysos braucht auch nicht zur Erklärung von Herod. VIII, 27 herangezogen zu werden; das weiße Heer der Phoker ist nur der *feralis exercitus* der Harii.

⁵ Miß HARRISON, *Proleg.* ², 614, glaubt, daß die Gottlosen nach Plato, Rep. 363 E, auch deshalb im Hades im Sumpf begraben werden und Wasser in einem Sieb tragen sollen, weil sie sich auf Erden durch Lehm und Wasser nicht gereinigt haben; aber das ist zu wenig sicher.

dazu eben Ton und Kleie genommen wurden, könnte ursprünglich noch jenen anderen Grund gehabt haben. Und jedenfalls hängt die Bezeichnung der in die Mysterien Aufgenommenen — und ebenso der dem Brahmanen zur Erziehung übergebenen jungen Inder¹ — als Neugebörner, wie wieder schon DIETERICH (Mithras-Liturgie², 135ff., 158, 171) gezeigt hat, mit der gleichen Anschauung über die mannbar Gewordenen oder in einem Geheimkult Zugelassenen bei den Primitiven zusammen. Ja hier müssen sich die Betreffenden oft wie kleine Kinder (oder wieder lebendig gewordene Tote) benehmen³ und so erklärt es sich vielleicht auch, daß die Beschnittenen bei den Xosa-Kaffern sich von Milch nähren⁴ — ebenso wie nach SALLUST, *Περὶ θεῶν καὶ κόσμου* 4, die Milch die Nahrung der Mysten war *ὥσπερ ἀναγεννωμένων*⁵. Endlich bekommen die mannbar gewordenen jungen Leute oder die in einen Geheimbund Aufgenommenen manchmal einen neuen Namen⁶ ebenso wie das in China bei der Bekappingszeremonie geschieht⁷ und bei der Einweihung in die eleusinischen Mysterien üblich war⁸, ja daß an diesem Punkt ein den letzteren primitive Gebräuche nachwirken konnten⁹, läßt sich auch dadurch noch beweisen, daß sich gerade diese Sitte nicht nur bei der eben schon aus solchen Gebräuchen erklärten Aufnahme des Brahmanenschülers in Indien erhalten hat, sondern in noch ursprünglicherer Form in Kreisen geherrscht haben muß, aus denen die Bildersprache der Offenbarung Johannis stammt. Wenn es nämlich hier 2, 17 heißt: *τῷ νικῶντι . . . δώσω αὐτῷ ψῆφον λευκὴν, καὶ ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα καινὸν γεγραμμένον, ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ ὁ λαμβάνων*, so muß irgendwo dem Mysten ein weißer Stein mit seinem neuen Namen überreicht worden sein (obwohl die indischen Kabirpanthis bei der Aufnahme in ihre Gemeinde auf einem Betelblatt den Geheimnamen Gottes überreichen)¹⁰. Daß der neue Name des Mysten oder im Christentum des Seligen aber auf einem weißen Stein stehen soll, erinnert an die in Neu-Südwaales übliche Sitte, dem jungen Mann bei der Pubertätsweihe mit dem neuen Namen auch einen weißen Stein oder Quarzkristall zu überreichen¹¹. So wird auch das weiße Holztäfelchen, auf dem der neue Name des Mysten in Eleusis stand¹¹, mindestens seiner Farbe nach aus primitiven Verhältnissen stammen.

¹ Vgl. OLDENBERG, *Religion des Veda*, 2 1917, 466f.

² Vgl. FRAZER, *G. B.* 3, VII, 2, 251, 254, 256, 258f., 266.

³ Vgl. KROPF bei MEINHOF, *Religionen der schriftlosen Völker Afrikas*, 1913, 32.

⁴ Vgl. überhaupt WYSS, *Die Milch im Kultus der Griechen und Römer*, 1914, 52ff., und dazu noch LUKIAN, *Men.* 6. — Erwinnerte ein von den beiden ROUTLEDGE berichteter Gebrauch (vgl. auch FRAZER, *G. B.* VII, 2, 262f.) wirklich, wie Miß HARRISON (*Themis*, 21) meint, an Dionysos Eriphos, so könnte man noch eher auch die orphische Formel *ἔριφος ἐς γάλα' ἔπειτον* oder *ἐς γάλα ἔπειτες* auf primitive Anschauungen zurückführen; aber dazu ist die Ähnlichkeit doch nicht groß genug.

⁵ Vgl. FRATZER, *G. B.* 3, II, 383; VII, 2, 227, 255, 1, 260, MAC CULLOCH, *Baptism (Ethnic)*, *ERE* II, 369, VAN GENNEP, 89, 1, JUNOD, *Sidschi*, 1911, 86.

⁶ Vgl. QUISTORP 12.

⁷ Vgl. FOUCAUT, 277.

⁸ Das gilt jedenfalls auch von der Tabuierung der Namen der eleusinischen Priester, welche Namen auch gemeint sein mögen; vgl. darüber FRAZER, *G. B.* 3, II, 382f., sowie FOUCAUT 174.

⁹ Vgl. BURN, *Kabīr, Kabīrpanthīs*, *ERE*, VII, 633.

¹⁰ Vgl. HENDERSON, *Survivals in Belief among the Celts*, 1911, 203.

¹¹ Vgl. FOUCAUT, 277.

Bei der Weihe der jungen Leute werden ihnen ferner geheimnisvolle Gegenstände gezeigt, darunter die schon früher erwähnten Schwirrhölzer¹. Daß das auch in den Mysterien üblich war, wissen wir namentlich aus Apulejus, einmal wieder aus einer Stelle in den Metamorphosen (XI, 21), in der von den *accipienda sacra* die Rede ist, und dann namentlich aus mehreren Äußerungen in der Apologie, die neuestens DIBELIUS (Die Isisweihe bei Apulejus und verwandte Initiationsriten, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., 1917, 4, 16ff.) behandelt hat. Umgekehrt die Symbole der Mysterien haben wieder an den zu Paßworten dienenden Formeln in der „Schule der Beschneidung“, wie sie wenigstens JUNOD schildert, ihr Analogon, während die Geschenke, die Lucius-Apulejus vor seiner Einweihung erhält (met. XI, 23), eben deshalb kaum mit denen, die bei den Primitiven die für mannbar erklärten oder eingeweihten bekommen², verglichen werden dürfen. Eher kann man die *suave's epulae et faceta convivium*, mit denen Lucius-Apulejus seinen „Geburtstag“ feiert (met. XI, 24), auf die Mahlzeit, die z. B. in Viti Levu auf jene oben geschilderte Darstellung der Wiederauferstehung der Einzuweihenden folgt, zurückführen³, ja FRAZER (*G. B.* ³, VII, 2, 245, *Belief*, I, 431) bezeichnet diese Mahlzeit der Fidschiinsulaner sogar als *sacramental meal* oder *sacrament of food and water*, so daß man in derartigen Feiern das Vorbild für die wieder von DIETERICH (102ff.) zusammengestellten, wirklich sakramentalen Mahlzeiten der Mysterien sehen könnte; aber die entsprechende Deutung der Mahlzeiten in Viti Levu ist dazu nicht sicher genug. Eher mag man auf den Unterricht, der den für mannbar erklärten jungen Leuten oder den Mitgliedern eines Geheimbundes zuteil wird⁴, die sittliche Erziehung zurückzuführen, wie sie namentlich in den Mithras-Mysterien üblich war⁵.

Wenn es in diesen nicht nur, wie in den eleusinischen und Kabiren-Mysterien, zwei, sondern sieben Grade gab⁶, so erinnert das zunächst insofern an primitive Altersklassen und Geheimbünde, als auch sie manchmal in verschiedene, und zwar — so die Areoi auf Tahiti — gerade in sieben Abteilungen zerfallen⁷. Ja auch die Namen der sieben mithriazistischen Grade: *corax*, *cryphius*, *miles*, *leo*, *Perses*, *heliodromus*, *pater*⁸ finden sich zum Teil schon bei Primitiven. Besonders häufig heißt bei den Indianern Nordamerikas eine Abteilung einer Altersklasse oder eines Geheimbundes Soldaten; andere werden nach Tieren, und zwar

¹ Vgl. WEBSTER, 61 ff.

² Vgl. SCHURTZ, 399, WEBSTER, 63, JUNOD, 86.

³ Vgl. auch ARNOUX, „Anthropos“ VII (1912), 558.

⁴ Vgl. SCHURTZ, 108.

⁵ Vgl. S. REINACH, *La morale du mithraïsme*, *Cultes* II, 1906, 220ff., im allgemeinen GOBLET D'ALVIELLA, *ERE*, VII, 319.

⁶ Wenn PHYTHIAN-ADAMS, *The Problem of the Mithraic Grades*, *Journal of Roman Studies*, 1912, 53ff., nur sechs annimmt, so berechtigt dazu weder der Umstand, daß der *miles* auf Inschriften nicht vorkommt (wohl aber, und zwar wahrscheinlich in diesem Sinne, bei Tertullian), noch das Relief von Konjica, bei dem die Deutung von Mithra und Helios auf den Vater und Sonnenläufer nicht feststeht. Eher könnte *gryphius* bei Hieronymus aus *nymphus*, wie manche Handschriften lesen, entstanden sein; aber das wahrscheinlichste bleibt wohl doch *cryphius* — auch wenn darunter in den Inschriften nicht die betreffenden Mysteren verstanden werden können.

⁷ Vgl. SCHURTZ, 161, 336, 389f., VISSCHER, II, 410f.

⁸ Vgl. CUMONT, I, 314ff.

u. a. gerade nach Raben bezeichnet¹. Bei den Eweern wird der Mystagog Vater genannt² — und dieselbe Bedeutung hatte dieser Name außer in den Mithras- auch in anderen Mysterien³. Der Name *cryphius* ist vielleicht durch das oben über die spartanische *χρυπτεία* Bemerkte bereits erklärt worden; auch die Würde des Persers erinnert gewiß insofern an primitive Anschauungen, als die heiligen Zeremonien ursprünglich nur Persern zugänglich waren und wohl an ihnen allen vollzogen wurden, ebenso wie durch die Pubertätsweißen jeder Angehörige eines Stammes förmlich in ihn aufgenommen wird. Daß die Tiernamen für andere Klassen (vielleicht nicht nur für die beiden oben genannten der Raben und Löwen, sondern auch für andere, die manchmal unterschieden zu werden scheinen) an primitive Anschauungen und Gebräuche erinnern, hat ja schon CUMONT gezeigt; wenn sich die Mysten bei bestimmten Gelegenheiten entsprechend verummten und im Mysterienkult von Pheneos nach PAUSANIAS (VIII, 15, 3) wenigstens der Priester der Demeter eine Maske trug, so erinnert das auch direkt an die primitiven Pubertätsweißen und Geheimbundfeiern, bei denen ebenfalls und in großem Umfange Masken verwendet werden⁴. Wenn GRUPPE (194) sagt: „Solche Verkleidungen waren im alten Morgenland und sehr wahrscheinlich ebenso in der ägäischen Kultur auch innerhalb von Kulte üblich, die sich durch nichts als Geheimdienste verraten; dergleichen finden sie sich bei den Naturvölkern kaum öfter in den ‚Männerbünden‘ als sonst“, so ist das wohl richtig, widerlegt aber nicht die Beweiskraft, die auch diese Analogie in Verbindung mit den anderen haben dürfte. Selbst wenn sich die Mithrasmysten wie die Tiere, nach denen sie hießen, betrugten, so könnte man damit das Verfahren mancher Stämme am oberen Sambesi vergleichen, die die Tiere nachahmen, in die sie sich nach ihrem Tode verwandeln möchten⁵; aber dabei handelt es sich wohl nicht um Gebräuche bei der Aufnahme in Altersklassen oder Geheimbünde, wie wir sie sonst hier im Auge haben⁶.

Im übrigen finden wir alle Eigentümlichkeiten der Mysterien, von denen bisher die Rede war, schon in Altersklassen; andere sind wohl erst in Geheimbünden aufgekomen, brauchen aber nur noch kurz besprochen zu werden.

GOBLET D'ALVIELLA sagt in dieser Beziehung (ERE, VII, 318): *Where we can penetrate the veil of secrecy overhanging the initiation ceremonies of the ancients, we find in nearly all cases the representation of the passion of a divine or semi-divine being, who is attacked or carried off by infernal powers, descends to the realm of the dead, is liberated by the intervention of some higher divinity, and brought back to the region of light in the presence or company of those assisting in the ceremony. It is curious to find the same*

¹ Vgl. SCHURTZ, 153 ff., 161, 404 f.

² Vgl. SPIETH, 193.

³ Vgl. DIETERICH, 146 ff.

⁴ Vgl. namentlich FROBENIUS, Die Masken und Geheimbünde Afrikas, Abhandlung der Kaiserl. Leopoldinisch-Carolinischen deutschen Akademie der Naturforscher, 74, 1, 1899.

⁵ Vgl. FRAZER, B. G. V, 1912, 2, 141.

⁶ Jedenfalls ist die Zurückführung der-Grade auf das Schicksal Mithras, die WIELAND, Wiedergeburt in der Mithras-Mythologie und in der christlichen Taufe, Festgabe, A. KNÖPFLER gewidmet, Veröffentlichungen des Kirchenhistorischen Seminars München, III, 1, 1907, 333 ff., versucht, nicht recht einleuchtend.

idea not only in Japan, Polynesia etc., but also among peoples who could never have had any connexion whatever with the mythology of the ancient world. Father de Smet discovered in 1840 among the Pottawatomies of North America a legend about the introduction of agriculture and organisation of mysteries which bears an astonishing resemblance to the drama played at Eleusis. Still more recently, J. W. Fewkes, describing the secret rites performed among the Hopi of Arizona by the Brotherhood of the Antelope and the Snake, reports that there the initiated are treated to a representation of the adventures of a personage called Ti-Yo, his journey to the spirit world, the ordeals he passed through there, and his return to the land of the living, bringing with him the knowledge of the rites for making rain. Wie ich FOUCART (117 ff.) entnehme, hatte GOBLET D'ALVIELLA einen ähnlichen Mythos schon früher (*Eleusinia*, 1903, 57) „chez les Maguis du Canada“ nachgewiesen, während der an erster Stelle angeführte wohl mit der von LANG sogenannten *Pawnee version of the Eleusinia* identisch ist¹. Aber FOUCART hat gewiß recht, daß die Ähnlichkeit mit diesen, bzw. den Mysterien nur sehr gering ist².

Eher könnte die Anschauung, die wir bei den Areoi finden, daß die Angehörigen der höchsten Klasse göttliche Wesen sind, denen kein irdisches Gesetz mehr Schranken auferlegt³, auch in Mysterien nachgewirkt haben. An sie erinnert es nämlich, wenn Lucius-Apulejus von sich erzählt (met. XI, 24): *Ad instar Solis exornato me et in vicem simulacri constituto; repente velis reductis, in aspectum populus errabat.* Wird das Bild der Gottheit doch gerade hier wie diese selbst verehrt und hat der Myste nach seiner Einweihung auf einem *ante deae simulacrum constitutum tribunal ligneum* sich aufstellen müssen. Und deutlicher noch heißt es auf den orphischen Goldtafeln: θεός ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου; Καικίλλα Ξεκουνδεῖνα, νόμφ ἴθι δῖα γεγῶσα und in der Schilderung des Tauroboliums bei Prudentius (Peristeph. X, 1046 ff.):

*hunc inquinatum talibus contagiis,
tabo recentis sordidum piaculi
omnes salutant atque adorant eminus.*

Daß man durch die Weißen Anspruch auf ein seliges Leben nach dem Tode erhält, wird bei Apulejus später nicht mehr angedeutet; nur vor seiner Verwandlung kündigt Isis Lucius an (c. 6): *Cum spatium saeculi tui permensus ad inferos demearis, ibi quoque in ipso subterraneo semitotundo me, quam vides, Acherontis tenebris interlucentem Stygiisque penetralibus regnantem, campos Elysios incolens ipse, tibi propitiam frequens adorabis.* Und welche Bedeutung diese Hoffnung in den anderen Mysterien hatte, ist ja bekannt. Auch sie findet sich aber schon in primitiven Geheimbünden: „wie die Klubmitglieder auf der Insel Aurora waren auch die Areoi überzeugt, daß ihrer im Jenseits ein besonders glückliches Los wartete, und aus diesem Grunde galt die Aufnahme in die Gesellschaft als ein erstrebenswertes Ziel“ (SCHURTZ, 340). Als der Glaube daran dagegen bei den Melanesiern ins Wanken geriet, ging

¹ Vgl. auch ALEXANDER, *Secret Societies (American)*, ERE XI, 305.

² Auch gegen VAN GENNEP, 130.

³ Vgl. SCHURTZ, 340.

auch das ganze Klubwesen unter — „ein sehr lehrreicher und anziehender Vorgang“, bemerkt SCHURTZ (338).

Umgekehrt ist es bei einer solchen Schätzung der Geheimbünde verständlich, daß auf den Neuen Hebriden jeder, der etwas auf sich hält, mehreren zugleich angehört¹. So könnte man auch darin eine Nachwirkung primitiver Gebräuche sehen, wenn sich nicht nur Lucius-Apulejus außer in die Mysterien der Isis in Kenchreai auch in die des Osiris und noch einmal der Isis in Rom einweihen ließ (met. XI, 27f., 29f.), sondern wenn andere sich an noch mehr, von einander verschiedenen Geheimkulten beteiligten. Wir wissen z. B., um nicht noch einmal von Commodus zu sprechen, daß Vettius Agorius Praetextatus, der Freund des Symmachus und Collocutor in den Saturnalien des Macrobius, *sacratus Libero et Eleusiniis, hierophanta, neocorus, tauroboliatus, pater patrum* und daß seine Gattin Paulina *sacrata aput Eleusinam deo Baccho Cereri et Corae, sacrata aput Laernam deo Libero et Cereri et Corae, sacrata aput Aegynam deabus, tauroboliata, Isiaca, hierophantria deae Hecatae* war (CIL VI, 1779f.), und ein siebenjähriger Knabe sagt von sich:

Καίμαι Αιρηήλιος Ἀντώνιος ὁ καὶ ἱερεὺς τῶν τε θεῶν πάντων, πρῶτον Βοναδίης, | εἶτα Μητρὸς θεῶν καὶ Διονύσου καὶ Ἡγεμόνος. | τοῦτοις ἐκτελέσας μυστήρια πάντο:ε σεμνῶς | νῦν ἔλιπον σεμνὸν γλυκερὸν φάος ἡελίοιο (vgl. IGS XIV, 1449).

Und doch wird man diese und andere ähnliche Fälle² nicht auf jenes primitive Vorbild zurückführen; denn die gleichen Anschauungen konnten auch unabhängig voneinander zu demselben praktischen Verhalten führen.

Noch weniger darf man die Einweihung des kleinen Aurelius Antonius und anderer Kinder, von der wir hören³, mit der in den Qatu-Geheimbünden auf den nördlichen Inseln der Neuen Hebriden üblichen Sitte zusammenbringen, daß an Stelle von Kindern, die die vorgeschriebenen Proben nicht bestehen würden, ein Erwachsener diese durchmacht⁴. Auch daß nach den Orphikern verstorbene Verwandte durch ihre Nachkommen von Sünden und den Strafen, die diesen im Jenseits folgen, gereinigt und erlöst werden konnten⁵, erklärt sich ohne ein solches Vorbild. Wenn Weißen ohne weiteres eine derartige Wirkung haben, so mußten sie ganz von selbst auch an Kindern oder für Kinder und ebenso für schon Verstorbene vollzogen werden.

Mit dem übrigen hier Ausgeführten ist natürlich die außerordentliche Bedeutung, die die griechischen Mysterien gehabt haben, noch nicht erklärt, ja sie ist durch den Nachweis ihrer Entstehung aus Pubertätsweißen und Zereemonien bei der Aufnahme in Geheimbünde vielleicht erst recht rätselhaft geworden. Aber wir beobachten ja auch sonst, daß religiöse Anschauungen und Gebräuche, selbst solche aus primitiver Zeit, noch späteren, eigentlich längst über sie hinausgewachsenen Geschlechtern Befriedigung, Halt und Trost gewähren, wenn es nur gelungen ist, die alten Formen mit neuem Inhalt zu erfüllen.

¹ Vgl. ebenda, 381.

² Vgl. ANRICH, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, 1894, 55; CUMONT, I, 331f.; HEPDING, 204f.

³ Vgl. ANRICH, 55.

⁴ Vgl. SCHURTZ, 385.

⁵ Vgl. ABEL, Orphica, fr. 208, PLATO, rep. 364 BCE, 365 A.

Logische Studien zur Methode der Ethnologie¹.

Von Dr. HERMANN ULRICH, Leipzig.

Inhaltsverzeichnis.

- I. Einleitung.
- II. Darstellung und Kritik der Betrachtungsweisen ethnologischer Tatsachen.
 1. Abschnitt: Ziel der Betrachtung: Gesetzmäßigkeiten.
 - a) Die Evolutionstheorien.
 - Darstellung.
 - Kritik.
 - b) BASTIAN's Theorie vom Elementar- und Völkergedanken.
 - Darstellung.
 - Kritik.
 - Allgemeines.
 - BASTIAN's Theorie im Verhältnis zur historischen Auffassung.
 - Das Verhältnis zwischen Elementargedanke und Sozialpsychie.
 - Die geographische Provinz.
 - c) Die Konvergenztheorie.
 - Darstellung.
 - Kritik.
 - Allgemeine Erwägungen zum Begriff der Konvergenz.
 - Spezielle kritische Betrachtungen.
 - d) Die Entwicklungspsychologie KRUEGER's.
 - Darstellung.
 - Kritik.
 2. Abschnitt: Ziel der Betrachtung: Feststellung des Einzelfakturns und Einordnung desselben in eine chronologische Reihe.
 - Darstellung.
 - Kritik.

* * *

Bei den Literaturangaben wurden folgende Abkürzungen verwendet:

- AfA. = Archiv für Anthropologie.
 AS. = Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik.
 CBfAEU. = Correspondenzblatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte.
 HZ. = Historische Zeitschrift.
 HV. = Historische Vierteljahrsschrift.
 JAF. = Journal of American Folk-Lore.
 JAI. = Journal of the (Royal) Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
 MAGW. = Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien.
 PM. = Petermann's Mitteilungen.
 VPh. = Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie.
 ZfE. = Zeitschrift für Ethnologie.

¹ Die vorliegende Arbeit stellt die Umarbeitung einer der philosophischen Fakultät der Universität zu Köln a. Rh. vorgelegten und von ihr angenommenen Doktordissertation dar.

I. Einleitung.

Die verschiedenen Arten, ethnologische Tatsachen zu interpretieren¹, die sich bis jetzt unversöhnlich gegenüberstehen, gruppieren sich zu verschiedenen Typen, die sich durch das Ziel der Betrachtung unterscheiden lassen:

1. der historische Typ. Ziel: chronologische Reihung der Tatsachen; Feststellung des Einzelfakturns.
2. der gesetzeswissenschaftliche Typ. Ziel: Gesetzmäßigkeiten zu finden. Das Einzelfaktum als solches wird nicht gewertet.
3. der philosophische Typ. Ziel: philosophische Interpretation des Gesamtmaterials. Frage nach Sinn, Wert usw.

Ob wir die Tatsachen historisch, gesetzeswissenschaftlich oder philosophisch betrachten wollen, ist eine freie Entscheidung und kein Methodenproblem. Wir gewinnen ja dieses z. B. „gesetzeswissenschaftlich betrachten“ nicht an den Tatsachen; in unserem Fall: Wir können nicht an den Tatsachen nachweisen, daß Ethnologie eine Gesetzeswissenschaft ist. (Was wir können, ist nur: Gesetzeswissenschaftlich die Tatsachen betrachten.) Erst innerhalb dieser Entscheidungen erstehen die Spezialfragen der Methoden und Kategorien. Bei dieser Auseinanderhaltung der drei möglichen Betrachtungsweisen und ihrer Ziele sind nun auch alle jene Gebietsstreitigkeiten, wie wir sie unter den jetzt in der Ethnologie zur Diskussion stehenden Theorien vorfinden, unangebracht. Jede dieser Betrachtungsweisen will im Idealfall, obwohl sie im empirischen Erkennen leider oft ungeklärt durcheinander gehen, nur etwas ihr Eigentümliches, nie will sie dasselbe, wie eine der beiden anderen. Daraus folgt, daß keine die Unmöglichkeit der anderen von sich aus nachweisen kann. Innerhalb der einzelnen Betrachtungsweisen gilt nun für die dort brauchbaren Methoden Ähnliches. Allgemein läßt sich sagen: jede Verabsolutierung einer Methode ist unstatthaft. Eine Methode, die durchaus gültig sein kann für eine Anzahl von Phänomenen, ist es deshalb nicht für alle; denn eine Verabsolutierung einer Methode führt schon deshalb a priori zum Irrtum, weil die Realität stets reicher an Möglichkeiten ist, als wir jeweils wissen. Nehmen wir z. B. den methodischen Versuch, gleiche Erscheinungen durch die Hypothesen der „Wanderung“ oder „unabhängigen Entstehung“ zu erklären, so dürfte selbst nach dem Nachweis, daß viele solcher Gleichheiten durch Wanderungen zu erklären sind, die Behauptung, daß alle Identitäten darauf zurückzuführen sind, als problematisch erscheinen. Gleiches gilt von dem Versuch der Erklärung durch selbständige Entstehung. Wenn wir uns trotz dieser erkenntnistheoretischen Bedenken im folgenden aus praktischen Gründen dafür entscheiden, daß die

¹ Vergleiche zum Begriff der Ethnologie und Völkerkunde: BASTIAN A.: „Die Vorgeschichte der Ethnologie“, Berlin 1881. SCHMIDT W.: „Die moderne Ethnologie“, „Anthropos“, 1906. GOLLIER: „L'ethnographie et l'expansion civilisatrice“ (Congrès Intern. d'Expansion Econ. Mondiale. Sect. V. Mons. 1905, ebenda auch LEHMANN-NITZSCHE R.: „Forschungsmethode einer wissenschaftlichen Ethnologie“). GÜNTHER S.: „Ziele, Richtpunkte und Methoden der modernen Völkerkunde“, Stuttgart 1904. WINTERNITZ M.: „Völkerkunde, Volkskunde und Philologie“, Globus, 78, 1900.

ethnologischen Tatsachen vorerst historisch betrachtet werden, vorerst der Versuch gemacht wird, Wanderungen nachzuweisen¹, so tun wir das deshalb, weil:

1. unserer Meinung nach — praktisch genommen — eine historische Durcharbeitung des Materials stattgefunden haben muß, um zu einer gesetzeswissenschaftlichen oder philosophischen Betrachtung fortschreiten zu können; zum mindesten ist ein Wechselverhältnis erforderlich (nur so gewinnen wir z. B. gleichwertiges Material für eine Statistik);
2. nur diese Betrachtung vorderhand möglich ist², und
3. ihr allein bisher objektive Kriterien zur Verfügung stehen.

Ist diese historische Interpretation des ethnologischen Materials erst in allerneuester Zeit in der Geschichte der Ethnologie aufgetaucht, so sehen wir anderseits, daß philosophische und gesetzeswissenschaftliche Betrachtungen schon früher üblich waren. Auf die auch ethnologisches Material betreffenden philosophischen Theorien des 18. Jahrhunderts an dieser Stelle kritisch einzugehen, erübrigt sich, da diese Untersuchungen 1. zu sehr den Stempel rein subjektiver Betrachtung an sich tragen und 2. einer gesicherten Erfahrungsbasis entbehren.

Deutlich sehen wir die Unzulänglichkeit dieser Theorien z. B. an der Stoischen Lehre vom Urzustand der Menschheit, die die christlichen Kirchen aufnahmen und die heute noch z. B. bei ENGELS³ eine Rolle spielt; oder an den rationalistischen Entstehungstheorien des Staates, etwa eines HOBBS, LOCKE, ROUSSEAU. Neuerdings versucht die Phänomenologie die Ursprungsprobleme (Ursprung der Religion usw.) zu lösen⁴. Dieser „philosophischen Betrachtung der ethnologischen Tatsachen“ wenden wir uns an dieser Stelle nicht zu, einmal, weil diese Fragen uns von unserem eigentlichen Thema — der Kritik der Methoden in der Ethnologie — zu weit abführen, zum anderen, weil sie einer eingehenden Diskussion bedürfen, und wir diese anderenorts zu geben gedenken.

Hier sollen nur die auf Gesetzmäßigkeiten ausgehenden Theorien („Die gesetzeswissenschaftliche Betrachtung der ethnologischen Tatsachen“) und im 2. Abschnitt „Die historische Betrachtungsweise der ethnologischen Tatsachen“ kritisch geprüft werden.

¹ Unsere obigen Ansichten finden wir auch ausgesprochen bei KOPPERS W. in der Diskussion nach seinem Vortrag über „Die Methode der Völkerkunde“ (Der Düsseldorfer Missionskursus 1919, Aachen, 1920, S. 260): „Daß zur vollen Erklärung der Tatsachen im Völkerleben rein historische Gesichtspunkte nicht ausreichen, ist wohl klar. Die exakte neue Ethnologie maßt sich aber auch nicht an, nebenbei noch Philosophie, Psychologie usw. zu sein, sondern sie ist und bekennt sich zunächst nur als geschichtliche Forschungsdisziplin. Sie sagt nicht und kann auch nicht sagen, daß das, was darüber hinaus liegt, keine Berechtigung mehr habe, aber wohl muß sie sagen, daß damit ihr spezifisches Gebiet und ihre Kompetenz überschritten werden.“

² „Möglich“ hier nur innerhalb der Ethnologie.

³ ENGELS FR.: „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates“, 14. Aufl., Stuttgart 1913.

⁴ SCHELER M.: „Abhandlungen und Aufsätze“, I, Leipzig 1915, S. 322 u. a. O.

II. Darstellung und Kritik der Betrachtungsweisen ethnologischer Tatsachen.

I. Abschnitt. Ziel der Betrachtung: Gesetzmäßigkeiten.

a) Die Evolutionstheorien¹.

Alles historische Geschehen ist evolutiv, es gibt keine Kumulation².

Darstellung.

Der methodische Grundgedanke in den historisch vorliegenden Entwicklungstheorien ist: Wir haben in der Hauptsache selbständige Entstehung anzunehmen, wenn in verschiedenen Erdgebieten gleiche Keime und gleichartige höhere Entwicklungsformen angetroffen werden. Die Fülle solcher Gleichungen führt zur Annahme einer gleichgerichteten Kulturentwicklung der verschiedenen Menschheitsgruppen. Verschiedenheiten sind als verschiedene Phasen dieser Entwicklung anzusprechen. Durch richtige Zusammenfügung dieser Phasen ist eine Rekonstruktion des Gesetzes des gesamten Kulturwerdens möglich³. Die Entwicklung geht vom Niederen zum Höheren. Kriterien für die richtige Einreihung der verschiedenen Phasen in die Fortschrittsreihe sind:

1. Je einfacher eine Kultur (Kulturelement) ist, um so näher muß sie dem Anfangspunkt der menschlichen Entwicklung liegen; je komplizierter sie ist, um so weiter muß sie von ihm entfernt sein. Zur Ergänzung wird — oft unbewußt — benutzt der negative Gesichtspunkt des größeren oder geringeren Abstandes von unserem Kulturstand als dem bisherigen Höhepunkt der Entwicklung.

2. Das Kriterium des Survivals besagt, daß ein Komplex von Institutionen und Vorstellungen, der sinnlose Elemente enthält, die in einem anderen Komplex als „organische“ Erscheinungen auftreten, eine jüngere Entwicklungsstufe darstellt⁴. TYLOR hat dieses Kriterium später auf statistische Überlegungen gegründet⁵.

¹ Wir nennen an Literatur: BREYSIG K.: „Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte“, Berlin 1905. HERDER J. G., v.: „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit“, 4 Bde. 1784—1791. LENNAN M.: „Studies in ancient history“, 2 Vols., London 1896. MORGAN L.: „Ancient Society“, New-York 1878. MÜLLER-LYER F.: „Phasen der Kultur“, München 1908. Siehe dazu GRÄBNER F.: „Methode der Ethnologie“, Heidelberg 1911, S. 77 f.

² „Ein Mannigfaltigerwerden einer Gesamtheit heißt Kumulation, wenn es derart ‚von außen‘ stammt, daß sich in zufälliger Weise ein neuer Wirkungseffekt jeweils auf die Gesamtheit der schon vorhandenen Wirkungseffekte, sie selbst dabei vielleicht in ihrem Sosein verändernd, darauflegt“. „Das Mannigfaltigerwerden führt zur Ganzheit des in Rede stehenden Dinges oder Dingkomplexes. In diesem Fall reden wir von Entwicklung oder Evolution“. Siehe DRESCH H.: „Philosophie des Organischen“, 2. Aufl. 1921, S. 552 f. und S. 564 f.

³ Es handelt sich hier also nicht um eine Entwicklungsgeschichte, sondern um eine Entwicklungstheorie. Behauptet wird, daß, wenn es z. B. Wirtschaft gibt, sie ihren gesetzmäßigen Lauf gehe. Das Subjekt der Entwicklung ist das Kulturelement, nicht — wie bei dem Historiker — dieses Volk hier mit dem und dem Kulturelement.

⁴ Vgl. GRÄBNER F.: „Methode der Ethnologie“, S. 80.

⁵ „On a Method of Investigating the Development of Institutions; applied to Laws of Marriage and Descent“. JAI. XVIII, 1888, p. 245 ff.

Kritik.

Die allgemeine Voraussetzung in dieser Theorie ist, daß die Menschheit sich überhaupt entwickle, d. h. auf einen Idealzustand von Kulturhöhe zustrebe, in bezug auf welchen die vorhergehenden Stadien notwendige Bedingungen sind. Hierbei sind folgende Fälle möglich:

- a) entweder wird dieser Idealzustand in die Zukunft gelegt oder
- b) mit irgendeinem vorliegenden Zustand der Vergangenheit identifiziert;
- c) meist aber wird er mit unserem Kulturzustand gleichgesetzt, und dann wird die Verbindlichkeit dieses Punktes für die gesamte Menschheit gefordert.

Die Feststellung des Höhepunktes geht auf theologische und philosophische Erwägungen zurück. Hierzu ist zu bemerken:

1. Daß wir wissenschaftlich mit derartigen Voraussetzungen nicht an die Betrachtung der Kulturgüter herangehen können. Die Wahl der Zielpunkte ist ja im Grunde willkürlich. Wenn wir überhaupt eine Aussage über den Sinn des Kulturgeschehens machen können, dann erst am Schluß des Geschehens.

2. Es ist durchaus fraglich, ob überhaupt Entwicklung vorliegt und nicht bloße Kumulation.

3. Ist in diesen Theorien unklar, ob eine einmalige Entwicklung gemeint ist, oder das Gesetz dieser Entwicklung, d. h. die Aussage, daß, wenn die Bedingungen dieselben sind, die Entwicklung wieder so verlaufen muß, oder anders ausgedrückt: daß die Stadien notwendig so sind, wie sie sind, nicht zufällig so. Ist das Gesetz gemeint, so läßt sich sagen, daß wir, da wir nur eine Menschheit bisher zur Verfügung haben, über das Gesetz der Entwicklung gar nichts wissen¹.

4. Erst nach Festsetzung des Zielpunktes werden für die Erkenntnis der einzelnen Stadien die Kriterien der Einfachheit und Kompliziertheit wichtig. Ohne Bezug auf diesen Zielpunkt sind sie als rein formale Kriterien völlig unzulänglich. Aber auch nach der Annahme dieses Zielpunktes ergeben sich Schwierigkeiten:

a) Aus den vorliegenden, durch Vergleichung gewonnenen Materialien (Kulturgütern) soll auf Grund obiger Kriterien die Chronologie der Materialien (als Vorbereitung zu diesem Zielpunkt) festgelegt werden. Nun gilt, daß selbst in dem Falle, daß wir alle vorhandenen Materialien nach Einfachheit und Kompliziertheit in eine eindimensionale Reihe ordnen könnten², wir nicht wüßten, welche wirkliche Zeit zwischen den einzelnen Gliedern der Reihe verflossen ist (die Entwicklung könnte äußerst schnell oder auch ganz langsam verlaufen sein)³; ob wir nicht einige wichtige Stadien vergessen haben.

¹ Alle Probleme eines „individuellen Gesetzes“ sind unseres Erachtens nur diskutabel, wenn es sich um metaphysische Begründungen handelt, unter der Annahme also, daß eine metaphysische Wesenheit sich entwickle. Dann sind wir aber in der metaphysischen Sphäre, wo wissensmäßig nie mehr als Vermutungsurteile möglich sind, und nicht in der wissenschaftlichen.

² Unklar bleibt, in bezug auf was und auf wen im Einzelfalle die Einfachheit und Kompliziertheit bestimmt wird.

³ Eine Entwicklung braucht sich an sich durchaus nicht adäquat im Laufe der Zeit auszudrücken.

b) Es ist höchst unwahrscheinlich, daß allein auf Grund des Kriteriums der Einfachheit und Kompliziertheit die Anordnung der Kulturgüter in eine eindimensionale Reihe möglich ist¹; denken wir z. B. an den Streit über die Priorität des Musik- oder Schießbogens. Hierher gehört auch das Argument vom Survival, das als ergänzend zu dem anderen Kriterium hinzukommt. Ein Survival müßte hiernach, um die Ordnung festzulegen, nur entstanden sein durch Überwindung einer Kulturstufe. Nun gibt es aber Survivals, die allein durch Mischung von Kulturen entstehen. So entstandene Survivals lassen keinen Rückschluß auf eine Reihenordnung zu, und wir haben keine Möglichkeit, beweisende und nicht beweisende Survivals zu unterscheiden. Auch gibt es keine Möglichkeit, *a priori* zu beweisen, daß es nur „echte Survivals“ geben kann. Selbst beim Überleben eines Elementes älterer Kultur in einer jüngeren Kulturschicht folgt aus der Zeitfolge der Erscheinungen an sich nicht, daß es sich um Phasen ein und derselben Entwicklungsreihe handelt. Ja Survivals können viel wahrscheinlicher entstehen, wenn wir heterogene Entwicklungskomplexe vor uns haben, da *a priori* anzunehmen ist, daß in einer Reihe bei ungestörter innerer Fortbildung eine organische Umbildung aller Elemente statthat². Unzulänglich ist auch

5. Die Bestimmung durch eine gegenseitige Kontrolle der verschiedenen Kulturkategorien³, da *a priori* nicht gesagt werden kann, ob z. B. materielle Kultur, gesellschaftliche Institutionen und religiöse Anschauungen in der Entwicklung Schritt halten müssen, so daß sich z. B. aus der Höhe der materiellen Kultur auf die Entwicklungshöhe der Gesellschaft schließen ließe und umgekehrt. Daß die verschiedenen Kulturelemente unter sich in einem Wechselverhältnis stehen, ist bei dieser atomisierenden Auffassung nicht gesehen, was wohl schon daher kommt, daß man die Theorien nur auf einem Teilelement der Kultur aufbaute, nicht den Blick auf das Ganze und die Zusammenhänge der Teile richtete.

6. Die angegebenen Kriterien langen nicht zu, alle ethnologischen Fragen zu beantworten. Das Kriterium des Survivals versagt z. B., wenn bei Änderung des Kulturzustandes ältere Elemente sinnvoll umgedeutet werden. In solchen Fällen sind wir auf bloße Möglichkeitskonstruktionen angewiesen und gezwungen, bei ihnen stehen zu bleiben. Als Kriterium bleibt nur: wie können wir uns nach unseren allgemeinen Anschauungen über menschliche Kultur-

¹ Fälschlich leiten die Entwicklungstheoretiker oft die Erscheinungen aus den Verhältnissen ab, in denen sie gerade finden; man darf sie aber nur erklären aus den Verhältnissen, in denen sie entstanden und groß geworden sind, also aus den zur Entstehungszeit vorliegenden Faktoren.

² GRÄBNER F.: „Methode der Ethnologie“, S. 81.

³ Hier zeigt sich deutlich die Beziehung, die BASTIAN zu diesen Theorien hat. Die psychologische Gleichartigkeit des Menschengeschlechts läßt nach ihm an den verschiedensten Orten unter gleichen Bedingungen primär und sekundär gleiche Kulturerscheinungen hervorgehen. Es kann also dieser inneren Übereinstimmung wegen eine dieser Erscheinungen durch eine andere, besser gekannte interpretiert werden. Auch bei BASTIAN ist ja die Entwicklung der Kulturelemente eine überall gleichlaufende, die verschiedenen Zustände sind nur Stadien dieser Entwicklung, infolgedessen sind die sich entsprechenden Stadien gleichwertig und durcheinander ersetzbar.

entwicklung den Verlauf am widerspruchsfreiesten denken¹. Auch dieses Kriterium gibt nur ganz formale Anhaltspunkte. Obwohl nicht erwähnt, hat dieses Kriterium eine große Rolle gespielt, und doch ist es wissenschaftlich unbrauchbar, da die Welt stets reicher ist, als wir jeweils denken können.

7. Auch das Kriterium der Wiederholung der phylogenetischen Entwicklung durch die individuelle (sogenanntes „biogenetisches Grundgesetz“), besonders angewendet auf die Geschichte der bildenden Kunst²; führt nicht weiter, da *a)* allgemein die angeführte Analogie zu vag ist; *b)* speziell wir nie rein individuelle Entwicklung vor uns haben, sondern nur das Individuum eingeschlossen in seine soziale Gemeinschaft. Zum mindesten ist bisher noch nicht exakt untersucht, inwieweit die Möglichkeit einer Übertragung dieses biologischen Prinzips auf psychische Dinge statthat.

8. Abgesehen von der logischen Diskussion läßt sich sagen, daß wir in diesen Entwicklungsreihen Klassifikationsreihen³ vor uns haben, die oft zu Ursprungsreihen umgedeutet werden, gleich, ob die Reihenfolge auch der Wirklichkeit entspricht, und ob Stücke dieser Reihe sich in zeitlicher und räumlicher Hinsicht berühren, so daß Beziehungen zwischen ihnen möglich sind. Allgemein krankt die Umdeutung von Klassifikations- in Entwicklungsreihen daran, daß es unklar bleibt, welche Mittel und Wege die Kultur für die Entwicklung braucht. Es scheint so, als ob sie sich unabhängig vom Menschen entwickle. Das Problem der Wanderung z. B. wird nicht diskutiert.

Zu diesen in der bisher vorliegenden Form unhaltbaren Entwicklungstheorien⁴ läßt sich allgemein positiv sagen:

1. Daß wir vorerst „Entwicklungsgeschichte“ treiben müssen, d. h. das Gewordene beschreiben, gleich, ob echte Entwicklung vorliegt oder nicht.

¹ GRÄBNER F.: „Methode der Ethnologie“, S. 81f.

² LEVINSTEIN S.: „Kinderzeichnungen bis zum 14. Lebensjahr“, Leipzig 1905; dazu BÜHLER K.: „Die geistige Entwicklung des Kindes“, 3. Aufl., Jena 1922. Die Ergebnisse der Kinderpsychologie verdienen natürlich durchaus Beachtung, wir erinnern z. B. an das deskriptive Zeichnen bei Kindern, Unbegabten, verschiedenen Rassen, Kulturen usw.

³ MAX WEBER scheidet scharf zwischen den von der abstrakten Wirtschaftstheorie aufgestellten Wirtschaftsstufen (Idealtypen) und Zeitepochen (siehe „Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnisse“. Gesammelte Aufsätze zur Wirtschaftslehre, Tübingen 1922, S. 146f.). Nur zu oft fehlt bei den Entwicklungstheorien eine scharfe Grenze gegenüber dem Historisieren von Teilergebnissen und den hypothetischen Konstruktionen des wirklich einmal Gewesenen und seines kulturgeschichtlichen Nacheinander.

⁴ Mit Tatsachenmaterial wandten sich z. B. gegen TYLOR's Lehre vom Animismus: *a)* PREUSS K. TH. und MARETT R. R., die nachzuweisen suchen, daß der nicht animistische Zauberglaube die ältesten Religionsvorstellungen beherrsche; *b)* SCHMIDT W., P., der in der Existenz eines unausgebildeten, teilweise dem Monotheismus nahestehenden Götterglaubens bei Primitivstämmen (z. B. Südostaustralien) nicht die letzte Frucht der Religionsentwicklung sieht. Für ihn ist der unmythische Monotheismus in der Religion das Ursprüngliche, der Zauberglaube ist jünger (eine Art Degenerationerscheinung). — Gegen die Annahme eines ursprünglichen Zustandes der Promiskuität oder wenigstens der Gruppenehe, sowie der Priorität des Mutterrechtes gegenüber dem Vaterrechte (BACHOFEN I. I., MORGAN L. u. a.) wandten sich WESTERMARCK E., THOMAS N. W. u. a. Die Einheitlichkeit der Entwicklung ist durch die neuesten Untersuchungen überhaupt zweifelhaft geworden. — Gegen die wirtschaftlichen Entwicklungstheorien eines BÜCHER K. u. a. geht KOPPERS W. vor („Anthropos“ X—XI, 1915—1916).

2. Kommen wir an der Hand der Theorien zu folgenden positiven Aufstellungen, an deren Durchführung nach Festlegung der Entwicklungsgeschichte, beziehentlich in Wechselwirkung mit ihr, gedacht werden kann:

a) Die Entwicklungstheorien erheben sich über die Zufälligkeit der Einzel Tatsache. Die Gegenstände werden nicht konkret gefaßt, sondern als Symbol, man sucht nach etwas Gemeinsamen in der Struktur der Kunst, der Religion usw. (z. B. SPENGLER).

b) Bei einem vergleichenden Überblick ergeben sich Regelmäßigkeiten, die eine gesetzliche Betrachtung nahelegen (die Gesetzlichkeit nicht teleologisch gemeint) und zu sachlichen Einsichten führen können (Aufdeckung der Zusammenhänge zwischen Wirtschaft, Religion usw.).

c) In den Entwicklungstheorien liegt etwas, dessen richtiger Kern in M. WEBER'S Begriff des Idealtypus¹ zutage tritt, der nicht Wirklichkeiten gibt, sondern Möglichkeiten des Begreifens und Ordnen's zwecks Erkenntnis tatsächlicher Zusammenhänge.

d) Die vergleichende Überschau über die Kulturelemente, die den Theorien zugrunde liegt, führt zu der weiter unten zu behandelnden psychologischen Betrachtung KRUEGER'S.

e) Zur Beantwortung der Frage, ob Evolution oder Kumulation in der Geschichte vorliegt, können Entwicklungstheorien (gleichsam ideale Punktationen) von Bedeutung sein.

b) BASTIAN'S Theorie vom Elementar- und Völkergedanken².

Das historische Geschehen ist vorwiegend evolutiv, nur der Völkergedanke und die Geschichte der Kulturvölker ist kumulativ³.

Darstellung⁴.

BASTIAN'S Grundproblem liegt beschlossen in den beiden Fragen: „Wie sind die Gleichartigkeiten und Übereinstimmungen der Vorstellungen aus den verschiedensten Gegenden zu erklären?“ und: „Wie sind gleichzeitig die lokalen

¹ Logos, 1913, Bd. IV, S. 253 f.

² Die Bedeutung der BASTIAN'schen Theorie für die damalige Zeit kann man ermessen, wenn man bedenkt, daß man vor ihm die oberflächlichsten Analogien als Beweis geschichtlichen Zusammenhanges ansah und zu diesem Zwecke eigene Inseln, wie die Atlantis, erschuf oder die verlorenen zehn Stämme Israels überall suchte, um die allgemein menschlichen Einrichtungen als Entlehnungen aus Judäa erklären zu können.

³ Die Ansicht von der psychischen Gleichartigkeit aller Menschen findet sich schon: a) bei den Philosophen VOLTAIRE, SCHILLER („Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte“); b) bei den Ethnologen HUMBOLDT A. VON (Ges. Werke, XI, Berlin, S. 137 f.: „Wasserfälle des Orinoko“); PRICHARD J. C. („Researches into the physical history of mankind“), TYLOR E. B. („Researches into the early history of mankind“, London 1878). Gegen BASTIAN'S Lehre wandte sich in der Prähistorie CARTAILHAC A.: „Les grottes de Grimaldi“, Monaco 1912 S. 236 f.

⁴ ACHELIS TH.: „A. BASTIAN“, Hamburg 1891; „Moderne Völkerkunde“, Stuttgart 1896. Ein Gesamtverzeichnis von BASTIAN'S Schriften findet sich in: IAE., Suppl. zu Bd. 9, 1896; STEINEN K. V. D.: „Gedächtnisrede auf A. BASTIAN“, ZfE., 37, 1905; SCHMIDT W.: „Panbabylonismus und Elementargedanke“, MAGW., 38; SCHWARZ R.: „BASTIAN'S Lehre vom Elementar- und Völkergedanken“, Leipzig 1909; EISENSTÄDTER J.: „Elementargedanke und Übertragungstheorie in der Völkerkunde“, Stuttgart 1912.

Variationen dieser Vorstellungen zu erklären¹. Die immanente Voraussetzung aller seiner Untersuchungen war für BASTIAN die psychische Gleichartigkeit des Menschengeschlechtes². Die Ethnologie hat es nach ihm nur mit dem Menschen als Gesellschaftswesen zu tun. Die Sozialpsychie ist den Individualseelen übergeordnet. Als das Primäre ergibt sich der Gedanke der Gesellschaft (der Gesellschaftsgedanke), und erst aus ihm durch spätere Analyse wird der Gedanke des Einzelnen zu gewinnen sein³. Das gesellschaftliche Bewußtsein umfaßt diejenigen Seelenzustände, die den Gesellschaftsgliedern infolge ihres Wechselverkehrs gemeinschaftlich sind; seine Elemente sind allgemeine Begriffe oder Ideen. Während der Gedanke des Einzelnen steril ist, sind diese gesellschaftlichen Gedanken produktiv; sie rufen psychische Schöpfungen hervor, welche der Geist anzuschauen und im Studium zu erforschen vermag⁴. Da sich in ihnen nun der immanente Zweck der Seele als Entelechie verwirklicht⁵, so vermögen wir aus dem objektiv niedergelegten Grundriß auf die subjektiven Prozesse zurückzuschließen⁶. Um diese Aufgabe zu lösen, ist vorerst eine Gedankenstatistik nötig. Zu der obenerwähnten Sozialpsychie gehören nun bestimmte Grundelemente (Vorstellungen, Triebe, Empfindungen usw.), die sogenannten Elementargedanken, die latent (in der Sozialpsychie⁷) bereitliegen, mit einer Entelechie ausgestattet, die sich in stufenmäßiger Folge entwickelt, wenn die Reize der geographischen Provinz deren Potentialität aktuell werden lassen. Jedes Volk durchwandert bestimmte Stufen der Entwicklung; jede Entwicklung ist autochthon und macht bestimmte Phasen durch. Die Reize befördern die Entwicklung, vermögen aber nicht deren gesetzmäßigen Gang zu ändern. Die geographischen Provinzen⁸ sind als Erkenntnisgrund Reizfaktoren der Elementargedanken, denen aber keine Schöpferkraft innewohnt; als Real-faktoren sind sie bestimmte Gebiete, innerhalb deren das organische Leben unter einem charakteristischen Typus erscheint⁹. Zu ihren Konstanten gehören: Wärme, Feuchtigkeit, Windrichtungen, Luft, Elektrizität usw. Höhere Stufen der Entwicklung entstehen nur durch den Verkehr der geographischen Provinzen untereinander. Die Reize der jeweiligen geographischen Provinz lassen die Stufe primitiven Lebens nie überschreiten. Die Verkehrswege sind den geographischen Provinzen von Natur vorgeschrieben. Die Elementargedanken

¹ „Völkergedanke“, S. 176.

² Auch somatisch nimmt BASTIAN einen allen geographischen Provinzen zugrunde liegenden normalen Durchschnittsmenschen (die „Ousia“ des Menschen) an. Die körperlichen Variationen sind aus der geographischen Provinz zu erklären.

³ „Vorgeschichte der Ethnologie“, S. 83.

⁴ „Völkergedanke“, S. 6.

⁵ Ebenda, S. 13.

⁶ Ebenda, S. 9.

⁷ Schon COMTE hatte die Ansicht geäußert, daß die Psychologie in concreto nur eine soziale sein könne; denn alles, was das individuelle Bewußtsein an Inhalt besitzt, sei durch gesellschaftlichen Einfluß mitbedingt.

⁸ Jede geographische Provinz zerfällt in folgende Untergruppen: 1. die anthropologische Provinz, d. i. der einheitliche körperliche Typ des Menschen; 2. die ethnologische Provinz, d. i. der Mensch in seiner typischen geistigen Beschaffenheit, 3. die botanische und 4. die zoologische Provinz.

⁹ „Controversen“, I, S. 36.

können herausanalysiert werden aus den sozialpsychischen Äußerungen. An sich liegen sie nicht einfach zutage. Untereinander stehen sie in einer Rangordnung, je nach ihrer Bedeutung für die Entwicklung der Kultur. Gehört der Elementargedanke wesensmäßig zur Sozialpsychie, so ist der Völkergedanke die durch die jeweilige geographische Provinz verursachte Variation des Elementargedankens, also für das Wesen des Menschen zufällig.

Kritik.

Allgemeines.

Ehe wir in die Diskussion der Theorie eintreten, möchten wir gleich anfangs erwähnen, daß bei BASTIAN 1. die Ausdrücke — z. B. Elementargedanke — für die Feststellung des mit ihnen gemeinten Tatbestandes meist so unglücklich wie möglich geprägt sind; 2. die Diskussion *a)* durch die Unklarheiten innerhalb der Theorie (insbesondere auch deren metaphysische Verhüllung), *b)* durch die Unklarheit des Stiles außerordentlich erschwert wird.

Als logische Forderungen der Entwicklungstheorien, die BASTIAN klar gesehen und in seiner Theorie verwendet hat¹, ergeben sich die folgenden:

1. Wir brauchen ein Subjekt, das sich entwickelt. Bei BASTIAN sind dies die Elementargedanken als letzte Entelechien.
2. Jede Entwicklung verläuft selbständig.
3. Durch die vergleichend-statistische Betrachtung werden die Elementargedanken herausanalysiert.
4. Wanderungen werden nur als Konzessionen zugelassen.
5. Die bei der Entwicklung mitwirkenden Kausalfaktoren sind naturwissenschaftlich, also gesetzeswissenschaftlich betrachtbare Kausalfaktoren. In den Elementargedanken selbst ist keine Zwiespältigkeit.

Gegen diese Aufstellungen gelten im Prinzip unsere Betrachtungen in dem über die Entwicklungstheorien handelnden Abschnitt, aus denen sich die Undurchführbarkeit dieser Theorien trotz der logisch konsequenten Formulierung ergab. Wir wenden uns infolgedessen im folgenden den Spezialfragen der BASTIAN'schen Theorie zu.

BASTIAN's Theorie im Verhältnis zur historischen Auffassung.

Wir sahen, daß das Problem, das BASTIAN sich stellte, dies war: Woraus sind die Gleichartigkeiten in den sozialpsychischen Schöpfungen der Menschen zu erklären und woraus die gleichzeitig darin zum Ausdruck kommenden Differenzen? Die Art nun, wie BASTIAN dies Problem zu lösen sucht, ist eine durchaus unhistorische. Er will auf die Schaffung allgemeingültiger Kulturgesetze hinaus. Die Einzeltatsache wird nicht idiographisch erfaßt, sondern als Typus von Vorgängen gewertet, der seine bestimmte Stelle innerhalb einer typischen Entwicklungsreihe hat. Daß ihn allein die Gesetzmäßigkeit des sozialpsychischen Geschehens interessiert, darauf deutet bei ihm schon der

¹ Trotzdem BASTIAN die logischen Forderungen der Entwicklungstheorien klar gesehen hat, stimmt er doch den teleologischen Entwicklungsreihen, die unseren Kulturzustand als Vollendung ansetzen und das „Primitive“ von ihm aus bestimmen, nicht zu.

Begriff der „geographischen Provinz“ und der Ausspruch: „Das Heil liegt in der Psychologie als einer induktiven, aber Gesetze suchenden Wissenschaft von der Seele“. Die „komparative Psychologie“ sieht er als das letzte Ziel seiner Bestrebungen an, bezeichnet als ihren Gegenstand die psychischen Phänomene, ihre Gesetze und ihre unmittelbaren Ursachen und als ihr Ziel: die Formel des Wachstumsgesetzes zu finden¹. Eine für die historisch gefaßte Ethnologie so konstitutive Kategorie, wie die der Kulturbeziehung, weist BASTIAN — seiner Theorie nach konsequent — als durchaus sekundär zurück². Streng genommen, hat ja die Untersuchung der Beziehungen zwischen Völkern usw. keinen Sinn von seinem rein psychologisch-entwicklungstheoretischen Standpunkt aus; denn:

1. wenn alle Verschiedenheiten in einem begrenzten Gebiet nur der schnelleren oder langsameren Kulturentwicklung der Völker und alle Ähnlichkeiten nur der gleichartigen Form psychologischen Geschehens zuzuschreiben sind, dann hat eine historische Untersuchung keinen Sinn;

2. wenn das Prinzip durchgeführt werden soll, alles gesetzmäßig zu fassen, rational aufzulösen, so müßte dies scheitern am Problem der Wanderung, die ein durchaus irrationales Moment darstellt. (Außerdem beachte man die Rolle des Zufalls in der Geschichte!) Dazu kommt

3. daß speziell innerhalb seiner Theorie die für Variationen einzig verantwortliche, durch ihre physikalische Natur jeweils charakterisierte geographische Provinz (deren Wirken also naturwissenschaftlich-gesetzmäßig betrachtet ist) in ihrer Wirkung durchbrochen wird durch den geistigen Kontakt der Völker, der für eine höhere Kulturentwicklung als unbedingt notwendig angesetzt wird.

Auch dadurch kommt eine gewisse Inkonsequenz in seine Theorie. Um trotzdem eine Notwendigkeit auch in dieser Entwicklung aufrecht erhalten zu können, nimmt BASTIAN an, daß:

1. die Wege, auf denen sich Berührungen der Kultur vollziehen, von der Natur vorgeschrieben seien;
2. die Rolle, die ein Volk in der Geschichte spielt, prädestiniert sei³;
3. jede Volksentwicklung eine nur ihr eigentümliche Psychogenese habe; daß jede dieser Psychogenesen primär aus den allgemein gleichartigen psychischen Fundamenten zu verstehen gesucht werden müsse; daß fremde Einwirkungen, die aufgenommen werden, zwar beschleunigend oder retardierend, nie aber auf den Gang der sozialpsychischen Entwicklung umbildend einwirken⁴.

¹ BASTIAN: „Vorgeschichte der Ethnologie“, S. 84f.

² Zurückzuweisen ist, was SCHWARTZ (S. 65) unklar genug in bezug auf BASTIAN sagt: Ethnologie als Lehre vom Menschen sei ein selbständiger Zweig der Kulturgeschichte, sie habe es vornehmlich mit den primitiven Stadien zu tun. Jede Betrachtung, die auf das Typische und Gesetzmäßige aus ist, ist wesensmäßig ahistorisch. BASTIAN hat allerdings selbst gemeint, daß seine Art, Ethnologie zu treiben, schließlich zu einer Gesamtgeschichte der Menschheit führe, indes dies ist, wie gesagt, irrig. Siehe z. B. „Vorgeschichte der Ethnologie“, S. 16, 58, 59; „Völkergedanken“, S. 10 u. a. O.

³ BASTIAN: „Das Beständige“, S. 78.

⁴ BASTIAN „Ideale Welten“, II, S. 16, 17.

Den Beweis für diese Behauptungen ist BASTIAN schuldig geblieben; er hätte ihn auch bei der metaphysischen Natur dieser Punkte nicht führen können. Es ist nach alledem — wie schon eingangs erwähnt — konsequent, wenn BASTIAN Wanderungen¹ nur bedingt zuläßt, und in seiner Psychologie das „Axiom der Entwicklung“ aufstellt, das besagt: Daß Gleichheiten nicht aus historischer Übertragung zu erklären sind, sondern zunächst und immer, wenn Übertragung nicht auf topographisch gesicherter Basis sich nachweisen läßt, aus den Grundgesetzen der völkerpsychologischen Entwicklung². Im Falle von Ähnlichkeiten ist eben zu eliminieren:

1. was vorauszusetzen ist aus den elementaren psychischen Grundlagen; und erst
2. im Falle, daß dabei ein ungelöster Rest bleibt, ist nach historischen Zusammenhängen zu forschen.

Eine historische Tiefendimension kann man also nur in ganz beschränktem Maße mit der BASTIAN'schen Theorie gewinnen, nämlich:

1. dort, wo es sich um Kulturvölker handelt, also Beeinflußung stattgefunden hat. Das Naturvolk faßt BASTIAN als Typus des Bodens³;
2. dort, wo eine Wanderung einwandfrei belegt, also nicht zu umgehen ist; und
3. im Falle des 2 a), S. 459.

An allen anderen Punkten sieht er nur die gesetzmäßig verlaufende Auswirkung der Elementargedanken und rekurriert auf apriorische Schemata, nach denen jede Entwicklung verläuft, und die als solche jenseits einer chronologischen Reihe stehen. Über diese einzelnen Stufen, ihre typischen, im Prinzip gleichen Elemente und die Art ihrer Aufeinanderfolge spricht sich BASTIAN nirgends aus. Neben dem eben behandelten Widerspruch treten nun auch mannigfache Schwierigkeiten innerhalb der Theorie auf, insbesondere ist

¹ Für seine diesbezügliche Auffassung ist auch bezeichnend die Reihenfolge, in die er die Aufgaben der Ethnologie bringt („Vorgeschichte der Ethnologie“, S. 90f.): a) Beschaffung des Materials; b) Aufsuchung elementarer Grundgesetze des psychischen Wachstumsprozesses; c) Studium der Einflüsse aus dem Milieu; d) Untersuchung der Wandlungen durch historische Bewegung. Eine Äußerung in gleicher Richtung findet sich z. B. auch in seinen „Beiträgen zur vergleichenden Psychologie“, Vorwort, S. 6. — Auch die Möglichkeit, die GOETHE z. B. unseres Erachtens vorgeschwebt zu haben scheint: daß das Individuum sich notwendig entwickle, es notwendig an einer bestimmten Raum- und Zeitstelle sei und in wesensnotwendiger Korrespondenz (wenn man so will, in Harmonie) mit seiner Umwelt jeweils stehe, scheint BASTIAN nicht vorzuschweben, zum mindesten ergeben sich auch bei dieser Annahme alle sonstigen Schwierigkeiten.

² BASTIAN: „Völkergedanke“, S. 118, 119.

³ Die bei BASTIAN und früher überhaupt allgemein übliche Auffassung, daß man bei den Naturvölkern die „reine Natur des Menschen“ findet, hat sich als irrig herausgestellt. Der Unterschied zwischen Kultur- und Naturvolk ist nur graduell. (Zu bestimmen von dem positivistischen Prinzip der Beherrschung der Natur.) Jedes Naturvolk hat schon 1. seine Geschichte. Überall finden wir schon Schichtungen, die selbst und deren Ursachen, Entstehung und Aufeinanderfolge festzustellen sind; 2. bei jedem finden wir Kulturgüter, teilweise in hochentwickelter Form (z. B. die Stammesorganisation der Northwest-Amerikaner und Australier); 3. finden wir individuelle Differenzen (siehe z. B. STEPHAN E.: „Beiträge zur Psychologie der Bewohner von Neupommern“, Globus 88, 1905).

Das Verhältnis zwischen Elementargedanken und Sozialpsyche

problematisch. Was man sich unter dem Elementargedanken vorstellen soll, darüber hat sich BASTIAN nie klar geäußert. Jedenfalls bleibt unklar, ob er unter Elementargedanke versteht 1. letzte psychische Einstellungen, die keine Änderung in der Zeit erfahren, oder 2. das, „was am Anfang der Entwicklung steht“. Die Elementargedanken erhalten eine verschiedene Bedeutung, je nachdem ob BASTIAN 3 a) ein Wesen des Menschen annimmt und die Elementargedanken als Wesensmerkmale des Menschen auffaßt, oder 3 b) von einer Wesenskonstruktion absieht und die Elementargedanken als bloße letzte Invarianten anspricht, oder 3 c) eine Sozialpsyche als Wesenheit ansetzt und als deren Elemente die Elementargedanken anspricht¹.

Zu 1.: Die Elementargedanken als letzte psychische Einstellungen: Richtig gesehen hat BASTIAN, daß sich nie etwas aus Nichts erklären läßt, wie es im Grunde alle Theorien tun, die von einem kulturlosen Zustand sprechen, von dem wir historisch nie etwas wissen. Es mag, wie z. B. auch OTTO in seinem Buch „Das Heilige“ (8. Aufl., Breslau 1922) annimmt, letzte Grundeinstellungen emotionaler Natur geben. Die im Emotionalen gemeinten Stellen können dann verschiedenartig intellektuell ausgefüllt werden. Es entwickeln sich nicht die Emotionen, sondern nur die intellektuellen Ausgestaltungen.

Zu 2.: Elementargedanken als das, „was am Anfang der Entwicklung steht“: a) Nimmt BASTIAN die Summe der Elementargedanken als Urzustand an, so hat er damit einen rein deskriptiven, keinen Erklärungsbegriff. Auch noch in jedem folgenden Stadium hat er dann die Elementargedanken zwar darin, was aber bei einem rein deskriptiven Begriff nicht notwendig ist. b) Das, was am Anfang der Entwicklung steht — es brauchen das nicht nur psychische Einstellungen zu sein — läßt sich nicht aufweisen, sondern nur hypothetisch im Rahmen einer Theorie ansetzen. Der Historiker kann nur immer weiter zurückdatieren, ohne doch jemals an den „Ursprungspunkt“ zu kommen. Erst am Anfang angelangt, könnte man im historischen Sinn von einem Urelement sprechen. Wir hätten damit den unter a) charakterisierten Fall vor uns. c) BASTIAN glaubt aber durch statistische Methoden die Elementargedanken herausanalysieren zu können. Geben wir die Methode und ihre Ergebnisse selbst zu, so ist doch nicht nachweisbar, daß das so Gewonnene das ist, was am Anfang der Entwicklung gestanden hat.

Zu 3 a): Unter der Annahme eines Wesens des Menschen sind die Elementargedanken Wesensmerkmale des Menschen, die Völkergedanken für das Wesen des Menschen zufällige Variationen. Richtig ist an dieser Auf-

¹ Wir sehen im folgenden ab 1. von den metaphysischen Gedanken BASTIAN's, sehen 2. davon ab, die Unklarheiten in den Definitionen bei BASTIAN aufzuweisen und 3. das Durcheinander in der Verwendung der Begriffe, und fassen nur jeweilig diejenige Formulierung heraus, die dem Sinn seiner Theorie gemäß ist. Auf keinen Fall geht es an, wie SCHMIDT das tut, es „für überflüssig zu halten; auseinanderzusetzen, was in der Ethnologie z. B. unter Elementargedanken verstanden wird“ (MAGW, 38. Bd., 2./3. Heft, S. 73). Aus den gleichen Gründen ist es bedenklich, wenn auch heute noch die Theorie BASTIAN's ungeprüft übernommen wird (z. B. EHRENREICH: „Allgemeine Mythologie“, S. 265 u. a. O.).

fassung, daß es 1. ein Wesen des Menschen gibt und eine Gleichartigkeit des Menschengeschlechtes Voraussetzung der Geschichte ist¹; 2. daß Kulturelemente meist hochkomplexe Tatsachen sind mit vielfältigen Abhängigkeiten. Gewisse Teile von ihnen weisen auf Kulturzusammenhänge hin, andere sind psychologisch oder physiologisch zu erklären. Letzteres immer, wenn man auf die allgemeineren und allgemeinsten Kategorien einer Erscheinung zurückgeht, die dann nur noch für die ganze Menschheit charakteristisch sind² (z. B. Sprache³).

Für die Auffassung der Elementargedanken als Wesensmerkmale spricht bei BASTIAN besonders, daß er diese manchmal als Grundlagen unseres Denkens, als nicht erklärbar, als axiomatisch ansieht. Bei einer solchen Wesensauffassung⁴ ist der historische Prozeß dann nebensächlich. Es ist nicht ersichtlich, warum der historische Ablauf so und nicht anders beschaffen ist. Aus dem Wesen folgt ja die Entwicklung nicht eindeutig, die ihrerseits von äußeren Umständen abhängig ist. Dazu kommt, daß einer solchen Wesensinterpretation widerspricht: 1. Daß BASTIAN auch die Elemente des stofflichen Besitzes für im Prinzip gleichartig hält. Wie soll aber z. B. das Prinzip des Bogens veranlagt sein? Ein Elementargedanke könnte doch z. B. höchstens sein: „Waffen schaffen wollen“; wobei die Urtypen der Waffen und Geräte nach BASTIAN'scher Ansicht sich als „Organprojektionen beim Menschen mit gleicher psychologischer Notwendigkeit herausgebildet haben, wie die Krallen beim Raubtier.“ 2. Daß er mit seinen statistischen Methoden nicht zur Festlegung der Wesensmerkmale des Menschen, die nur erschaubar sind, kommt. 3. Daß er kein Kriterium dafür hat, daß er ein Wesensmerkmal vor sich hat, abgesehen von dem nichtssagenden: Ich kann mir denken, daß..... Dazu kommen die Schwierigkeiten, die sich bei einer solchen Wesenskonstruktion mit der Auffassung der Sozialpsyche ergeben⁵. Der Begriff der Sozialpsyche bleibt unklar. Von den zwei Auffassungen der Sozialpsyche — 1. die Sozialpsyche ist eine metaphysische Wesenheit; sie wird substantiell aufgefaßt und hat ihre Existenz außerhab der individuellen Bewußtseinsvorgänge; 2. die Sozialpsyche ist mehr als die Summe der interindividuellen Vorgänge und entsteht im Zusammenwirken (WUNDT, SCHELER) — scheint BASTIAN der ersteren zugeneigt zu haben; denn er versteht unter Sozialpsyche a) die Kollektivarbeit im Denken: b) „Es“ denkt in uns; es gibt ein unbewußtes psychisches Schaffen⁶; c) die Gleichheit des Denkens. (Hier schließt er logisch falsch von

¹ Siehe SCHELER M.: „Zur Idee des Menschen“, Abhandl. u. Aufs., 1. Bd., Leipzig. 1915, S. 317f.

² HORNBOSTEL E. V.: „Über ein akustisches Kriterium für Kulturzusammenhänge“, ZfE., 39, 1911.

³ BASTIAN sagt einmal, daß der Mensch ohne Sprache nicht Mensch sei, sie gehöre eben zum Menschen.

⁴ Für den Einzelwissenschaftler sind Wesensbestimmungen irrelevant. Er setzt eine Definition hypothetisch an, um sie jeweils nach den Ergebnissen der Forschung zu verändern.

⁵ Unter Menschheits- oder Gesellschaftsgedanke versteht BASTIAN den Kreis von Objektivationen der Sozialpsyche.

⁶ Der richtige Grundgedanke dieser Auffassung findet sich bei M. SCHELER in seinem Buch: „Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß“, Halle

der Gleichheit auf die Identität, nämlich auf die eine Sozialpsyche.) Seine an sich absurde Auffassung, daß auch nach Vernichtung aller Einzelindividuen doch noch eine Sozialpsyche weiterexistiere und -schaffe, bedarf wohl heute keiner Widerlegung mehr. Die Sozialpsyche läßt sich unseres Erachtens nur funktional auffassen, in dem Sinn, daß 1. der jeweilige soziologische Kreis oder eine Mehrheit solcher das Individuum in bestimmt aufweisbarer Weise beeinflußt, und daß man 2. unter sozialpsychischen Schöpfungen solche versteht, die an das menschliche Zusammenleben gebunden sind. Gegen die Auffassung, daß es nur eine einzige Sozialpsyche gäbe, spricht: 1. bei BASTIAN selbst, daß er eine andere Sozialpsyche ansetzt bei den Natur- als bei den Kulturvölkern, obwohl dies innerhalb seiner Theorie Widersprüche ergibt; 2. daß jeder soziologische Komplex (z. B. Kirche — Sekte) seine bestimmte soziologische und sozialpsychische Struktur hat. Ungeklärt bleibt 3., ob BASTIAN die einzelnen Kulturgebiete (Religion usw.) primär ansetzt vor der Sozialpsyche, oder ob diese primär ist; und 4. wie die Sozialpsyche entsteht (Theorie der kollektivpsychischen Erscheinungen). Nach diesen Klarstellungen über die Auffassungen der Sozialpsyche ergibt sich nun in Bezug auf die oben dargelegte Wesenskonstruktion des Menschen die Schwierigkeit, daß die Sozialpsyche sich jedenfalls nicht substantiell auffassen läßt, da es beim Wesen des Menschen eine Pluralität nicht gibt. Vielmehr kann sie hier nur funktional gefaßt werden im Sinne eines „sozialpsychisch Eingestelltsein“, was dann als ein Elementargedanke anzusprechen wäre, als Wesenszug des Menschen.

Zu 3b): Sieht man von einer Wesenskonstruktion ab und faßt die Elementargedanken, die sich aus den sozialpsychischen Schöpfungen herausanalysieren lassen, als bloße Invarianten, so spricht dafür die Methode, die BASTIAN zur Auffindung der Elementargedanken angibt: die statistische¹. Er fordert eine „Gedankenstatistik“. Durch sie würden seiner Meinung nach durch Vergleich zu erkennen sein: 1. die Grundelemente des Gedankenreiches; 2. deren psychischer Wachstumsprozeß; 3. die Variationen und ihre Abhängigkeit von der geographischen Provinz. Dagegen läßt sich einwenden:

1. BASTIAN steht noch auf dem Standpunkt der BACON'schen Induktion, indem er ohne Analyse die gegebenen Fälle aufnimmt, während es die eigentliche Aufgabe der Induktion wäre, in Analogie zur analytischen Methode des Descartes und zur „methodo risolutive“ des Galilei die gegebenen Fälle zu zerlegen und durch die Zerlegung erst Gleichheit der Fälle herzustellen².

1919, S. 127/129, wo er ausführt, daß zunächst jeder Mensch mehr in dem anderen als in sich selbst lebt, mehr in der Gemeinschaft, als in dem Individuum. Diese Eingeschmolzenheit in die Seele der Gemeinschaft und in die Schemata und Formen dieser Strömung zeigt auch alles primitive Menschentum (auch das Kind).

¹ Es war nach seiner naturwissenschaftlich orientierten Theorie konsequent, daß BASTIAN statt einer nicht experimentellen Individualpsychologie mit reiner Selbstbeobachtung eine vergleichend-statistische Methode einführte, um aus den sozialpsychischen Niederschlägen die Gesetze des psychischen Lebens exakt zu erschließen. Damit war die zu seiner Zeit übliche Selbstbeobachtung und dekutiv Spekulation ausgeschlossen.

² Der Historiker unterscheidet sich hier von dem gesetzesuchenden Wissenschaftler. Die Geschichte beläßt den Komplex als solchen. Sie geht darauf aus, nachzuweisen, wie dieses bestimmte Ereignis sich an diesem Ort zu dieser Zeit vollzogen hat. Daher die Bedeutung der Quellenkritik für die Geschichte. Sie übt die Künste der Kritik, um die Tatsachen herauszu-

2. BASTIAN hat bei seiner Methode nicht die Möglichkeit, zu gleichwertigem Material zu kommen. Dieses ist aber für eine Statistik unbedingt erforderlich, um zu wissen, was man überhaupt vergleicht. Zwar war es seiner Theorie nach konsequent, daß BASTIAN eine statistische Methode für seine Psychologie fordert, aber es wäre ihm, da ihm nur gegenwärtiges Material vorlag, nicht möglich gewesen, das nachzuweisen, was er wollte. Entwicklungsgesetze lassen sich, wenn überhaupt, dann nur aufstellen auf Grund von chronologisch datiertem Material.

3. Mit der von BASTIAN vorgeschlagenen statistischen Methode kommen wir nur zu toten Kulturgegenständen ohne wirkende Kräfte als letzten Invarianten. Da keine Analyse erfolgt, so können wir nicht z. B. zu Psychischem kommen. Wir haben dann nur Atome, die es nicht im mindesten verständlich machen, wie es zu einer Entwicklung kommen soll. In jedem Fall bietet die Annahme, daß die Elementargedanken jeweils mit Entelechien ausgestattet seien, beträchtliche Schwierigkeiten, außer wenn wir sie als letzte psychische Einstellungen interpretieren. Konsequenterweise müßte BASTIAN ja den Begriff der Sozialpsyche überhaupt ausschalten.

„Es“ wirkt der Elementargedanke; die Gesellschaft ist bei diesem determinierten Prozeß ebenso passiv wie der Einzelne, und das „es denkt“ im Sinne eines „die Gesellschaft denkt“, ist nur eine Täuschung¹. Soll der Begriff Sozialpsyche erhalten bleiben, dann könnte er zur Bezeichnung der jeweiligen psychischen Struktur eines Volkes usw. dienen. Der Gedanke des „es wirkt“ ist der BASTIAN'schen Theorie nach konsequent, denn er schaltet damit das Irrationale, was durch jedes Ich hereinkommt, aus². Eigentlich ist bei ihm der Mensch bei dem ganzen Prozeß der Kulturentwicklung, man möchte beinahe sagen, überflüssig. Inkonssequenterweise wird er dann doch mit dem Auftreten der Naturvölker eingeführt. Trotz ihrer Konsequenz dürfte aber diese Auffassung doch aus schon erwähnten Gründen nicht durchführbar sein.

An dieser Stelle muß auch die Annahme BASTIAN's von der psychischen Gleichartigkeit der Menschen kurz berücksichtigt werden, die sich ihm durch

schälen. Alle Gesetzeswissenschaft geht aus vom Typus im Experiment. Die Beweisführung der z. B. naturwissenschaftlichen Methoden stützt sich auf erkannte Gesetze, der Historiker verfährt nur individualisierend. Seine Gewißheit liegt in der Komplexität der Bedingtheit, die Gewißheit des gesetzesuchenden Wissenschaftlers darin, daß die Komplexität aufgelöst und jede Reihe unter ihr Gesetz gestellt wird. Diesen Unterschied hat auch DILTHEY scharf gesehen, wenn er neben einer „erklärenden“ eine „beschreibend-zergliedernde“ und „verstehende“ Psychologie fordert, die den gesellschaftlich-geschichtlichen Zusammenhängen des Psychischen vornehmlich zugewendet sein soll. (Jene dem geschichtslosen Individuum.) Sie will nicht das wirklich Geschehene auf letzte unveränderliche Elemente und auf ein System ihrer kausalgesetzlichen Beziehungen zurückführen, sondern die komplexen Formen und Strukturen der geistigen Welt zuerst nachfühlend verstehen und in ihrer Ganzheit beschreiben, dann vergleichend zergliedern, schließlich in Typen einer teleologischen Einheitlichkeit zusammenordnen. Diese Psychologie ist auf die Hilfe und Korrektur der historischen Wissenschaften angewiesen.

¹ Ähnlich ist die Auffassung bei L. FROBENIUS in seiner „Naturwissenschaftlichen Kulturlehre“, Berlin 1899.

² Konsequent ist bei BASTIAN auch, daß der Einzelmensch in der Gemeinschaft aufgeht, da er hinter den individuellen Sondergestaltungen eine Universalsymbolik sah, d. h. gemeinsame, überall wiederkehrende Erscheinungen, Verlaufsformen, -phasen, Zusammenhänge usw.

eine scheinbar unendliche Zahl von Analogien aufdrängte. Zur Annahme von Analogien kommt man leicht bei oberflächlicher Betrachtung. Es ist eine bekannte Tatsache, daß z. B. fremde Völker uns zunächst alle gleich erscheinen. Mit dem Maß der Entfernung von den Gegenständen verschwimmen die objektiven, in der Wirklichkeit gründenden Individuationsstufen¹. BASTIAN neigt schnell zur Annahme von Analogien, da eine historische Betrachtung der ethnologischen Tatbestände zu seiner Zeit noch fehlte, also eine Klarstellung der individuellen Schichtung und ein Aufweis der jeweiligen psychologischen Struktur der Erscheinungen. Bestimmt läßt sich die „gleiche Psyche“ nicht als eine *tabula rasa* auffassen, die auf die von außen eintretenden Wirkungen durch Schaffung verschiedener Kulturformen reagiert, sondern nur als eine Abstraktion².

Zu 3 c) Nehmen wir die Sozialpsyche als Wesenheit, so sind die Elementargedanken ihre Wesensmerkmale oder Invarianten, die herausanalysiert werden aus den sozialpsychischen Äußerungen. Dem widerspricht aber, daß BASTIAN selbst ja nicht nur eine einzige Sozialpsyche annimmt, die psychische Veranlagung aber doch allenthalben dieselbe sein soll.

Die geographische Provinz.

Die geographischen Provinzen nahm BASTIAN als generelle Einheiten und charakterisierte sie durch gewisse konstante Größen (Reizfaktoren), wie Wärme, Bodengestalt usw. Welches die Beschaffenheit der geographischen Reize ist, wie sie wirken und ob diese Reizfaktoren in einer gewissen Stufenfolge wirken, darüber hat sich BASTIAN nie klar ausgesprochen³. Bezeichnend ist, daß er jede Völkerentwicklung, jede sozialpsychische Äußerung, ohne sich um ihren Bereich zu kümmern, in eine besondere geographische Provinz verlegt. Er engt also die geographische Provinz immer mehr ein, faßt den Begriff immer individueller — ursprünglich nahm er Erdteile als geographische Provinzen an! — wohl weil er sonst nicht genügte, alle Variationen zu erklären, insbesondere auch die Tatsache verschiedener Völkerentwicklungen in einer geographischen Provinz⁴. Zur exakten Feststellung der Einwirkungen der geographischen Provinzen fordert BASTIAN: „Genaueste Detailkenntnis der meteorologisch wirksamen Agentien, in erster Linie die Fortspannung eines internationalen Netzes meteorologischer Stationen über die Erdoberfläche hin.“ Er gibt mit diesen Worten nur ein Programm, dessen Ausführung er im einzelnen der Meteorologie überläßt. Gegen die Methode gilt das oben unter Induktion

¹ Siehe SIMMEL G.: „Das Problem der Soziologie“, SCHMOLLER's Jahrb., 18. Jahrg., S. 1301 f.

² Zur Unterscheidung von „Individual- und Sozialpsychologie“ konnte BASTIAN innerhalb seiner Theorie nicht kommen, da er nur eine Sozialpsyche und deren gesetzmäßige Entwicklung anerkennt. Psychische Wesensdifferenzen kann es dann nicht geben, da die psychische Veranlagung allenthalben gleich ist und Differenzierungen nur sekundär durch die geographischen Provinzen bewirkt werden, nur Variationen der Sozialpsyche darstellen können.

³ Dem Klima scheint er eine Vorzugswirkung zugestanden zu haben. Dafür spricht seine Einteilung nach Zonen, tropischen, polaren oder gemäßigten Klimas. Der Mensch ist in jedem Kontinent der Ausdruck dieser klimatischen Verhältnisse.

⁴ Je individueller wir den Begriff der geographischen Provinz fassen, also je mehr er zu einer beschreibenden Kategorie wird, um so nichtssagender wird er im Sinne einer erklärenden Kategorie, die er doch sein soll.

S. 461 (unter 3 b) Gesagte, auch hier spaltet BASTIAN die einzelnen Kulturerscheinungen nicht auf. Gegenüber dem Elementargedanken ist diese geographische Provinz für die sozialpsychische Entwicklung deshalb von untergeordneter Bedeutung, weil diese Entwicklung gesetzmäßig aus dem Elementargedanken erfolgt und die geographische Provinz nur als auslösender Reiz für sie fungiert und als Variationsfaktor auf den Entwicklungsgang. Bei BASTIAN selbst bleibt völlig ungeklärt, wie die geographische Provinz wirkt. Sicherlich wäre es unmöglich gewesen, alle Variationen lediglich mit einer meteorologisch charakterisierten geographischen Provinz zu erklären. Vielmehr gälte es zu untersuchen: welche spezifischen konkreten Komponenten von Kulturerscheinungen im einzelnen Fall durch klimatische oder ähnliche rein geographische Momente bedingt sind. Das Problem ist schwer zu lösen, trotz gewisser Möglichkeiten, experimentell vorzugehen¹. Allgemein bekannt ist seit längerer Zeit schon, daß die Umwelt Einfluß auf die Formen und physiologischen Funktionen des Körpers hat, ebenso auf die Lebensweise der Völker (Wohnungen usw.), auf geistige Erscheinungen (Naturmythen; Sitten u. a.), auf ökonomische Verhältnisse und die Verbreitung und Zahl der Bevölkerung.

Allgemein läßt sich zu BASTIAN sagen, daß er richtig gesehen hat, daß es Gesetzmäßigkeiten des sozialpsychischen Geschehens und insbesondere seiner Entwicklung gibt. Zu einer chronologischen Tiefe konnte er bei den einzelnen Völkern und Kulturen nicht kommen, da er in den meisten Fällen auf die psychische Gleichartigkeit rekurriert, freilich ohne Kriterien anzugeben². Gegenüber der Kulturkreistheorie ist er erkenntnispraktisch insofern im Vorteil, als er mit erklärenden Begriffen arbeitet, während diese in der Hauptsache nur beschreibende kennt; er ist ihr gegenüber erkenntnispraktisch im Nachteil, weil die historische Methode im Fall von Analogien immer Wanderung annehmen kann und damit weiter führt. Derselbe Nachteil macht sich auch im Verhältnis der gleich zu behandelnden Konvergenztheorie zur Kulturkreistheorie geltend.

(Schluß folgt.)



¹ Siehe die Arbeit von BOAS F.: „Changes in the Bodily Form of Descendants of Immigrants“, New York 1912; derselbe: „Kultur und Rasse“, Berlin-Leipzig, 2. Aufl., 1921; außerdem besonders die Arbeiten von HELLPACH W. und HANSLICK E.

² Bei den Naturvölkern war das ja schon durch die Auffassung ausgeschlossen, daß bei ihnen sich die Natur des Menschen am unmittelbarsten ausdrücke.

Geschichtliches über die östlichen Tschi-Länder (Goldküste).

Aufzeichnungen eines Eingebornen.

Herausgegeben und erläutert von Dr. BERNHARD STRUCK, Dresden.

(Mit einer Kartenakizze.)

Mit der nachstehenden Veröffentlichung erreichen die früher im „Globus“ gemachten Mitteilungen aus dem Nachlasse des nach 26-jähriger Arbeit auf der Goldküste und weiterer 8jähriger Tätigkeit in Kamerun im März 1905 verstorbenen Basler Missionärs H. BOHNER, insofern er für die spezielle Völkerkunde Westafrikas neues und schätzbares Material enthielt, ihr vorläufiges Ende. 1906 erschien „Taufzeremonie der Gä“ (Bd. 90, S. 385)¹; 1907 „Pockenschutzmittel der Gäer“ (Bd. 92, S. 149f.); 1908 „Zur Kenntnis des Gä-Stammes“, I, II (Bd. 93, S. 31f.; Bd. 94, S. 136—139). Späterer Veröffentlichung bleiben somit noch vorbehalten: 1. die früher erwähnte, sehr reichhaltige Sprichwörter-sammlung BOHNER's; 2. drei enggeschriebene Quarthefte zu je 28 Seiten, Aufzeichnungen eines gewissen IMMANUEL ODonko über Mythologie und Kult der verschiedenen Fetische des Gä-Landes; 3. einige kleinere Originaltexte von im wesentlichen nur sprachlichem Interesse. Dieses ganze Material ist ausschließlich in Gä geschrieben, so daß ich mit seiner Bearbeitung auf die Gelegenheit mündlicher Zusammenarbeit mit einem Gä-Eingebornen zu warten vorziehe.

Die vorliegende Aufzeichnung, deren Verfasser ich leider vergeblich zu ermitteln versucht habe², stellt augenscheinlich die deutsche Übersetzung eines dem Schreiber handschriftlich oder vielleicht auch gedruckt³ vorgelegenen Tschi-Textes dar. Ihr Wert liegt ebenso sehr in der Fülle der mitgeteilten Tatsachen bzw. Traditionen — die übrigens alle in den Rahmen des Zeitabschnittes

¹ Von mir weiter verfolgt im Arch. f. Religionsw. Bd. X, S. 158, „Niederlegen und Aufheben der Kinder von der Erde“; Bd. XI, S. 402—405, „Nochmals Mutter Erde in Afrika“. Vgl. noch „Anthropos“ Bd. II, S. 592f.; Journ. Afr. Soc. Bd. VIII, S. 96f.

² Aus verschiedenen Andeutungen ist zu schließen, daß der Verfasser in Akwapem lebte, wenn er nicht überhaupt diesem Stamme angehörte. Möglicherweise ist das Tschi-Original unseres deutschen Textes eines der handschriftlichen „essays on mythological and historical objects, partly from the native missionary D. ASANTE, partly from other educated natives“, die J. G. CHRISTALLER zur Vervollständigung seines Wörterbuches übersendet wurden (Dictionary of the Asante and Fante Language called Tshi etc., Basel 1881, S. VI). Jedenfalls war gerade der genannte D. ASANTE für geschichtliche Studien interessiert; vgl. seine *Wiase abasem mu nsemmansemma wo Twi-kasa mu* (Stories from General History, transl. from the German), Basel 1874, XI + 244 SS. D. ASANTE war aus Akropong in Akwapem gebürtig (Tshi Hymn-Book, Basel 1878, S. 305).

³ Zu Anfang der achtziger Jahre wurden nämlich in Basel zwei Heftchen gedruckt, „History of the Gold Coast, native reports in Tshi“ (Preis in Accra 25 Pfg.), allerdings nur in beschränkter Anzahl, und an die Missionäre des Tschi-Gebietes ausgegeben. Leider habe ich weder in Basel noch bei den Missionären etwas davon auftreiben können, da diese namentlich Mitte und Ende der neunziger Jahre gewechselt haben, so daß sich über die Identität unserer Aufzeichnung nichts ausmachen läßt. Nach der Beschaffenheit des Manuskriptes zu urteilen, kann es wohl Ende der siebziger oder Anfang der achtziger Jahre geschrieben sein.

1700 bis 1840 fallen — wie in der psychologisch ungemein lehrreichen und anschaulichen Form, in der hier ein echt afrikanischer Text zugänglich wird. Einzelne sprachliche Verbesserungen, die das Originalmanuskript, mit anderer Tinte und sichtlich von Europäerhand, aufweist, habe ich daher sorgfältig entfernt, soweit es das Verständnis des Textes irgendwie zuließ. Der Schreiber verrät eine ausreichende formale Beherrschung des Deutschen und weist hin und wieder nur zu deutlich die Unterrichtserfolge speziell der schwäbischen Missionäre auf, aber Syntax und Psyche lassen überall den Neger, vielfach auch, soweit ich Tschi kenne, den Tschi-Neger erkennen. Ausführlichkeit und Ideen-, besonders Bilderreichtum, verbunden mit prägnanter Diktion, genügendem Erkennen kausaler Zusammenhänge und eine zumeist über der Materie stehende Sachkenntnis haben mich wohl berechtigt, das Manuskript, mit Ausnahme ganz geringer formaler Versehen, unverändert hier wiederzugeben. Aus typographischen Gründen mußten im deutschen Text bei den Eigennamen die diakritischen Zeichen wegfallen; daher auch die Schreibweise *tsch* und *dsch*.

Die genannten Eigenschaften unterscheiden dasselbe nicht unvorteilhaft von der aus sehr verwandten Umständen heraus, nämlich aus einer Übersetzung des ursprünglichen Gã-Textes ins Englische entstandenen, umfangreichen Darstellung des Gã-Pastors C. CHRISTIAN REINDORF „History of the Gold Coast and Asante“¹. Dieses inhaltreiche und höchst interessante, aber nicht leicht lesbare Werk betrachtet die Vorgänge von einem auffallend partikularistischen Gã-Standpunkt aus, so daß auch sachlich die Aufzeichnungen unseres Tschiers durch neue Tatsachen und neue Auffassungen beträchtlich zu der von REINDORF mit Recht in den Vordergrund gestellten Aufgabe beitragen, nämlich die zumeist wichtigste Quelle afrikanischer Geschichtsschreibung, die dem Kinde des Landes ja bedeutend reichlicher und leichter als dem Weißen zuströmende Tradition zu erschließen.

Ich hebe noch ausdrücklich hervor, daß dieses Manuskript kein Beitrag zu der von ZAHN erhobenen Frage sein kann, ob überhaupt schon die Zeit gekommen sei, daß gebildete Afrikaner wissenschaftliche Arbeiten im besonderen Geschichtswerke verfassen können. Wenn man an den sonderlichen Versuch eines eingebornen Wolof-Priesters denkt, der auf Grund einheimischer Traditionen die Mandingo von Esau, die Fulbe von Ismael abzuleiten suchte², und selbst wenn man REINDORF's Buch daraufhin prüft, so möchte man die Frage verneinen; aber ich glaube, man unterschätzt in letzterem Falle den Einfluß, den der nach des Verfassers eigenem Geständnis armselige Gebrauch einer fremden Sprache auf die Darstellung ausübt. Im Englischen wie hier im Deutschen klingt vieles, namentlich die zur gehobenen Rede des Negers gehörenden, nur zu oft unserem Verständnis kaum zugänglichen Gleichnisse und die reichliche Verwendung von Sprichwörtern, geradezu kindlich, und hier,

¹ „History of the Gold Coast and Asante, based on traditions and historical facts, comprising a period of more than three centuries, from 1500 to 1860.“ Basel 1895. 356 SS. Vgl. das ausführliche Referat von F. M. ZAHN, Ein afrikanischer Geschichtsschreiber, Pet. Mitt. 1897, S. 289—293, ferner Globus Bd. 69 (1896), S. 161 f.

² J. C. SANTAMARIA, Origine des peuples qui habitent le Sénégal français. Bull. Soc. Géogr. Paris 1863, S. 169—184.

beim Gebrauch einer nicht ganz beherrschten Fremdsprache, liegt die Gefahr besonders nahe, große Worte zu machen. Das Geschichtswerk eines dritten Negers¹, das diese Fehlerquelle unseres Urteils beheben könnte, ist leider nur in der Eingebornensprache veröffentlicht, dem in seiner Bedeutung als Schriftsprache in Ostafrika dem Suaheli zwar unmittelbar folgenden², aber doch außer von Missionaren beider Konfessionen von kaum jemand in Europa beherrschten Luganda, und daher so gut wie unzugänglich. Auch dadurch, daß der Verfasser seit langen Jahren als „Katikiro“ und erster Berater des jungen Königs Daudi I. an der Spitze wenigstens der ganzen Eingebornenverwaltung steht, unterscheidet sich sein Buch von dem des in engen Anschauungen, im Missions- und Schulleben aufgewachsenen Westafrikaners. Die englisch zivilisierten Eingebornenkreise von Sierra Leone, Liberia und Südafrika haben im Drange ihrer sozialen Bestrebungen bisher überhaupt nichts Geschichtliches geliefert und die unter Erhaltung ihrer alten Kultur in europäischer Bildung vielleicht fortgeschrittensten Yoruba sich mit sprachlicher Arbeit und der Sammlung ihrer Sprichwörter und Rätsel begnügt, vor allem aber in geistlicher wie profaner Dichtung eine erstaunliche Produktivität entfaltet; abgesehen von lediglich Sagenstoffe und Biographisches enthaltenden Veröffentlichungen eines patriotischen Vereines in Abeokuta³, ist erst neuestens ein literarisch schon bekannter eingeborner Geistlicher in Oyo, S. JOHNSON, mit einem bedeutenden Geschichtswerk hervorgetreten⁴. Aus dem übrigen Nigerien ist ADEBIYI TEPOWA's „Short history of Brass and its people“⁵ zu erwähnen, dagegen gehören die zahlreichen Chroniken des Sudan vom Senegal bis zum Tschad und diejenigen Ostafrikas in den Kreis der islamischen Kultur und ihre Verfasser sind somatisch auch meist keine Neger.

Sachlich ist zur Einführung in die folgenden Aufzeichnungen noch folgendes zu bemerken: Vielleicht gedrängt durch die Entwicklung des Mossireiches und die Südexpansion der Dagomba⁶, sind die Tshi-Völker spätestens im 15. Jahrhundert aus „Nta“ (Gegend von Salaga) an die Goldküste gekommen. Ihr rechter, westlicher Flügel, die Fanteer, erreichten den Ozean, während die Akwamer als linker Flügel östlich im Bereich des Volta vordrangen. Die inneren Tschier, insbesondere die den älteren Staat Denkyira ablösenden Asanteer bedrängten dann etwa zwei Jahrhunderte hindurch sowohl die östlich herge-

¹ Sir APOLLO KAGWA, *Ekitabo kya bakabaka bebuganda* [Buch der Könige von Uganda]. London, Druck von HEADLEY BROS. [1901]. 320 SS. In zweiter Auflage: *Basekabaka to Buganda*. London, LUZAC & CO., 1912, 372 SS. Vgl. Journ. Afr. Soc. Bd. XII, S. 217—219; Man 1914, Nr. 27, S. 46—48, sowie über den Verfasser Ev. Miss.-Mag. Bd. XLVI (1902), S. 386—389.

² Siehe meine graphische Darstellung: Kolonie und Heimat, Bd. II, Nr. 5, S. 8.

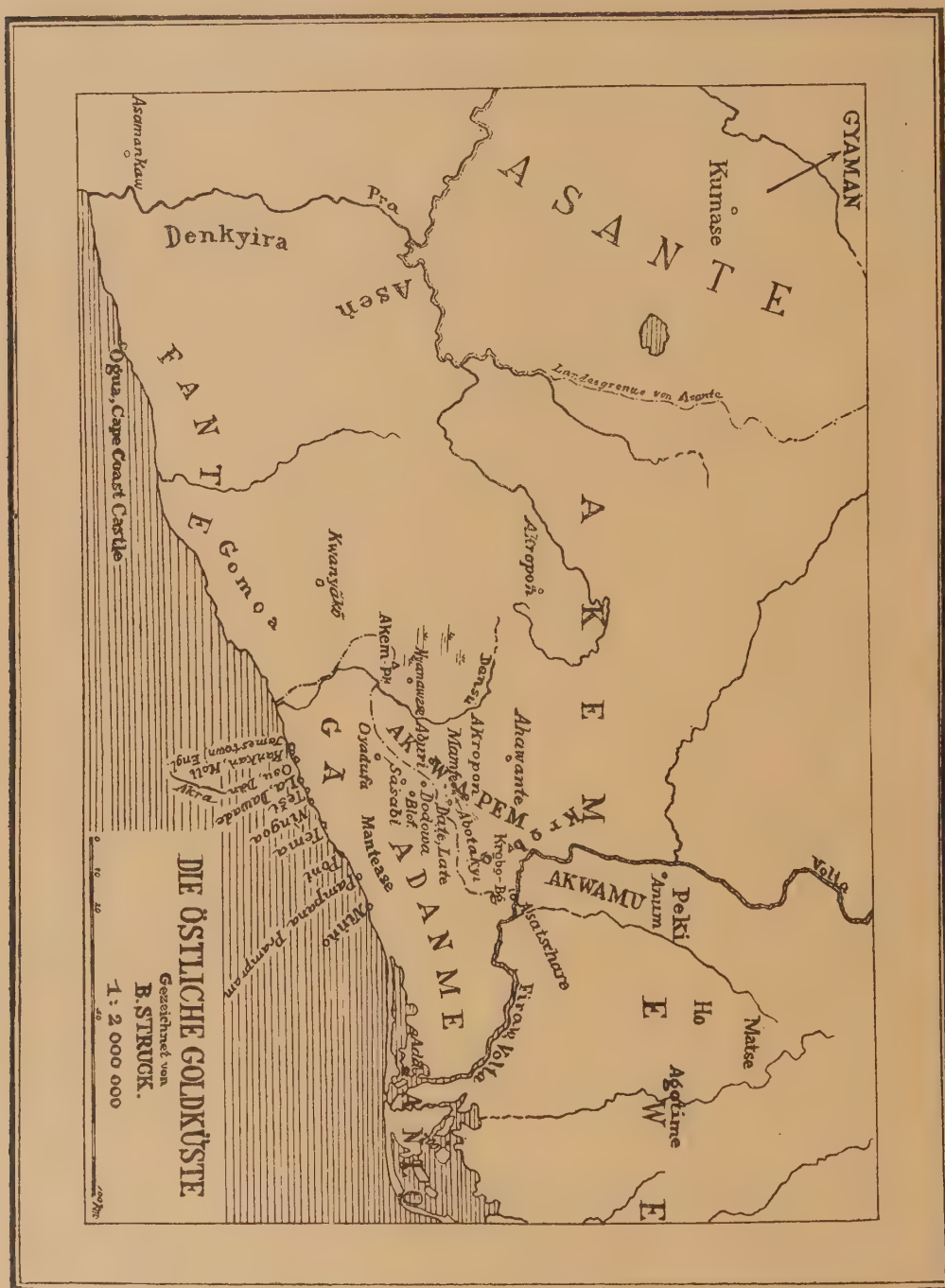
³ Siehe Zeitschr. f. afr. Spr. Bd. II, S. 219.

⁴ The History of the Yorubas from the earliest times to the beginning of the British Protectorate. London 1921.

⁵ Journ. Afr. Soc. Bd. VII, S. 32—88.

⁶ Keinesfalls im Zusammenhang mit der Ausbreitung der marokkanischen Herrschaft, wie REINDORF meinte, da diese ethnische Wirkungen in größerem Maße nicht auslöste und überhaupt erst 1586/1589 einsetzte. Vgl. auch DAHSE, Ein zweites Goldland Salomos. Vorstudien zur Geschichte Westafrikas. Zeitschr. f. Ethn. Bd. 43 (1911), S. 1—79, besonders S. 17—20 und 38—46.

wanderten Adanme-Leute und Gäer als auch die Fanteer, bis schließlich die Ausbreitung der europäischen, namentlich englischen Kolonialherrschaft die



Wendung zugunsten der Küstenstämme herbeiführte. Lange Zeit waren auch die Akwamer als die schlimmsten Feinde erschienen, bis es gelang, diesen

unruhigen Stamm über den Volta zu drängen, wo sie, zuerst in Peki siegreich, schließlich von den Eweern entscheidend geschlagen wurden¹.

Zur besseren Übersicht habe ich das Manuskript in vierzehn Abschnitte geteilt und in Überschriften den Inhalt kurz angegeben. Diese Ergänzungen, sowohl wie einige sachliche Anmerkungen sind durch Klammern [] oder als Fußnoten als nicht dem Original angehörig gekennzeichnet. Auf die Beigabe einer die Zusammenhänge bequem erläuternden Kartenskizze glaubte ich um so weniger verzichten zu dürfen, als das mit geographischen Namen überladene Buch REINDORF's einer solchen leider entbehrt. Die Orte Nkwapranase, Nsorem, Amamprobi, Adweso und Anamapaso sind in dem mir zugänglichen Kartenmaterial nicht aufzufinden gewesen und fehlen daher auch auf meiner Skizze. Sie dürften sämtlich im Grenzgebiet Akem-Akwapem zu suchen sein. Nach CHRISTALLER (Dictionary S. 658 zu 642) gehören *Nkwapāran-ase* und *Amam-pōrobi* zum Akropong-Distrikt von Akwapem, *Adweso* (ebd. S. 641) zu Akem westlich der Pantampā-Berge (entweder das Adiso oder das Aguiesso der Karte Pet. Mitt. 1874, Taf. 2).

[Die Kleinstaaten von Akwapem von der Küste abgeschlossen und unter dem Drucke von Akwamu.]

Früher, da jedermann tat, was ihm beliebte, und kein König in Akwapem war, konnte niemand diese [dessen] Grenze überschreiten. Ein Gāer wagte nicht zu träumen, einmal nach Akwapem zu kommen, weil er, wenn er die Grenze überschritten, von jedem, der ihm begegnete, für einen Wahnsinnigen gehalten worden wäre, wie ein Schaf, das allein umherirrt. Geradeso wäre ein Akwapemer angesehen worden, welcher seine Grenze überschritten und sich in das Gā-Land verlor. Ein Akwapemer durfte sich nicht dahin wagen, wo heute Ahawante liegt, um nicht, kaum mit einem Akemer zusammengetroffen, auch wenn dieser kein Geld zum Sklavenkauf hätte, nun dessen Sklave zu werden. Zu der Zeit bestand Late² aus 30 Städten. Wenn jemand mit einem Alten von Mamfe nach Late ginge, könnte der ihm so viele Städte, welche

¹ Außer REINDORF, der auch alle ältere Literatur verarbeitet, sind noch zu vergleichen: A. B. ELLIS, A History of the Gold Coast of West Africa, London 1903; W. W. CLARIDGE, A History of the Gold Coast and Ashanti, London 1915 (zwei Bände); FR. FULLER, A vanished Dynasty: Ashanti, London 1921. Für unser besonderes Gebiet teilt I. BELLON zahlreiche, an Ortsnamen anknüpfende Daten und Sagen mit (MSOS. Bd. 19, 1916, 3, S. 142—159).

² REINDORF (S. 31) meint, daß diese Lateer zusammen mit den Gbese-Leuten in Holländisch-Akra, den Laern, den Lakpleern in Anlo und den Agotimeern eines Stammes seien und der Rest der ältesten Küstenbevölkerung, der sogenannten Leer. Die Late stellen in der Tat noch heute den einen Sprachrest des Guan in Akwapem dar. Die Verwandtschaft der anderen Gruppen ist aber, soweit sie überhaupt bestanden hat, sprachlich verschwunden und die Agotime-Leute (in Togo südlich des Agu) sind in Wirklichkeit eine etwa 160 Jahre (1760?) alte Adanme-Kolonie. Eine gute geographisch-ethnographische Gliederung des Guan gab J. G. CHRISTALLER, a. a. O., S. 642 und 647 f., sowie in „Die Volta-Sprachen-Gruppe“ (Zeitschr. f. afr. Spr. Bd. I, S. 161—188, besonders S. 164), weniger klar ist F. W. H. MIGEOD, The Languages of West Africa Bd. I (London 1911), S. 42, und die ältere Zusammenstellung in CHRISTALLER's „Grammar of the Asante and Fante Languages“ (Basel 1875), S. XII und XX. Vgl. auch WESTERMANN, Zeitschr. f. Eingeb. Bd. X, S. 244 f., und neuerdings in „Die Sprache der Guang in Togo und auf der Goldküste und fünf andere Togosprachen“ (Berlin 1922), S. 145—149, ganz ausführlich.

einst auf dem Akwapemer-Land waren, zeigen, und wenn man sie heute aufsucht, so findet man nur eine Zerstörung. Die größte davon war Abotakyi¹. Man sagt, daß es in der Stadt Abotakyi 70 Straßen gab und 75.000 Männer, die Flinten trugen; wenn ein Akwapemer oder Gäer oder Akemer oder Adäer beim Überschreiten seiner Grenze ergriffen wurde, so wurde er verkauft oder getötet. Aber das Volk, wie Akwapem, hatten keinen König, der sie beschützte; jede Stadt hatte ihren König, aber sie waren nicht einig². Wenn ein feindliches Heer von auswärts in eine Stadt eindrang und die Bewohner derselben ihre Nachbarstädte um Hilfe anflehten, so wandten diese ein und sagten: „Wir zwar, wir haben nichts mit ihnen“ [den Feinden].

Aber nicht bloß die Akwapemer lebten hier, sondern es wohnten Leute von Nyanawase bis Nkwapranase, deren König hieß Ansä Sasraku. Man nannte sie Akwamer³. Ihr König hatte eine Kanone, welche er, wenn er seinen Ältesten in seiner Residenz etwas zu sagen hatte, lud und abfeuerte. Dieses Volk ließ die Akwapemer, die wie herrenlose Leute waren, nicht ruhig bleiben, sondern machte sie sich zu Sklaven⁴. Die Akwapemer aber hatten keine Macht, sich zu verteidigen, deshalb ließen sie sich es gefallen, einen Dienst zu leisten, für den sie keinen Grund wußten. Es ist wahr, aber wenn bisweilen das Volk sich stark vermehrte, so schüttelte es die Obermacht Akwamu's sich ein wenig vom Halse; aber weil sie keinen König an der Spitze hatten, welcher sie beaufsichtigte, so dauerte es nicht lange, bis sie wieder unter die Akwamer gedemütigt waren. Wären die Akwapemer einig gewesen und würden sie sich gegenseitig unterstützt haben, so hätten die Akwamer ihre Oberherrschaft nicht über sie ausüben können.

[Ansä Sasraku's Einfall nach Akwapem und seine Grausamkeiten.]

Wie es nun kam, daß Abotakyi zerstört wurde, zeigt folgendes:

Eines Tages kam ein Abotakyier von seiner Plantage zurück und röstete Yams, schnitt sich etwas ab und aß, und das übrige Unfertige legte er nochmals ins Feuer. Bald darauf stahl ein Schaf den Yams und fraß ihn, und der Mann schlug das Schaf. Und gleich als der Eigentümer hörte, daß jener sein Schaf geschlagen habe, ging er aus und fing Streit mit demselben an. Als dessen Verwandten hörten, daß man sich mit ihrem Sohne herumbalgte, halfen sie ihm heraus und schlugen den Eigentümer des Schafes, und jetzt mischten sich die Verwandten des Schafbesitzers auch hinein, und es entstand ein

¹ Über Abotakyi vgl. REINDORF S. 93. Genaue Lage siehe CHRISTALLER, Dict. S. 642.

² Von REINDORF S. 92 in ganz ähnlichen Ausdrücken geschildert.

³ Der Akwamu-Staat soll um 1480 am Fuß des Akem-Piks in Nyanawase von einem Prinzen namens Akwamu gegründet worden sein (REINDORF S. 13, vgl. S. 58 f.); als Nachfolger werden Odei (S. 21), 1658 (S. 22) Ansä Sasraku (I.) und 1680 Akotia genannt (CHRISTALLER, Dict. S. 643), 1702–1726 (in Verwicklungen mit den europäischen Niederlassungen und östlichen Stämmen) Akonno. Im folgenden ist zunächst dessen Nachfolger Ansä Sasraku II. (1726–1733) gemeint, der den Asante-König Osee Tutu (1700–1730) im Kampfe gegen Denkyira unterstützte (REINDORF S. 55).

⁴ Nach der Gä-Tradition (REINDORF S. 59) herrschten vordem die Gäer über Akwapem wie über die gesamten südlichen Guan-Landschaften und wurden 1530 und 1680 von den Akwamern vertrieben („Aquamboes“ der alten Literatur).

Prügelkampf. Bald nachher wurde eine Flinte abgeschossen und sie bekriegten sich. Da der König Ansā Sasraku von Akwamu die Sache hörte, war es ihm willkommen, weil der Krieg die Macht der Akwapemer schwächte. Bald darauf rüstete er ein Kriegsheer aus, kam und machte das Übrige von Abotakyi dem Boden gleich¹.

Dieser König Ansā Sasraku war so unbarmherzig, daß er Kinder umbrachte mit einer Unbarmherzigkeit, wobei auch nicht das geringste Mitleid war. Eines Tages befahl er allen Akwapemern Busch zu hauen, und sie führten es aus, wie es ihm gefiel; aber anstatt ihnen zu danken, um es ihnen plausibel [!] zu machen, ließ er einen *aseredowa*² und Pfeffer holen, und als es gekocht war, ihnen bringen. Als die Akwapemer dies nicht aßen, wurde er zornig, band etliche von ihnen und tötete sie, etliche verkaufte er, und ließ noch viele Akwapem-Weiber fangen, zu sich bringen und machte sie zu Sklavinnen. Wenn nun während ihrer Arbeit ein Kind schrie und sie [seine Mutter] plagte, ließ er es zu sich bringen und ihm zu essen geben. Nach dem Essen nahm er ein brennendes Stück Holz aus dem Feuer und gab das brennende Ende dem Kind in die Hand; und wenn es aus Angst es nicht nehmen wollte, so sagte er zu dem Kind: „Hättest du Weisheit, müßtest du deine Mutter nicht arbeiten lassen? Weißt du, daß das Feuer die Leute brennt? Die Speise, die man dir gab, hast du genommen und gegessen, aber deine Mutter willst du an der Arbeit hindern?“ Er nahm viele solcher Kinder zusammen und warf sie in ein Loch, in welchem Nüsse gestampft werden, und ließ sie erstechen³.

[Sieg der von Akwapem zu Hilfe gerufenen Akemer über Akwamu.]

Nach dem Tode dieses Königs wurde Dakō Nachfolger; zwar war Dakō nicht so unbarmherzig wie Ansā Sasraku, aber die Akwapemer hatten keine Ruhezeit mehr⁴. Ohne Zweifel wären die Akwapemer fortgezogen, hätte es

¹ Diese Zerstörung der Akwapem-Dörfer soll gegen 1730 stattgefunden haben (REINDORF S. 72), Sklaven aus dieser Gelegenheit scheint nachmals OLDENDORP in Westindien begegnet zu sein (Geschichte der Mission der evangelischen Brüder auf den karaischen Inseln. Barby 1777. Bd. I, S. 346, Wörter von Akripon). Abotakyi selbst bestand aber nach REINDORF S. 95 noch später bis zur Zeit der Akem-Herrschaft und ist auch jetzt eine unbedeutende „township“ mit nur drei Farmdörfern.

² Ein kleiner Vogel, der auch in den Sprichwörtern eine Rolle spielt (CHRISTALLER, Dict. S. 427).

³ Von Ansā Sasraku (II.) soll auch der Name Akwapem herrühren = *nkoa apem* „tausend Knechte“ (REINDORF S. 90), eine Etymologie, die sich bezeichnenderweise nicht bei unserem einheimischen Gewährsmann, wohl aber bei dem Gäer REINDORF und bei ISERT findet, aber schon von POTT als unrichtig erkannt worden ist (ZDMG. Bd. VIII, S. 429 Anm., und WAITZ, Anthropologie der Naturvölker, Bd. II, S. 54).

⁴ Dieser Dakō, späterhin im Gegensatz zu seinem Vorgänger, der sich von Akem unabhängig machte (REINDORF S. 72), auch *Akwanno-kūmā* („der kleine, jüngere A.“) genannt (Beitr. Kolpol. Kolwirtsch. Bd. III, S. 466), würde nach CHRISTALLER, Dict. S. 643, von 1734—1742 regiert haben und ist nicht zu verwechseln mit einem 1752 erwähnten Dakō, bzw. mit Dakō Yaw, der um die Mitte des 19. Jahrhunderts in Akwamu herrschte. Hier liegt also ein Widerspruch insofern, als die Vertreibung der Akwamer über den Volta bestimmt 1733 erfolgte und unser Bericht deutlich erkennen läßt, daß noch Dakō I. Akwapem bedrückte. REINDORF

irgendeinen Ort gegeben, an welchem sie sich glücklicher befunden hätten, als da, wo sie waren, weil dies einmal das ihnen gehörige Land war. Wenn deine Schlachtstellung dich in die Dornen stellt, darfst du den Posten nicht verlassen und in den guten Busch ziehen. Wenn sich die Akwapemer geeinigt und aufgestellt hätten, wären ihre Trübsale nicht besonders groß gewesen. Die Vorfahren Akwapem's waren Leute, die den Handel nicht verstanden; sie waren Pflanzer, deren Augenmerk von frühmorgens auf nichts als auf ihre Plantagen und ihre Nahrung gerichtet war; sie verstanden nicht zu kriegen; und wir haben von niemand erfahren, daß die Akwapemer bald da, bald dort in den Krieg zogen. Sie wurden damals von ihren Herren, den Akwamern, unterdrückt, eingefangen und verkauft, so wie man ein Huhn oder Schaf von seinem Neste wegnimmt und verkauft, und niemand etwas dagegen haben kann; man fing sie weg, tötete sie und steckte ihre Fürsten und Ältesten ein, gleichwie man, wenn man Gold gewogen hat, für einen Sklaven, es wieder einsteckt, und niemand etwas entgegen haben kann. Man sagt, der Akwamer habe eine neue Fundgrube, worin ein fruchttragender Baum sei, und das sei der Leib des Akwapemers; wenn ein Akwamer mit seinem nächsten Akwamer in Streit gerate, so schlichte er die Sache mit des Akwapemers Schaf.

Über diesem Benehmen ekelte ihnen, und die Akwapemer suchten Bundesgenossen. Es kam, wie man im Sprichwort sagte: Wenn du das Tier verfolgst und ihm keinen Spielraum zur Flucht lässest, flieht es über dich weg. Wenn die Akwapemer ihr Leben und ihre Trübsale ins Auge faßten, so war es ihnen, als ob der Tod willkommen wäre, weil, wenn ein Mensch gestorben ist, er aller seiner Leiden enthoben ist. Deshalb machten sie die Akemer zu ihren Bundesgenossen¹. Die Akemer kamen und kriegten und erretteten die Akwapemer aus der Akwamer Hände². Die Akwamer flohen über Late und trieben viele Völker vor sich her³. Sie setzten über den Volta bei Asatschare. Die Akemer verfolgten die Akwamer, den *Firaw* [Volta] überschreitend, bis nach Huam⁴.

gibt nichts zur Klärung, die vermutlich darin zu suchen ist, daß der Thronwechsel nicht 1733/1734, sondern zwar nach 1730, aber spätestens 1732/1733 erfolgte.

¹ Einen früheren vergeblichen Versuch im Bunde mit den Akraern siehe REINDORF S. 94. Natürlich haben auch nicht die Akwapemer die Akemer „zu ihren Bundesgenossen gemacht“, sondern Akem ging ohnehin gegen Akwamu vor, weil dieses ihm seit 1726 den bisherigen Tribut verweigert hatte.

² Entscheidende Niederlage der Akwamer durch Akem 1733 (REINDORF S. 33).

³ Wie sich die Adäer, die Erbfeinde des seit 1702 mit Akwamu verbündeten Ewe-Stammes von Anlo, gegen die zurückflutenden Akwamer schützten, siehe REINDORF S. 41.

⁴ *Hüām* = Ewe (einschließlich Agotime usw.) nach CHRISTALLER, Zeitschr. f. afr. Spr. Bd. III, S. 143 und 153, vgl. das Lautgesetz bei WESTERMANN, Ewe-Grammatik, S. 28. *-m* wird richtig als Tshi *mu*, Ewe *me*, Avatime *me* „Inneres“ gedeutet, eine beliebte Formwurzel für Ländernamen. Aus der Gã-Tradition geht hervor, daß die Akemer die Zeit benutzten, als die Akwamer mit der Belagerung von Akra beschäftigt waren, sie anzugreifen. In heftigen Kämpfen gegen die vereinigten Aufgebote von Akem, Akwapem und Akra wurden die Akwamer geschlagen und darauf über den Volta zurückgedrängt. Weiber und Kinder fielen bei ihrer überstürzten Flucht massenhaft den Siegern als Sklaven zu, allerlei Goldschmuck sollen sie jedoch noch haben vergraben können. So werden auch gelegentliche Schatzfunde der Akwapem- und Akem-Farmer erklärt (REINDORF S. 80). Beim Überschreiten des Volta hätten Wildschweine den Weg gewiesen, daher seien diese nun das Wappentier von Akwamu.

Und da sie auf dem Wege waren, setzte ein Volk, die Mansaa genannt, ihnen nach und tötete sie allesamt, die Akemer und ihren König [es ist ihr Heerführer, ein Enkel des Königs, gemeint, siehe unten]. Man sagt, daß von allen denen nur sechs entrannen, um den Unfall, der sie und ihren König betroffen, zu berichten¹.

Die Lateer, welche die Akwamer vor sich hergetrieben hatten, sahen, daß die Akwamer mit dem Verfolgen aufgehört hatten, bauten sich eine Stadt und wohnten dort, weil sie gerne im östlichen Land wohnten; und sie lebten friedlicher als wenn sie zu den Ihrigen, wo sie zu leiden hatten, zurückgekehrt wären. Ihre Guan-Sprache, die ihre Voreltern gesprochen, ist sogar heutzutage noch unter ihnen. Und die Namen, die man in Late hört, finden sich, wenn man zu ihnen geht, noch heutzutage².

¹ Zwar weiß REINDORF von dieser Niederlage der Akemer nichts — er sagt nur, daß sie nach mehreren Kreuz- und Querzügen durch Krepe (Ewe) zurückkehrten, um nicht den Asanteern Gelegenheit zu neuen Einfällen in Akem zu geben —, aber über diese Niederlage haben wir ein völlig unabhängiges Zeugnis in der Tradition jener „Mansaa“ selbst. Sie sind zweifellos mit dem heutigen Matse-Stamm der westlichen inneren Eweer identisch, die von jeher sowohl den umliegenden Ewe-Stämmen wie den Avatime gegenüber äußerst streitlustig, ja geradezu Kopfpäger waren und der Anthropophagie bezichtigt wurden. Auch finden sich gerade bei ihnen Schädel zum Schmuck der Trommeln, Unterkiefer an Blashörnern und Hirnschalen als Trinkgefäße in solchem Umfange, daß die Eweer sagen, „sie hätten beinahe aus allen Städten Menschenschädel in ihrem Besitze“. Wegen des Auslautes -a vergleiche die traditionelle Bezeichnung als *Matsaviwo* („Kinder des Matsa“) (SPIETH, Die Ewe-Stämme, Berlin 1908, S. 726). Über die Akem-Schlacht also erzählen sie (SPIETH S. 734f.): „Der Name, den sie sich auf der Trommel selbst beilegen, ist: *Matse peteprebi okumatsem*.“ Früher wurden die Matseer von den Akemern bekriegt, die Matseer besiegten sie und töteten einen angesehenen Feldhauptmann und viele Krieger. Sie erbeuteten eine ihrer Trommeln (*agrobia*) und eine Kriegstrompete, die sich heute noch in ihrem Besitz befindet. Deshalb nannten sie sich mit diesem großsprecherischen Namen, dessen Bedeutung ist: „Häuptling seit undenklichen Zeiten.“ Von dieser Königstrommel von Akem im Besitz der „Mansaa“ weiß auch REINDORF (S. 81 f.). Nach der Ursprungssage der Eweer, die die Akwamer als ihnen und nicht den Tshi-Stämmen verwandt hinstellt, bestehen aber noch viel ältere freundschaftliche Beziehungen Akwamu-Matse, so daß letzteres noch im letzten Asante-Krieg nicht auf seiten der Hoer, sondern der Akwamu-Asante trat. Der von SPIETH nicht erklärte Trommelname ist, wie alle Trommelsätze der Eweer, schlechtes Tshi und bedeutet etwa: Matse zerstreute, bekämpfte und tötete Akem.

² Das sind entweder die Nkonya auf der östlichen Voltaseite, die sich selbst noch als aus *Date* (*Late*, *Lete*) ausgewanderte Kyerepon-Leute bezeichnen (R. PLEHN, Beiträge zur Völkerkunde des Togo-Gebietes, Halle 1898, S. 16; A. SEIDEL in ZAOS., Bd. IV, S. 230; „Vielleicht vor 200 Jahren“, CHRISTALLER, Dict., S. 647), oder es ist damit die nicht allzu große Guan-Enklave Anum und Boso südlich davon gemeint, die „im 17. oder 18. Jahrhundert aus Kyerepon ausgewandert“ sind (CHRISTALLER, a. a. O., S. 647). „Nebensprache ist Tshi und politisch steht der kleine Stamm (7000 Seelen) unter dem gemeinsamen Oberhaupt der Krepeer oder nordwestlichen Eweer, dem Peki-König (CHRISTALLER, Zeitschr. f. afr. Spr. Bd. I, S. 164, unter 2d). Die Enklave liegt in der Tat nördlich von Akwamu, in deren Wanderrichtung vor ihnen; WEULE (Völker- und Sprachenkarte von Togo, Meyer's Deutsches Kolonialreich, Bd. II) zeichnet sie viel zu groß. Die Tradition von Lā erzählt übrigens das Zurückgehen der Akwamer und die Niederlassung der Lateer ganz anders, ebenso hat REINDORF seine eigenen Vermutungen (S. 32 f.). — Über Vorgeschichte und auch östlich des Volta bald wieder erstarkende Zwingherrschaft der Akwamer vergleiche auch G. HÄRTTER, „Einige Bausteine zur Geschichte der Ewe-Stämme (Togo)“ in Beitr. z. Kolpol. u. Kolwirtsch., Bd. III, besonders S. 465—468, 479, 496—499, sowie SPIETH, Ewe-Stämme, S. 20—30.

[Erzählung eines Akem-Prinzen zum König in Akwapem, und Eindringen der Tschisprache in dieses Land.]

Als nun die Akwapemer sahen, daß die Akwamer geflohen waren und sie kein Oberhaupt hatten, fürchteten sie, das Sprichwort, wenn du keinen Meister hast, wird dich jemand haschen und verkaufen, möchte in Erfüllung gehen. Deshalb schickten sie Boten nach Akem und ließen dem König melden, er möge ihnen jemand geben, der sie beaufsichtige. Der Akem-König wußte, daß die Akwapemer keine rechten Leute sind; deshalb ließ er ihnen durch eine Gesandtschaft überbringen, sie sollten Salz kaufen, das man nicht in Kisten aufbewahre; denn wenn um ihretwillen sein Enkel im Kriege gefallen sei und sein Heer sogar verbrannt worden, sollten sie für sich bleiben, wie er auch. Die Akwapemer aber schickten wieder Boten an ihn. Und der Akem-König wählte nochmals einen seiner Enkel aus, welcher kam und in Akwapem König wurde¹.

Der neue König aus Akem fand, daß sie Toren seien, die nichts anderes als Erpressung und Bedrückung zur Weisheit anzuleiten vermöchten. Deshalb behandelte seine Umgebung sie stolz und bedrängte sie. Zwar behandelten sie sie nicht wie die Akwamer, aber Wortwechsel und Widerspruch waren das Alltägliche. Die von Akem waren von einer Stadt gekommen, welche Akropon hieß² und jetzt zerfallen ist, in der aber heutzutage noch Leute wohnen. Und mit ihrem Kommen brachten sie auch ihre Sitten und Gebräuche mit³. Zur Zeit, da die Akwamer hier wohnten, bedienten sich die sämtlichen Akwapemer der Guan-Sprache. Wenn sie eine Sache vor den König brachten, machte ihnen die Angelegenheit viel Not, weil weder der König noch irgendein Sprecher Guan verstand. So hörte das Volk auf, Guan zu sprechen und lernte Otschi. Aber ihre Kult- und Gebetsprache blieb das Guan, weil sie befürchteten, ihre Fetische seien Guaner, und wenn deshalb jemand mit ihnen sprechen wollte, mußte er Guan sprechen.

Von hier weggezogene Akwamer sind die Aburier. Sie wollten nicht mit ihrem Stamme fort, sondern schlossen sich den Akwapemern an und blieben dort⁴.

¹ Nach REINDORF schickt der König Ofori Panyin von Akem(-Abuakwa) seinen Bruder Sāfori 1733 nach Akwapem und erhält dafür das frühere Akwamu-Land. Die Differenzen der Tradition siehe REINDORF S. 95 f. und mit ihm übereinstimmend die kurze Angabe CHRISTALLER's Dict., S. 643.

² Gründung und Wachstum dieses (Akem-)Akropon siehe REINDORF S. 62. Der Ort ist nach CHRISTALLER (Dict. S. 657 zu 640) jetzt eines der 17 Dörfer des Distriktes von Kukurantum in Abuakwa.

³ Über die Neuordnung Akwapems nach Tschis-Muster siehe REINDORF S. 95 f. Eine ausführliche und mit der Staatsverfassung der Gaer vergleichende Beschreibung der Tschis-Regierungsform (Tschis = absolute Monarchie, Akra = Hierooligarchie mit repräsentativem Königstum) gibt REINDORF weiterhin S. 111—128.

⁴ Nicht nur diese Leute von Aburi, sondern auch die von Afwerase, Atscheasin und Berekuso sind Akwamer (REINDORF S. 91, CHRISTALLER, Dict., S. 642), d. h. Tschier der Akan-Gruppe, die aber infolge Mischung mit Guan-Leuten in Akwapem zunächst die Guan-Sprache annahmen. Gerade diese sollen nach REINDORF S. 92 sich zuerst gegen die Akwamer erhoben haben.

[Einfall der Asanteer nach Akem, Gefangenschaft des zu Hilfe geeilten Akwapem-Königs und Gründung von Akropon.]

Da sie [die Akwapemer] nun ihren neuen König hatten, beschenkte sie der Akem-König mit einem entzweigebrochenen Ring. Da der König [von Akwapem] mit seinen Begleitern sich aufmachte, ihm zu danken, war ein Asante-Heer vor ihren Augen angekommen, um mit Akem zu kriegen. Und die Akwapemer hielten das Schwert und schwuren, daß dahin, wo ihres Königs Haupt zu liegen komme, das ihrige auch müsse. Und die Asanteer gingen, nahmen den König von Akwapem gefangen und brachten ihn nach Asante. Als der Asante-König ihn nach seinem Namen und Herkommen und den Grund, um dessentwillen er sich in den Krieg verwickelt, fragte, erzählte er ihm alles, worauf er ihn freigehen ließ und zu ihm sagte: „Du hast's recht gemacht, ich will dir nichts anhaben, gehe heim!“

Da der König von Akwapem zurückgekommen war, baute er Amamprobi. Von dort zogen sie nach Nsorem, und von da nach Akropon, an die Stelle, wo heutzutage Akropon ist¹.

[Neuer Sieg der Asanteer über Akem, Flucht der Akwapemer auf den Kroboberg, Rückzug der verbündeten Asanteer und Akwamer, Undank des Akwapemer-Königs und Bruch mit Krobo.]

Aber nicht bloß in diesen Krieg wurden die Akwapemer hineingezogen. Als einst Osee Tutu² mit Gyaman³ Krieg zu führen beabsichtigte und der Krieg ausgebrochen war, schickte der Akem-König Birikoran Boten zu ihm mit der Nachricht: am Tage, an dem er aufbreche, solle er Feuer, Fufumörser, Weiber und Kinder und alles andere mitnehmen, denn er werde in seiner Hütte in Kumase zu schlafen kommen. Und Osee Tutu sandte seinen Heerführer mit einem Heer, das wie Ameisen war, nach Akem, und da die Akemer nicht widerstehen konnten, wurden sie in die Flucht geschlagen und flohen im Busch nach Fante zu. Zu dieser Zeit war Obuobi Atiemo König in A-kwapem. Als es die Akwapemer hörten [daß die Akemer geschlagen waren], waren die Asanteer schon in Nkwapranase. Und Obuobi mit sämtlichen Akwapemer floh nach Krobo. Zu der Zeit waren die Kroboer und Akwapemer wie Leib und Kleid⁴. Die Asanteer gaben sich alle Mühe, den Krobo-Berg zu er-

¹ Die gleiche Reihenfolge der Königsdörfer gibt REINDORF S. 96, fügt aber zwischen Nsoremu und Akropon noch Mpeniase ein. Akropon wurde in Erinnerung an Saforis, frühere Stadt in Akem so genannt. Auch Amannokurom ist eine noch bestehende Akem-Niederlassung, CHRISTALLER's (Dict., S. 642) Datum 1733 aber doch offenbar etwas zu früh.

² Gemeint ist nicht Osee Tutu I. (1700—1730), sondern nach dem Synchronismus mit „Obiri-Korane Aboree“ (1777, REINDORF S. 146) von Akem-Abuakwa ein viel späterer Asante-König, wahrscheinlich dessen dritter Nachfolger Osee Kwadscho (1770—1781) oder sogar dessen Nachfolger Osee Kwame Panyin (1781—1799), da der Akem-Asante-Krieg (REINDORF S. 132) ins Jahr 1783 zu fallen scheint. CHRISTALLER's (Dict., S. 640 und 646) Daten werden durch REINDORF erfreulich bestätigt und ergänzt. Die Richtigkeit dieser Verbindung zeigt CHRISTALLER's [a. a. O., S. 643] Synchronismus „1784“ für Obuobi Atiemo von Akwapem.

³ Staat von Bontuku. Seine Gründung siehe REINDORF S. 50 f.

⁴ Obuobi Atiemo von Akwapem hatte 1777 zusammen mit den Kroboern im Dienste der Dänen gegen die Holländer gekämpft (REINDORF S. 101). Nach REINDORF (S. 133) floh er nicht mit nach Krobo, sondern befand sich damals in Christiansborg bei den Dänen (d. h. 1783/1784).

steigen, aber da sie es nicht vermochten, riefen sie die Akwamer zu Hilfe, mit welchen sie damals verbunden waren. Und sie vereinigten sich mit den Asanteern, den Berg zu ersteigen, waren es aber nicht imstande und mußten unverrichteter Sache heimkehren. Am Tage, da sie von ihrem Lager aufbrachen, machten sich die Kroboer und Akwapemer vom Berge herunter, um mit ihnen zu kämpfen. Weil aber die Asanteer flohen, jagten die Akwapemer ihnen nach. Auch Safrotsche, ein gemeiner Mann, verfolgte sie lange, bis er zuletzt in eine Grube fiel. Die Asanteer machten sich davon, und da ein Weib, das nach Brennholz ausging, jemandes Stimme aus einer Grube zu vernehmen glaubte, sagte sie es an und man zog ihn heraus. Und da sie ihn herausgezogen hatten und wieder nach Akwapem zurückgekehrt waren, unterließ Atiemo den Kroboern den gebührenden Dank abzustatten, ja er war höchst undankbar gegen sie.

[Weitere Asanteereinfälle, freiwillige Unterwerfung Akwapems; Regierung Kwaw Safrotsche's.]

Da Kwaw Safrotsche¹ König war, konnten sie wegen der Anklagen, die sich zwischen ihnen und den Kroboern erhoben², nicht mehr auf den Krobo-Berg fliehen und sich dort niederlassen, sondern sie flohen nach Adā³. Und weil die Adäer ihnen nicht beistehen konnten, kehrten sie zurück und unterwarfen sich den Asanteern. Man erzählt, daß, als Kwaw Safrotsche einst sich gegen einen Heerführer der Asanteer vergangen hatte, und Boten anlangten, die ihn zur Schlichtung holen sollten, Kwaw Safrotsche den Boten 70 Leute auf einer Krobo-Plantage zeigte, wovon er etliche verkaufte und das Geld [für sich] verbrauchte und mit einigen die Asanteer aussöhnte. Und wiederum als Kwaw Safrotsche eines Tages ein Heer anführte und von hier aus Pampana in der Nacht einschloß, fing er am Morgen darauf 50 Leute und tötete einige, andere verkaufte er und die übrigen nahm er und zahlte damit seine Abgaben an Asante. Man erzählt, daß kein kriegerischerer König auf dem Thron gesessen hat, wie Safrotsche. Und deshalb mußte das Sprichwort sich erfüllen: Wenn kein Feind in der Stadt ist, wird sie nicht groß; oder: eine Stadt, die anderen keinen Frieden aufkommen läßt, wird nicht groß.

[Angriff Kwaw Safrotsche's und der Fanteer auf den Städtebund der Gäer, und deren Hilfesuch in Asante.]

Da Kwaw Safrotsche's Tochter von Akra zurückkehrte, hatte ihr ein Akraer eine Ohrfeige gegeben, so daß sie zu Boden gestürzt war⁴. Da Kwaw Safrotsche

¹ Hier sind nach CHRISTALLER (Dict., S. 643) noch die offenbar nur kurzen Regierungen von Ohempanyin Awuku-Frene und Ohenkuma einzuschieben. Safrotsche hatte den Beinamen Kakaraká.

² Von einem Bruch mit Krobo weiß REINDORF nichts, nach ihm flohen noch nach der Schlacht von Mampon viele Akwapemer dorthin und der Asante-Feldherr Opoku Amankwa glaubte auch dort das flüchtige Akwapem-Heer zu finden (REINDORF S. 162 f.).

³ Akem und Akwapem hatten nämlich 1750 den Adäern gegen Anlo beigestanden (REINDORF S. 130 f., HÄRTTER a. a. O., S. 477).

⁴ Diese Geschichte wird begreiflicherweise in Akra ganz anders erzählt: Asiedu, ein Neffe des Königs Safrotsche von Akwapem, sei nach Akra gekommen und hätte dort mit einem Akra-Weib aus unbekannter Ursache Streit bekommen. Ein gewisser Bontoakō Teko sah ihn das Weib schlagen und eilte ihr, durchs Fenster springend, zu Hilfe. Asiedu sei dann bald nach

die Geschichte vernahm, zog er alle Akwapemer zusammen, sandte durch den Busch Boten an die Fanteer und setzte einen Tag fest, an dem er mit den Akraern kämpfen wollte. Weil die Akraer aber auch davon hörten, sandten sie Boten an Kwaw Safrotsche mit der Nachricht, alles, was er von ihnen fordere, würden sie geben, weil sie nicht mit ihm kriegern könnten. Safrotsche hörte nicht auf ihre Bitte, sondern fing Krieg an mit ihnen. Und so geschah es, daß das Sprichwort: Wenn du ein Tier jagst und ihm keinen Ausweg gestattest, so stürzt es über dich her — in Erfüllung ging. Die Jamestown¹ people mit Kankan², Dawade (La), Teši, Ningoa, Tema, Poni, Pampana und Ninnofo³ vereinigten sich und kämpften gegen Safrotsche und die Fanteer und schlugen sie in die Flucht. Hätte sich damals nicht Gott ihrer erbarmt, so wären die Akwapemer als Volk aufgerieben worden. Denn Kwaw Safrotsche wurde es kaum möglich, nach Akwapem zu kommen und die Akraer von ihren Plantagen zu verjagen⁴. Aber jetzt erkannten die Akraer, daß der Hunger und die Krankheiten sie vollends ganz aufrieben, und so sandten sie um Hilfe nach Asante. Und da sie auf dem Wege waren, fürchteten sie, die Akemer möchten, wenn sie ihr Pulver in Kürbisschalen trügen, sie sehen und es nicht zugeben und sie nicht durchziehen lassen. Deshalb schütteten sie die Munition, die sie bei sich trugen, in Holzschüsseln und zogen dahin. Die Asanteer aber schwuren beim emporgehaltenen Schwert, daß sie kommen wollten und das Haupt des Kwaw Safrotsche holen.

[Tötung asanteischer Königboten in Akem, Niederlage der Akemer und Akwapemer, Tod Safrotsche's, siegreicher Kampf der Akemer und Fanteer gegen ein anderes Asante-Heer.]

Zu der Zeit⁵ tötete Ata einige Asanteer, welche des Königs Jahresrente bei den Akraern holten und nach Asante zurückkehrten⁶. Damals zog auch von Asante der Oberste der Asanteer, Amankwa⁷, mit einem Heer von 20.000 Mann, welches sein Meister ihm gab, aus; und weil man nicht wollte, daß er [Ata!] aus deren Händen entwischte, schickte Osee Tutu Kwame (1800

seiner Rückkehr nach Akropon gestorben. Safrotsche habe Genugtuung verlangt, und durch deren Verweigerung sei der lange Kleinkrieg bis 1802 im Gäbusch entstanden (REINDORF S. 143).

¹ Das 1672 gebaute englische Fort im westlichen Akra (vgl. REINDORF S. 11, 15).

² = Holländisch-Akra. Wie man sieht, fehlt von allen Gä-Städten nur Osu, d. h. Dänisch-Akra, da ja Akwapem den Dänen verbündet war.

³ Tshi-Form = die Leute von Ninno.

⁴ Nach REINDORF S. 162 floh Kwaw Safrotsche persönlich nach Adā.

⁵ Hier scheinen die ganzen bei REINDORF S. 144 ff. erzählten Vorgänge von 1802—1814 oder vielmehr 1811 (siehe CHRISTALLER, Dict., S. 640 unter „Ata Ayiekosan“) übergegangen.

⁶ Selbstverständlich weiß die Gä-Tradition nichts von diesem Tribut. REINDORF sagt sogar S. 160: „The existence of brotherhood or friendship between the Akras and Asantes will in the following chapter be proved by tradition and narratives showing how the Asantes took a deep interest in the affairs of the Akras“ [sic!]. Die von Ata Yiakosan (Akem-König, S. 161) abgefangenen Asanteer waren nach ihm 60 Händler sowie ein Prinz Owusu Nantshiri, der des Königs Jahresrente bei den Dänen holte, und ein Bote der letzteren. Übrigens hatte Ata allen Grund, sich durch gewisse Unternehmungen von Kumase aus bedroht zu fühlen.

⁷ Amankwa war wohl nur der Beiname; nach REINDORF S. 162 hieß der Asante-Feldherr Opoku Fredefrede, und Opoku wird er auch späterhin in unserer Quelle genannt.

bis 1824)¹, der Asante-Häuptling, ein anderes Heer und ließ es den Fante-Weg einschlagen, damit [Ata], wenn er dorthin fliehe, seinem Heer in die Hände falle. Da Ata hörte, daß das Heer auf dem Wege sei, ließ er seine Weiber vorausgehen, und er mit seinem Heer schlug ein Lager auf in Adscheso, und Safrotsche mit den Akwapemern gesellte sich zu ihm². Und kaum waren die Asanteer dort angekommen, [so] waren sie ihnen überliefert. Sie kämpften sechs Stunden, und die Asanteer warfen die Akemer und Akwapemer zurück³. Und da sie umherzogen, fiel Safrotsche in Amamprobi⁴.

Die Akemer flohen von Adscheso nach Fante und stießen auf das ausgewählte Heer, das durch Fante zog. Zu der Zeit, da Ata dort ankam, hatten sich die Fanteer mit den Gomoafo⁵ versammelt und kämpften mit den Asanteern aufs hartnäckigste. Da die Asanteer von Ata hörten, sagten sie, Ata sei ein Kriegsheld und es seien nicht nur die Fanteer, mit denen sie es zu tun hätten. Und der Heerführer Apea Dankwa (1814) floh mit seinem kleinen Asante-Heer⁶ nach Asen. Und da Ata von da wegging, sagte er, er wolle hinter Opoku (Amankwa) her zerstören, wurde aber pockenkrank auf dem Weg und starb⁷.

[Näheres über das Ende Safrotsche's; wachsender Einfluß der Gäer in Akwapem.]

Nach dem Tode des Kwaw Safrotsche wurde Adow Dankwa König in Akwapem (1814). Als er noch nicht König war, bat er die Akraer, daß sie die Asanteer an seiner statt um Gnade angehen möchten. Und die Akraer antworteten und sagten⁸: „Kwaw Safrotsche hat uns keine Ruhe gelassen; wenn du uns deshalb sein Haupt ausliefern kannst und dich uns unterwirfst, dann wollen wir dich und deine Akwapemer leben lassen.“ Als nun Adow Dankwa mit einigen Akwapemern nach Amamprobi kam und vor der Stadt anlangte, versteckte er jene bei der Stadt und er allein ging zu Safrotsche und sprach zu ihm, daß er sich selber töten müsse, weil ihn alle Akwapemer verwürfen. Darauf antwortete Safrotsche: „Wenn ich mich selber töte, allein töte ich mich nicht,

¹ Ein weiteres Beispiel für die Unsicherheit bzw. Häufung in den Königsnamen von Asante. Mit den gleichen Jahreszahlen gibt REINDORF Osee Asibe (Diasibe oder vielmehr Dschasibe) an, mit dem Beinamen Bonsu; ebenso CHRISTALLER 1800—1824 „Tutu Kwamena, Osee Bonsu, Diasibe, Obohyen“ (Dict., S. 646).

² Kwaw Safrotsche's Teilnahme an dem Kriege gegen Asante war durch Abgabe eines Teiles der Beute gewonnen (REINDORF S. 161).

³ Über die sechsstündige Schlacht bei Adscheso gegen die 20.000 Mann von Amankwa vgl. REINDORF S. 167. Nach S. 162 fand die Schlacht bei Mampon statt.

⁴ Er hatte sich in diesem seinem Heimatdorf verborgen und fiel durch Meuchelmord, siehe unten. Vgl. auch BELLON, MSOS. Bd. 19 (1916), 3, S. 131.

⁵ Leute von Gomoa-Asen, die weiteren Verbündeten siehe bei REINDORF S. 163.

⁶ 6000 Mann nach REINDORF S. 163.

⁷ In Kwanyäkō in Akem, Oktober 1814 (REINDORF S. 164, darnach CHRISTALLER's Daten für die Nachfolger Dict. S. 640 zu verbessern).

⁸ Diese Konspiration erklärt sich so, daß sich Kwaw Safrotsche nach dem Rückzug der Asanteer (in der erwähnten Berichtslücke) zusammen mit Akem gegen Akra gewandt hatte, obwohl seine Akwapemer schon damals allgemein kriegsmüde waren. Bei dieser in Akra berühmten „Donnerstag-Invasion“ von 1812 waren die Akraer siegreich und von Kumase liefen große Geschenke zum Dank für diese unerwartete Unterstützung ein (REINDORF S. 169). Wenigstens ist das die Akra-Lesart!

sondern ich möchte vielmehr mit einem Heer zusammentreffen und einige töten, bevor ich falle“. Und da Adow mit ihm ausgedet hatte und es so aussah, als ging er weg von ihm, schossen die Akwapemer Flinten ab und töteten Safrotsche, der als ihr Herold und Heerführer und rechtschaffener König mit ihnen wandelte und es nicht zugab, daß sie von jemandem betrogen wurden¹.

Weil die Akraer für Adow und seine Akwapemer Abbitte taten, wurden sie ihre Herren. Jedermann, der diese Geschichte ein wenig überlegt, findet, daß — weil die Akwapemer den Kroboern nicht dankten für ihre Rettung aus der Hand der Asanteer und Akwamer — es zu viel war, daß deshalb die Kroboer sich von den Akwapemern getrennt hatten und ein Volk für sich bildeten. Von diesem Tage an fingen die Reibereien zwischen Krobo und Akwapem an². Zuletzt, zu Adow's Zeit, wäre möglicherweise wieder Einhelligkeit der Staaten eingetreten, aber der Governor von Osu nahm sie mit in den Krieg dorthin, was zu neuen Mißhelligkeiten bis heute führte³.

[Exkurs über die Vorgeschichte der Akwapemer und ihren Nationalcharakter.]

Man erzählt von den Akwapemern, sie seien von Anum wegen Landstreites und Enge des Landes über den *Firaw* (Volta) gezogen und hierhergekommen. Und da sie angekommen seien und auf Mißgeschicke gestoßen wären, wären sie gerne wieder dorthin zurückgekehrt. Aber aus Furcht, sie könnten bei der Rückkehr in tiefere Nöte als die hiesigen hineingeraten, standen sie davon ab. Wir haben bereits erwähnt, daß die Akwapemer, welche zuerst hier aufwuchsen, die Guan-Sprache redeten, welche die Dateer und Kyereponer⁴ Volksfamilie heute noch spricht. Und wenn sie eine Streitsache in ihrer Stadt nicht schlichten konnten, brachten sie es vor den König; weil aber der König nicht Guan verstand, so war der Rechtshandel eine schwierige Sache. Deshalb entschlossen sie sich, ihre Sprache aufzugeben. Und diejenigen, welche sie nicht aufgeben wollten, lernten auch die Otschi-Sprache; und wenn sie vor Gericht erschienen, ermüdete es sie nicht.

¹ Bei REINDORF S. 169 f. etwas anders erzählt, vor allem waren es nach ihm nicht die Akwapemer, sondern ein von Adow Dankwa mitgenommener Trupp von Akra- und Asante-Leuten.

² Vergleiche oben und die einschränkende Anmerkung dazu. Aber unserem in Akwapem einheimischen Gewährsmann ist hier wohl mehr Glauben zu schenken.

³ Über die Art und Weise, wie namentlich die Dänen (in Osu) die Eingebornen gegen die Holländer benutzten, siehe oben. Letztere hatten dafür 1777 an Obiri Korane von Akem einen Bundesgenossen gefunden. Welche Stimmung bei einsichtigeren Eingebornen über diese unsinnige damalige Kolonialpraxis der Dänen und Holländer herrschte, wird von REINDORF S. 103 treffend gekennzeichnet: „When such people rule a country, what can be expected, but war and destruction, not only of life, but of good morals, unity and peace.“ Daß das eher noch ein sehr gemäßigtes Urteil über die Verhältnisse darstellt, vgl. B. CRUICKSHANK, Ein 18 jähriger Aufenthalt auf der Goldküste Afrikas (aus dem Englischen), Leipzig o. J. (1854?), S. 138 f., ferner HÄRTTER a. a. O., S. 440—448 und 468 f. sowie wiederholt v. LUSCHAN, besonders „Über die alten Handelsbeziehungen von Benin“, Verh. VII. intern. Geogr.-Kongr. Berlin 1899, S. 607—612.

⁴ Über Date siehe oben. Kyerepon ist der zweite Guan-Sprachrest in Akwapem, sechs Ortschaften (nebst Farmdörfern) umfassend. Die Beschreibung und Begründung der Doppelsprachigkeit im folgenden ist sehr lehrreich.

Wenn man der Akwapemer Gerichtsbarkeit und ihren Charakter ins Auge faßt, so findet man, daß es keine Leute sind, die ihre Verhandlungen lange hinauszögern, sondern es sind Leute, in deren Angelegenheiten die Rache und das Dareingreifen nicht fehlt. Das Kriegführen ist ihnen nicht willkommen, aber sie sind mehr als alle Völker zum Aufruhr geneigt. — Ich erinnere mich, daß man eines Tages eine Sache vor den Akropon-König brachte, da zwei Jünglinge in Streit geraten waren und man es nicht zu schlichten verstand. Deshalb mußte der König einen Ältesten absenden, um die Sache zu untersuchen an ihrer Statt. Der König ließ den Ältesten als ihren Sprecher abgehen. Und in der Stadt angekommen, riefen sie den nächsten Morgen die Verbündeten [Parteien] zusammen. Der eine brachte seine Anklage vor und sagte, daß, als er mit seinem Freunde spielte, [dieser ihm] seinen Ring abgerissen und weggeworfen, und dazu am Tage darauf ihn beim Fetisch aufgefordert hätte, daß er eine *dabañ*¹ von ihm verlange. Und auch der andere sagte: „Ich und mein Freund und dieser Mann, wir spielten zusammen abends, dann sagte er, sein Ring sei entschlüpft und verloren, und als wir am Morgen darnach fahndeten und ihn nicht ausfindig machten, forderte er mich beim Fetisch heraus, daß er von mir eine Feuerzange verlange; das heißt, ich forderte ihn auch beim Fetisch heraus, daß ich eine kaufen und ihm bringen würde, und wenn er nicht mit der Feuerzange den Ring halte und schmiede, solle der Fetisch ihn töten.“ Eine solche Sache ist nichts anderes als ein leeres Streitgerede. Und weil ihnen dieses zur Gewohnheit geworden war, verstand niemand, wie man das beilegen konnte. Und wenn niemand zugegen gewesen wäre, der zur Anzeige beim König aufgefordert hätte, und niemand gekommen wäre es anzuzeigen, so wäre die Sache eben liegen geblieben und hätte mit Empörung geendet. — Und nicht bloß das. Die Akwapemer sind Leute, die das Böse ihres Königs nicht eher erwähnen, als am Tag, da der Feind kommt. Man sagt, niemand widerstehe der Lust. Geradeso machen es die Akwapemer. Wir erwähnten, daß im Krieg mit Amankwa Kwaw Safrotsche und Ata, da sie ihn nicht besiegten, nach Fante flohen, und nachher wollten sie [die Akwapemer] sich Asante unterwerfen. Ihre Entschuldigung hiefür ist, daß Kwaw Safrotsche sie zum Streit zu sehr herausforderte und kriegslustig war; er gestattete ihnen nicht, ihre Arbeit wohl auszurichten. O Akwapem, dies ist euer Ruf! Wenn es sich nach dem, wie ihr sagt, verhält, was wollt ihr antworten am Tage der Not?

[Friede zwischen Asante, Akwamu, Akem, Akwapem und Akra; dänische Schutzherrschaft im ganzen Südosten.]

Und damals, als sie mit Asante Frieden hatten und in Ruhe waren, sandten sie Boten, daß sie mit Akra Fetisch trinken und sich mit ihnen vereinigen wollten. Gerade in dieser Zeit entstand zwischen dem Akwamu-Häuptling Akoto² und dem König Dschasibe³ Friede. Und da er von Kumase die Erlaubnis hatte,

¹ CHRISTALLER, Dict., S. 58, *gdabañ*, Pl. *a-* („Eisenbarren“).

² Derselbe, der auch in den Überlieferungen der Eweer eine große Rolle spielt, siehe HÄRTTER, SPIETH (passim); voller Name Akoto Oyirefi Ampasakyi, 1807 und 1824 erwähnt (CHRISTALLER, Dict., S. 643).

³ Osee (Tutu) Dschasibe Bonsu von Asante (1800—1824). Siehe oben.

nach Akwamu zu gelangen, ließ er Boten kommen, um mit Akwapem, Akem und Akra Fetisch zu trinken.

Das war eine kleine Erholungszeit für Akwapem. Wohl waren sie damals Asante unterworfen, aber gleichwohl hielten sie die Akraer für ihre Meister. Und bei jeder schwierigen Sache gingen sie nach Akra, um sie zu schlichten. Aber nicht die Akraer schlichteten ihre Streitsachen. Zur Zeit, da sie mit den Asanteern kriegten, hatten die Weißen von Europa das Fort in Akra bereits gekauft. Die Weißen¹ hielten Akwapem, Akem, Adā, Huam, Krobo, Akwamu, Anlo und die Manteaseer (wovon sie nur die Prampramer kannten) als ihre Sklaven, sie stellten sich unter die Flagge der Weißen in Osu, taten aber, was ihnen beliebte: sie trugen Tote², ihre Priester sprachen schuldig; wenn wir alles zusammennehmen, so ist das, was wir zu sagen haben, gleichwie es sich mit dem Namen der Akwapemer verhält: Wir dienen niemand, wir sind aber auch nicht frei. Die Weißen in Akra kauften Menschen und die Akwapemer im Busch machten Totenkostüme. Wenn sie einen Weißen sahen, so erwarteten sie von ihm, daß er, um Menschen zu kaufen, ausgegangen sei.

Im Jahre 1784³ kamen 70 Weiße von Europa nach Akra, und auf der Suche nach einem Aufenthaltsort im Innern kamen sie nach Akropon, kauften in Anamapaso ein Stück Land, bauten ein Haus und wohnten darin. Niemand verstand oder hörte den Grund davon, daß sie von Europa weggezogen. Sie blieben eine Zeit lang dort und etliche davon starben auch, und der Rest zog weg nach Sasabi und von dort nach Adā⁴.

[Adow Dankwa, König in Akwapem; drückende Oberherrschaft der Asanteer; MacCarthy's Opfertod.]

Wir sagten, daß nach dem Tode des Kwaw Safrotsche die Zeit, da Adow Dankwa regierte, eine Zeit war, da die Akwapemer den Asanteern unterworfen waren. Da Amankwa nach Hause ging, ließ er Heerführer in Akra, Akwapem und Akem zurück, daß sie die Handlungen der neueingesetzten Könige überwachten.

¹ Gemeint sind die Dänen, seit 1660 in dem 1645 von Schweden gegründeten Christiansborg (Osu).

² Über diese Art Bahrprobe vgl. C. WIEDEMANN, Die Gottesurteile bei den Bantuvölkern, Sudanegern und Hamiten (Phil. Diss. Leipzig). Weida i. Th. 1909. S. 15--19 und Verbreitungskarte S. 20; neuerdings speziell BELLON, MSOS. Bd. 19 (1916), 3, S. 151.

³ Über diese dänische Expedition siehe REINDORF S. 218 und P. E. ISERT, Neue Reise nach Guinea in den Jahren 1783 bis 1787. Kopenhagen 1788 und Berlin 1790.

⁴ Die Binnenkolonien der Dänen waren Kponkpo („Pampo“ einiger Karten), Bebiase, Anamapaso (Frederiksnopel, wo ISERT 1789 starb), Dschaben und Sesemi (Sasabi). Ein letzterem benachbarter Ort heißt heute noch *Blofonyaman* („Europäerstadt“). Eine merkwürdige Legende über den Grund ihrer Aufgabe siehe REINDORF S. 145. Hier wurden 1792 nach ISERT's Plänen durch deutsche Kolonisten Versuche mit Pflugbau und später durch die Schwester des Botanikers ROER mit Baumwollspinnerei gemacht, vgl. C. RITTER, Erdkunde I, 1. Afrika², Berlin 1822, S. 300, wo auch weitere Literatur angegeben; J. LOEWENBERG, Geschichte der geographischen Entdeckungen in Afrika. Berlin 1835, S. 133; The Friend of Africa 1841, S. 80; zur Kritik der literarischen Überlieferung noch J. R. T. VOGEL's Tagebuch in HOOKER's Niger Flora. London 1849, Bd. I, S. 41 f. Über den neueren Zustand in Sesemi siehe BOHNER, Im Lande des Fetisches⁴, Basel 1905, S. 47 f.

Die Asanteer behandelten die Leute sehr übermütig¹; wenn ein Asanteer etwas ihm Passendes in der Hand eines Akwapemers erblickte, so nahm er es. Sogar die Speise eines Akwapemers, die ihn gut dünkte, [selbst] wenn sie verborgen war und der Asanteer sie fand, so nahm und aß er sie. Wenn ein Akwapemer eine Palme fällte und ein Asanteer kam dazu, so nahm er den Topf mitsamt dem Palmwein und trank. Wenn eine geringe Sache auf den Eid Osee (d. h. Königseid) vollzogen wurde, so ging die ganze Familie zugrunde. Man sagt, daß die Weiber zu Akropon anfangen, das Spiel zu spielen, welches man *ńkoruwa*² heißt, und als ein Asanteer es hörte, so kam er kaum nach Kumase und schon meldete er dem Osee, daß man zu Akropon ein Spiel habe, dessen Lied durchaus nicht passend für das Ohr zum Anhören sei. Kaum hatte der König es vernommen, so wählte er Gesandte aus, welche diejenigen, welche dieses Spiel spielten, erhaschen und nach Kumase bringen sollten, damit sie es ihm spielten. Hätte Gottes Güte nicht Mankwarta³ von Europa geschickt, so wären alle Weiber von Akropon nach Kumase geführt worden. Sie mußten auf Befehl Kalk von Akra nach Kumase tragen, um das Haus des Osee zu weißen. Wenn Gott nicht mit denjenigen, die es hineintrugen, gewesen wäre, wären sie gefangengenommen und zu Sklaven gemacht worden.

Aber wie die Ältesten sagten, so kam es, d. h. alles Ding hat seine Zeit und sein Ende. Im Jahre 1822 kam ein Weißer, der sein Leben aufopferte anstatt der Fanteer, Akraer, Akwapemer, Akemer und Denkyiraer. Er hieß Mankwarta³. Er zog in den Krieg⁴ und fiel in Asamankaw im Jahre 1824⁵; aber die Unruhe und Verwirrung kehrte wieder. Aber die Akwapemer zogen es vor, daß die Asanteer sie bedrückten, als daß sie einen neuen Krieg heraufbeschworen. Deshalb blieben sie stille⁶.

[Adow Dankwa englischer Vasall; Aufstände in Akwapem und Akem gegen Asante; entscheidende Niederlage der Asanteer gegen die Engländer; Frieden.]

Da aber ein anderer Europäer die Krieger zusammenhieb, sollte Adow Dankwa nach Asante fliehen. Aber die Weißen eilten und brachten ihn nach

¹ Die scharfe Verwaltung der von Amankwa eingesetzten Asante-Statthalter hebt auch REINDORF S. 170 f. hervor als einen „deplorable state of the country in consequence of the tyrannical rule of the Asantes“.

² CHRISTALLER, Dict., S. 251, *ńkoruwa* „a play or dance of old women“. — Näheres mir nicht bekannt.

³ Sir CHARLES MACCARTHY, vorher Generalgouverneur in Sierra Leone (als „Mankata“ noch jetzt ein gelegentlich auftretender Personennamen der Tschier, siehe CHRISTALLER, Dict., S. 667).

⁴ Über den Anlaß siehe REINDORF S. 179 f. Die tiefere Ursache ist natürlich die, daß allen europäischen Ansiedlungen das Hinterland abgeschnitten und wegen zahlreicher von Asante „übelgenommener“ Vorkommnisse einzelnen Forts auch der Handel gesperrt worden war, vergleiche die Verhandlungen der von BOWDICH beschriebenen Gesandtschaft.

⁵ Am 21. Jänner 1824, MACCARTHY mit 3500 Mann gegen etwa 20.000 Asanteer. Die Hilfeleistung im eigentlichen Sinne beschränkte sich auf die Denkyira-Leute, die auf eigene Faust gegen Asante sich erhoben hatten (siehe REINDORF S. 191 f. und die charakteristische Dichtung S. 195 f.).

⁶ Die zwischen Asamankaw und Katamansu fallenden Ereignisse sehr ausführlich bei REINDORF S. 196—210.

Akra und machten ihn zu ihrem [Vasallen]¹. Und er kehrte mit den Fetischen der Akraer zurück, und er mit wenigen Akwapemern verband sich mit Akem, und sie führten Krieg mit Asante. Akwapem und Akem, die auszogen, wußten, daß sie viel zu wenig waren, deshalb forderten sie die Asanteer heraus und töteten ihren Anführer Kwaku Biri. Nicht lange nachher, da sein Bruder Osee Akoto, welchen man Odschasibe nannte, starb, folgte Osee Yaw² und man führte Krieg in Ogua³. Und da sie ihn nicht übermochten, sammelte er sein ganzes Heer zusammen und kam auf Nebenwegen nach Akem. Und die Akemer brachen auf, warfen sich nach Akwapem, und sie alle zusammen gingen nach Akra. Dort machten sie ein Lager.

Und da die Asante Soldaten von Aburi sahen und erkannten, daß die Weißen mit ihrem Heere sie in Prampram erwarteten, drehten sie sich und gingen über Mantease⁴. Und als sie in Dodowa anlangten, begegneten sie dem Heer der Weißen, und diese kämpften und vertrieben die Asanteer und warfen sie in die Flucht⁵. Die Ältesten sagen, daß in diesem Kriege alle Anführer, welche mit dem Osee kamen, gefallen seien. Der Krieg wurde geführt im Jahre 1826 im Monat, den man *Sana* heißt, am 26. Tage⁶. Die Asanteer wurden gänzlich verjagt. Und wenn unser Küstenheer beim Abzug sich nicht gefürchtet und sie bedrängt hätte, hätten sie viel Geld und Gefangene erbeuten können. Aber sie fürchteten sich; daß sie die Asanteer in die Flucht geschlagen hatten, war ihnen wie ein Traum. Es war ihnen, wie wenn man einen Tiger im Busch liegend erlegt hätte, und niemand, als nur ein Mann, der ihn findet, sich ihm nähern kann. Da die Asanteer flohen, konnten sie ihnen nicht auferlegen, daß sie nicht wieder zurückkehren sollten. Jetzt zogen die Akwapemer und Akemer allesamt wieder in ihre Städte, und ihre Könige erlangten größere Macht als früher.



¹ Adow Dankwa war nach REINDORF S. 185 schon anläßlich des Zuges von MAC CARTHY zum Bündnis mit den Küstenstämmen gezwungen worden. Das Volk von Akwapem beteiligte sich aber willig an den von Akra ausgehenden Rüstungen und erhielt von Engländern und Dänen Waffen.

² Osee Yaw Akoto 1824—1837.

³ Cape Coast Castle und Hinterland.

⁴ Das Aufgebot von Ningoa, Tema, Poni und Prampram stand hier zur Deckung der östlichen Gã-Städte, während sich die Hauptmacht mit den Europäern auf der Straße Akra-Akwapem befand und (nach unserer Quelle) offenbar Vorposten bei Aburi aufgestellt hatte. Osee wollte, die ihm bekannte feindliche Hauptstellung zur Rechten lassend, jene Küstenstädte überrumpeln, entsprechend seinem Vormarsch schwenkten aber die Verbündeten aus der Gegend von Oyadufa über Dodowa nach Katamansu ein, den linken Flügel an das Akwapem-Gebirge gestützt.

⁵ Auf Katamansu, 7. August 1826, unter Major PURDON, englischem Generalgouverneur von Cape Coast Castle. Näheres (sogar namentliche Verlustlisten aus der Tradition!) siehe REINDORF S. 210—219 und 257 f. Katamansu ist der Name der sich von Sasabi südwestlich bis zur Westgrenze von Adanme erstreckenden Ebene, siehe J. ZIMMERMANN, *Vocabulary of the Akra- or Gã-Language*. Stuttgart 1858, S. 142, s. v. Katamanso.

⁶ Eigentlich *osannā* (CHRISTALLER, *Dict.*, S. 410 und 455 = ungefähr August; die genauere Entsprechung ist aber sehr unsicher und anscheinend schwankend, da die Gesamtrechnung nach CHRISTALLER's Gewährsmann nur 362 Tage ergibt).

Der Rechtsbruch und sein Ausgleich bei den Eskimo.

Inaugural-Dissertation zur Erlangung der juristischen Doktorwürde.

Vorgelegt der Hohen juristischen Fakultät der Universität Köln:

Von HERBERT KÖNIG, Gerichtsreferendar a. D.

Vorwort.

Die Notwendigkeit monographischer Abhandlungen, die die gesamte Rechtsordnung einzelner Völker oder auch nur beschränkte Gebiete davon zum Gegenstande haben, hat schon A. H. POST, der Begründer der ethnologischen Jurisprudenz, betont. Nach ihm sind sie „die unumgängliche Grundlage für ein gesichertes Fortschreiten dieser Wissenschaft und namentlich für eine sichere Kausalanalyse des durch sie herbeigeschafften empirischen Materials¹“. Leider ist dies bisher nur zu wenig beherzigt worden. Man hat die eingehende Kleinarbeit zugunsten allgemeiner Untersuchungen vernachlässigt. So sind manche Werke entstanden, die schon durch genauere Kenntnis des Rechtes eines einzelnen Volkes oder auch nur eines Teiles dieses Rechtes in ihren Schlußfolgerungen zum großen Teile widerlegt werden.

Aber noch eine andere Überlegung erfordert die Betonung der Kleinarbeit: Das Recht ist ein Teil der menschlichen Kultur überhaupt und kann als solcher im Rahmen dieser ebensowenig wie etwa die Sprache² eine gesonderte wissenschaftliche Behandlung beanspruchen. Die Rechtsgeschichte ist mithin ein Teilgebiet der allgemeinen Kulturgeschichte, wie die Geschichte der Technik, der Religion, der Sprache³ oder der Kunst. Die Wissenschaften nun, die sich mit dem Werdegang der menschlichen Kultur in den Zeiten befassen, die jenseits der schriftlichen Überlieferung liegen, sind die Vorgeschichte und die Völkerkunde. Da erstere nur die materielle Kultur aufdecken kann, und das auch nur zum Teile, die geistige aber überhaupt nur andeutungsweise, so bleibt für diese, zu der das Recht gehört, als alleiniges Erkenntnismittel die Wissenschaft der Völkerkunde. Nur durch verständnisvolle Betrachtung der Kultur der heutigen⁴ Naturvölker und der Kulturvölker außerhalb der europäisch-vorderasiatischen Schriftvölker, die eben das Forschungsgebiet der Ethnologie bilden, ist es möglich, die Geschichte der menschlichen Kultur, und besonders ihrer geistigen Seite, über die Zeit der schriftlichen Überlieferung hinaus bis in die ersten Anfänge zurückzuverfolgen. Eine bis zu diesen Uranfängen zurückgehende Geschichte des Rechtes, welche die besondere Aufgabe der ethnologischen Jurisprudenz bildet, kann also nur im Rahmen der Völkerkunde versucht werden, mit anderen Worten: Die ethnologische Jurisprudenz ist, methodisch betrachtet, eine Unterdisziplin der Völkerkunde überhaupt⁵. Dies hat POST

¹ Grundriß, Bd. I, S. 1.

² Vgl. z. B. STARCKE, S. 10/11.

³ Für eine Sonderbehandlung der Sprache z. B. STARCKE, S. 2 ff.

⁴ Und der zur Zeit der Entdeckung durch die Europäer vorhandenen.

⁵ Wenigstens hinsichtlich der Quellen, die ihr zu Gebote stehen, mag man sie auch systematisch, wie z. B. M. SCHMIDT (S. 363), als Teildisziplin der vergleichenden Rechtswissenschaft oder als gemeinsames Gebiet von dieser und der Ethnologie auffassen.

selbst empfunden, wie der Titel seines genannten Werkes zeigt; es ist in letzter Zeit auch mehr und mehr anerkannt worden, so von GROSSE¹, STEINMETZ², und WILUTZKY³. Doch kann es nicht genug betont werden⁴.

Die ethnologische Jurisprudenz muß sich darum in der Art ihres Vorgehens der für die Ethnologie überhaupt maßgebenden Methode anschließen und sich die Errungenschaften, die hier gemacht werden, zunutze machen. In der letzten Zeit hat nun in der Völkerkunde die auf FRIEDRICH RATZEL's Gedanken fußende sogenannte kulturgeschichtliche Schule, die überall die im Laufe der Menschheitsgeschichte aufeinander gefolgten Kulturschichten herauszuarbeiten sucht, immer mehr Anerkennung errungen. Erst sie hat, auf gesicherter Grundlage aufbauend, der Völkerkunde eine streng wissenschaftliche Methode⁵ gegeben. Und gerade sie betont, im Gegensatze zu den bisher in dieser Wissenschaft befolgten Methoden, die Notwendigkeit der exakten Kleinarbeit und der Wertung der Einzeltatsache und verlangt, daß die Untersuchung völkerkundlicher Probleme auf engstem Raume beginnt. Erst wenn die Verhältnisse eines kleinen Gebietes eingehend untersucht sind, kann man zu einem größeren übergehen bis zur endlichen Erfassung der ganzen bewohnten Erde. Dann erst können alle Probleme allgemeiner Art mit Aussicht auf Erfolg in Angriff genommen werden. Mögen die bisherigen Ergebnisse, die man mit dieser kulturgeschichtlichen Methode gewonnen hat, im einzelnen auch noch viele Fehler und Unvollkommenheiten aufweisen⁶, die Methode selbst wird anerkannt werden und die ethnologische Jurisprudenz wird daher gut tun, sich ihre Errungenschaften so schnell als möglich zunutze zu machen und denselben Weg zu gehen. Die vorliegende Arbeit soll in diesem Sinne ein Anfang sein, auf dem ich später weiterbauen zu können hoffe.

Das Recht der Eskimo hat bisher wenig Beachtung gefunden, was eigentlich wundernehmen muß, denn trotz seiner abgesonderten Lage im äußersten Norden der bewohnten Erde ist dieses Volk, im Zusammenhange mit der rein naturwissenschaftlich-geographischen Erforschung der nördlichen Polargebiete, recht häufig besucht worden, häufiger jedenfalls als manches andere Volk in schwer zugänglichen Gebieten. Große Teile von ihm sind christianisiert und — vom Standpunkte der Völkerkunde betrachtet — leider auch recht kräftig europäisiert. Während aber infolge der klimatischen Verhältnisse und der Natur des Landes die materielle Kultur ziemlich unberührt geblieben ist, ist die geistige fast vollständig geschwunden und hat europäisch-christlichen Anschauungen Platz gemacht, eine Umwandlung, von der besonders Recht und Religion betroffen worden sind. Leider hat man es selten für nötig gehalten, das Entschwindende wenigstens für die Wissenschaft zu retten. Zwar haben in Grönland die ersten Missionare HANS EGEDE und CRANTZ bereits im 18. Jahr-

¹ „Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft.“

² Studien, Bd. I, Einleitung.

³ Der allerdings ohne jede Methode vorgeht.

⁴ Diese Forderung verträgt sich durchaus mit der anderen, daß die ethnologische Jurisprudenz, schon im Interesse ihrer Spezialisierung, möglichst nur von Juristen betrieben werden sollte.

⁵ GRAEBNER, Methode der Ethnologie.

⁶ Diese können ja im Laufe der Zeit beseitigt werden.

hundert alles ihnen wissenswert Dünkende aufgezeichnet, aber erst der dänische Justizrat H. RINK hat sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bemüht, einigermaßen Licht auch auf die Rechtszustände des Volkes zu werfen. Doch konnte er höchstens noch in einem verschwindenden Teile Westgrönlands die ursprünglichen Zustände selbst beobachten. Aber selbst dort, wo man noch jetzt sozusagen an der Quelle schöpfen kann, bei den von europäischem Einflusse noch gar nicht oder fast gar nicht berührten Stämmen des Volkes, ist das Interesse der Besucher oft nicht auf die Kultur eingestellt. Und Forscher, denen wohl diese der Beachtung wert schien, sind doch wieder an seinen Rechtseinrichtungen verständnislos vorübergegangen. Vielfach erschienen auch Tier und Pflanze wichtiger als der Mensch¹. Die Eskimo sind daher mit Recht „an unexplored and unexploited race“ genannt worden². Ihr Rechtsleben dürfte aber schon deswegen von besonderem Interesse sein, weil sich eine Erscheinungsform der geregelten Rache, der sogenannte Singstreit oder Trommeltanz, soweit bisher bekannt, auf der ganzen Erde nur bei ihnen ausgeprägt vorfindet.

Da somit die zusammenhängende Darstellung auch nur eines Teilgebietes ihres Rechtes ein völlig neues Unternehmen darstellt, habe ich bei meiner Untersuchung das Hauptgewicht auf die Kritik der Quellen und in zweiter Linie auf die Interpretation legen müssen, während der interessantere Teil methodischer Arbeit, die Kombination, zurücktreten mußte. Das gebot schon das begrenzte Untersuchungsfeld und die wissenschaftliche Genauigkeit, die sich vor Schlußfolgerungen hüten muß, welche zwar wegen ihres weiten Ausblickes sehr verlockend erscheinen, für die aber die Unterlagen zu schmal sind. Sie hindert jedoch nicht, weitergehende Zusammenhänge, wo sich solche zu zeigen scheinen, wenigstens anzudeuten, wenn sie nur nicht als einwandfrei erwiesen hingestellt werden.

Außer den eigentlichen Eskimo, welche die Küsten Nordamerikas von Grönland im Osten bis zum Iliamna-See Alaskas im Westen nebst den nächst vorgelagerten Inseln und außerdem einen kleinen Küstenstreifen auf der asiatischen Seite der Beringstraße bewohnen, habe ich auch die Bewohner der Aleuten-Inseln in den Kreis meiner Betrachtung einbezogen, obgleich diese in vielem den eigentlichen Eskimo fernstehen, — RINK³ nennt sie einen in weit zurückliegender Zeit abgesprengten Seitenzweig der Eskimo — schließen sie sich doch gerade dadurch wieder enger an sie an, daß bei für Teile der Eskimo typische, eigenartige Singstreit sowie die vielleicht zu ihm gehörige Hausform sich auch bei ihnen findet. Im übrigen mag noch bemerkt werden, was fast selbstverständlich ist, daß in den Gebieten, in die das Christentum und damit europäische Kultur eingedrungen ist⁴, stets nur der vordem gewesene Zustand Gegenstand der Untersuchung ist.

* * *

¹ Eine Folge davon ist auch, daß die Zahl der für diese Arbeit benutzbaren Werke im Verhältnis zur gesamten Eskimo-Literatur verhältnismäßig gering ist.

² Handb. of. Am. Ind., Bd. I, S. 434.

³ RINK, Tribes, Bd. I, S. 4.

⁴ Vor allem Grönland und die eigentliche Labradorküste, jetzt auch schon das Mündungsgebiet des Mackenzieflusses und Alaska.

Inhalt.

- I. Einleitung: Recht und Religion. — Recht und Sitte.
- II. Der Rechtsbruch.
 1. Allgemeines.
 2. Das Rechtsgut.
 3. Verschuldensprinzip und Erfolgshaftung.
 4. Die Zurechnungsfähigkeit des Täters.
 5. Ursächlicher Zusammenhang zwischen Willensbetätigung und Erfolg.
 - a) Die Zauberei.
 - b) Übertretung religiöser Vorschriften.
 - c) Verursachung der Verletzung anderer in sonstiger Weise auf übernatürlichem Wege.
 - d) Die sogenannte „ungerichtete“ Rache.
 6. Strafverfolgung von Tieren und leblosen Gegenständen.
 7. Sonstige Merkmale des Rechtsbruches.
- III. Die Ausgleichshandlungen.
 1. Gliederung.
 2. Die ungerichtete Reaktion.
 3. Die gerichtete Reaktion.
 - A. Die Blutrache.
 - a) Begriff und Verbreitung.
 - b) Veranlassungsgründe.
 - c) Der Kreis der beteiligten Personen.
 - a) Die Familienrache.
 - aa) Die Rächer.
 - ββ) Die Verfolgten.
 - β) Die Stammesrache.
 - γ) Verhältnis der Stammesrache zur Familienrache.
 - δ) Die Stellung der Frau in der Blutrache.
 - d) Die Art der Vollziehung der Rache.
 - e) Förderung der Blutrache durch die Vorstellung von der Rachsucht der Toten.
 - f) Hemmung der Blutrache: Spuren des Asylrechtes.
 - g) Beendigung der Blutrache.
 - a) Die sogenannte „fortgesetzte“ Blutrache.
 - β) Friedensschluß.
 - h) Folgen der Blutrache.
 - a) Ihre Wirkungen auf den Verkehr zwischen den Stämmen und die Ausbreitung des Volkes.
 - β) Folgen für das Recht.
 - aa) Die Reaktion der Familie oder des Stammes gegen den Täter aus ihrer Mitte.
 - ββ) Preisgabe.
 - B. Der Zweikampf.
 - a) Allgemeines.
 - b) Faustkampf und Ringkampf.
 - a) Verbreitung.
 - β) Rechtliche Natur.
 - c) Der Singstreit.
 - a) Seine Formen und ihre Verbreitung.
 - β) Rechtliche Natur.
 - γ) Veranlassungsgründe.
 - d) Geschichtliches Verhältnis des Singstreites zu den anderen Arten des Zweikampfes.
 - C. Die Buße.
 - D. Die Hausjustiz.
 - a) Allgemeines.
 - b) Verbreitung.

E. Die Reaktion der Stammes- oder Ortsgemeinschaft.

- a) Die Träger des Racherechtes.
- b) Der Verfolgte.
- c) Die Art der Vollziehung der Rache.
- d) Blutrache wegen Tötung auf Gemeinschaftsbeschuß.
- e) Das Ziel der Gemeinschaftsrache.
- f) Die wichtigsten von der Gemeinschaft gesühnten Rechtsbrüche.
 - a) Zauberei.
 - β) Häufung von Morden und anderen Gewalttätigkeiten.
 - γ) Anmaßung tyrannischer Gewalt.
 - δ) Lüge und Faulheit.
 - ε) Geiz.
- ζ) Besonders guter Erfolg auf der Jagd oder Besitz eines hübschen Weibes.

IV. Schlußwort.

Anhang: Einige Streitgesänge von den grönländischen Eskimo.

Kartenskizze der Verbreitung der Zweikämpfe und Hausformen sowie der Buße bei den Eskimo.

Verzeichnis der Quellen¹.

- AMUNDSEN, Die Nordwestpassage. Meine Polarfahrt auf der Gjøa. München 1908.
- BEECHY, Narrative of a Voyage thro the Pacific and Bering's Strait in the years 1825, 1826, 1827, 1828. London 1831.
- BOAS, The Central Eskimo. 6th Annual Report of the Bureau of Ethnology. Washington 1888 (BOAS I).
- Baffinsland. Petermann's Geographische Mitteilungen. Ergänzungsband 80. Gotha 1885 (BOAS, Baffinsland).
- The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay. Bulletin of the American Museum of Natural History. Vol. XV, New York 1901, 1907 (BOAS II).
- Der Eskimo-Dialekt des Cumberland-Sundes. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. Bd. XXIV, neue Folge Bd. XIV. Wien 1894 (BOAS, Eskimo-Dialekt).
- BOGORAS, The Chukchee. The Jesup North Pacific Expedition. Edited by FRANZ BOAS. Bd. VII, Leiden-New York 1904—1909 (BOGORAS in Jesup VII).
- Chukchee Mythology. Ebenda, Bd. VIII, III. Leiden-New-York 1913 (BOGORAS in Jesup VIII).
- BOELSCHKE, Naturgeheimnis. Jena und Leipzig 1906.
- BYHAN, Die Polarvölker. Leipzig 1909.
- CRANZ, Historie von Grönland. Barby und Leipzig 1765.
- DALL, Alaska and its resources. Boston 1870 (DALL, Alaska).
- The Yukon Territory. London 1898 (DALL, Yuk. Terr.).
- DALAGER, Grønlandske Relationer. Kjøbenhavn 1752.
- EGEDE HANS, Det gamle Grønlands Nye Perlustation eller Naturel-Historie. Kjøbenhavn 1741 (H. EGEDE).
- EGEDE PAUL, Nachrichten von Grönland. Aus einem Tagebuche, geführt von 1721—1788 von Bischof PAUL EGEDE. Aus dem Dänischen. Kopenhagen 1790 (P. EGEDE).
- EGEDE HANS, Saabye, Bruchstücke eines Tagebuches, gehalten in Grönland in den Jahren 1770—1778. Aus dem Dänischen übersetzt von G. FRIES. Hamburg 1817 (Saabye).
- ERDMANN, Eskimoisches Wörterbuch, gesammelt von den Missionären in Labrador. Revidiert und herausgegeben von FRIEDRICH ERDMANN. Erster und zweiter Teil. Budissin 1864 (ERDMANN, I und II).
- FRANKLIN, Reise an die Küsten des Polarmeeres in den Jahren 1819, 1820, 1821 und 1822. Weimar 1824 (FRANKLIN, Erste Reise).
- Zweite Reise an die Küsten des Polarmeeres in den Jahren 1825, 1826 und 1827. Weimar 1829 (FRANKLIN, Zweite Reise).
- FRAUENSTEDT, Blutrache und Totschlagsühne im Deutschen Mittelalter. Leipzig 1881.

¹ Die Zitationsart ist in Klammern beigelegt. Ist dies nicht geschehen, so ist das Werk nur unter dem Namen des Verfassers aufgeführt.

- GRAAH, Undersøegelses Reise til Østkysten af Grønland. Kopenhagen 1832.
- GRAEBNER, Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien. Zeitschrift für Ethnologie, Heft 1. Berlin 1905 (GRAEBNER, Kulturkreise).
- Die sozialen Systeme in der Südsee. Zeitschrift für Sozialwissenschaft, XI. Bd., 11. Heft. Leipzig 1908 (GRAEBNER, Systeme).
- Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten. „Anthropos“, Heft 3/4, 5/6. Wien 1909 (GRAEBNER, Bogenkultur).
- Methode der Ethnologie. Kulturgeschichtliche Bibliothek, herausgegeben von W. FOY, I. Reihe I. Heidelberg 1911 (GRAEBNER, Methode).
- GILDER, In Eis und Schnee. Die Aufsuchung der Jeanette-Expedition und eine Schlittenreise durch Sibirien. Autorisierte Deutsche Ausgabe. Leipzig 1883.
- GROSSE, Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft. Freiburg und Leipzig 1896.
- HALL, Life with the Esquimaux. London 1864 (HALL, Life).
- Narrative of the Second Arctic Expedition, made by CH. F. HALL. Edited by Prof. I. E. NOURSE. Washington 1879 (HALL, N.).
- HASSETT, Über die Völkerwanderung der Eskimos. Geographische Zeitschrift, Jahrgang 1, 1895, S. 302—322.
- Handbook of American Indians, North of Mexico. Edited by FRÉDERICK WEBB HODGE. Washington 1907 (Handbook).
- HAWKES, The Labrador Eskimo. Department of Mines, Geological Survey. Anthropological Series No. 14. Memoir 91. Ottawa 1916.
- HAYES, Das offene Polarmeer. Eine Entdeckungsreise nach dem Nordpol. Aus dem Englischen von I. E. A. MARTIN. Gera 1875.
- HELLWIG, Das Asylrecht der Naturvölker. Berlin 1903.
- Nachträge zum Asylrecht in Ozeanien. Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, Bd. 19, 1906.
- HOLM, Ethnologisk Skizze af Angmagsalikerne. Meddelelser om Grønland, Heft X, 1885.
- JACOBSEN, A. WOLDT, Capitän JAKOBSEN's Reise an der Nordwestküste Amerikas 1881—1883. Leipzig 1884 (JAKOBSEN).
- JENNESS, The Life of the Copper Eskimos. Report of the Canadian Arctic Expedition 1913—1918, Southern Party 1913—1916, vol. XII. Ottawa 1922.
- JOCHELSON, The Koryak. The Jesup North Pacific Expedition. Edited by FRANZ BOAS, Bd. VI, Leiden, New York 1908 (JOCHELSON in Jesup VI).
- KANE, The Second Grinnell Expedition in Search of Sir John Franklin 1853, 1854, 1855. Philadelphia, London 1856, Bd. II.
- KLUTSCHAK, Als Eskimo unter den Eskimos. Wien, Pest, Leipzig 1881.
- LETOURNEAU, L'Évolution Politique. Paris 1890.
- LING ROTH, The Aborigines of Tasmania. Halifax (England) 1899.
- LÖWENBERG, Die Entdeckungs- und Forschungsreisen in den beiden Polarzonen. Leipzig und Prag 1886.
- LYON, The private journal of Captain G. F. LYON of H. M. S. Hecla, during the recent voyage of discovery under Captain PARRY, London 1824.
- MURDOCH, Ethnological Results of the Point Barrow Expedition. 9th Annual Report of the Bureau of Ethnology. Washington 1892.
- NANSEN, Auf Schneeschuhen durch Grönland. Hamburg 1890, Bd. II (NANSEN, Auf Schneeschuhen durch Grönland).
- Eskimoleben. Aus dem Norwegischen übersetzt von M. LANGFELDT. Berlin 1891 (NANSEN, Eskimoleben).
- NELSON, The Eskimo about Bering Strait. 18th Annual Report of the Bureau of Ethnology. Washington 1899.
- PEARY, Northward over the Great Ice. New York 1908.
- Mrs. JOSEPHINE DIEBITSCH-PEARY, My arctic Journal. A year among Ice-fields and Eskimos. London 1893.
- PETITOT, Monographie des Esquimaux Tchiglit du MACKENZIE et de l'ANDERSON. Paris 1876 (PETITOT, Monographie).

- PETITOT, Les Grands Esquimaux. Paris 1887 (PETITOT, Les Gr. Esqu.).
- POST, Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend ethnologischer Basis. Oldenburg 1880—1881 (POST, Bausteine).
- Grundriß der ethnologischen Jurisprudenz. Oldenburg und Leipzig 1894—1895 (POST, Grundriß).
- Prinz Pamiok und sein Vater. In fernen Heidenlanden. Missionserzählungen für die Jugend von H. G. SCHNEIDER, Nr. 4. Herrnhut.
- RASMUSSEN, Nye Mennesker. Kjøbenhavn-Christiania 1905 (RASM., Nye M.).
- Neue Menschen. Übersetzung von ELSBETH ROHR. Leipzig, Wien, Zürich 1920 (RASMUSSEN, Neue Menschen).
- Under Nordenvindens Svøbe. Kjøbenhavn og Kristiania 1906 (RASMUSSEN, U. N. S.).
- The People of the Polar North. A Record by KNUD RASMUSSEN. Compiled from the Danish. Originals and edited by G. HERRING. London 1908 (RASMUSSEN, People).
- Grönlandsagen. Übersetzung von JULIA KOPPEL. Berlin 1922.
- RATZEL, Völkerkunde. Zweite Auflage. Leipzig und Wien 1894.
- RAY, Report on the International Polar Expedition to Point Barrow.
- RICHARDSON, Arctic Searching Expedition. A Journal of a Boat voyage. London 1851.
- RINK, Eskimoiske Eventyr og Sagn, ved Supplement, indeholdende et Tillaeg om Eskimoerne. Kjøbenhavn 1871 (RINK, Eventyr).
- Tales and Traditions of the Eskimo. Edinburg und London 1875 (RINK, Tales).
- The Eskimo Tribes, their distribution and characteristics, especially in regard to language. Copenhagen and London 1887 (vol. I), 1891 (vol. II) (RINK, Tribes).
- RIEDEL, Die Polarpölker, eine durch naturbedingte Züge charakterisierte Völkergruppe. Dissertation. Halle 1902.
- ROSS JOHN, Entdeckungsreise der kgl. Schiffe Isabella und Alexander nach der Baffins-Bay. Jena 1819 (ROSS, Erste Reise).
- Zweite Entdeckungsreise nach den Gegenden des Nordpols und sein Aufenthalt daselbst in den Jahren 1829—1833. Leipzig 1835 (ROSS, Zweite Reise).
- SCHELL, Die Ostgrönländer. Globus, Bd. 94, S. 85 ff., 1908.
- SCHMIDT M., Die Bedeutung der vergleichenden Rechtswissenschaft für die Ethnologie. Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, Bd. 37, 1920.
- SCHMIDT, P. W., Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika. Zeitschrift für Ethnologie, Heft 6, Berlin 1913.
- SCHNEIDER, Nach und in Labrador. In fernen Heidenlanden, Nr. 8 und 9. Herrnhut.
- SCHURTZ, Urgeschichte der Kultur. Neuer Abdruck. Leipzig und Wien 1912.
- SIMPSON, Narrative of the Discoveries on the North Coast of America. London 1843.
- STARCKE, Die primitive Familie in ihrer Entstehung und Entwicklung. Leipzig 1888.
- STEENSBY, Contributions to the Ethnography and Anthropogeography of the Polar Eskimos. Meddelelser om Grønland, Heft XXXIV. Kopenhagen 1910.
- STEFÁNSSON, The Stefánsson-Anderson Arctic Expedition of the American Museum. Preliminary Ethnological Report. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. XIV, Part. I. New York 1914.
- My life with the Eskimo. New York 1922 (STEFÁNSSON, Life).
- Länder der Zukunft. Fünf Jahre Reisen im höchsten Norden. Leipzig 1923 (STEFÁNSSON, Länder).
- STEINMETZ, Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe nebst einer psychologischen Abhandlung über Grausamkeit und Rachsucht. Leiden und Leipzig 1894 (STEINMETZ, Studien).
- Eine neue Theorie über die Entstehung des Gottesurteils. Globus, Bd. 45, 1894 (STEINMETZ, Gottesurteil).
- TURNER, Ethnology of the Ungawa District, Hudson Bay Territory. 11th Annual Report of the Bureau of Ethnology. Washington 1894.
- THALBITZER, The Ammassalik-Eskimos. Meddelelser om Grønland. Heft XXXIX. Kopenhagen 1914.
- Grönlandske Sagn om Eskimoernes. Fortid. Et Bidrag til arktisk Sagnforskning. Populära Etnologiska Skrifter 11. Stockholm 1913 (THALBITZER, Sagn).
- WEIGELN, Der Begriff der Sitte. Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, Bd. VIII, S. 321 ff. Stuttgart 1914/1915.

WENDEBOURG, Im Lande der Mitternachtssonne. Die beiden jüngsten grönländischen Missionsstationen Angmagssalik und Nordstern. Nach dänischen Quellen. Herrnhut 1912.

WENIAMINOW. И. Вѣніаминова, Записки объ островахъ уналашинскаго отдѣла. Св. Петербургъ 1840.

WILDA, Das Strafrecht der Germanen. Halle 1842.

WILUTZKY, Vorgeschichte des Rechts — Prähistorisches Recht. Breslau 1903.

WRANGELL v., Statistische und ethnographische Nachrichten über die russischen Besitzungen an der Nordwestküste von Amerika. Gesammelt von dem ehemaligen Oberverwalter dieser Besitzungen Contre-Admiral v. WRANGELL, herausgegeben von K. E. v. BAER, St. Petersburg 1839.

I. Einleitung: Recht und Religion. — Recht und Sitte.

In unseren Kulturverhältnissen ist das geistige Leben in verschiedene Kategorien, wie Recht, Religion, Wissenschaft oder Kunst, streng geteilt. Anders ist es bei Naturvölkern. Da findet man keine strengen Grenzen. SCHURTZ¹ sagt: „Keine der sauberen Kategorien besteht dem einfachen Wesen dieser Menschen gegenüber die Probe — das geringe Maß geistigen Lebens vermag sie nirgends auszufüllen, und doch quillt es zugleich überall aus dem nutzlosen Gefäße hervor wie Wasser aus einer hölzernen Schachtel.“ Für eine wissenschaftliche Untersuchung wird eine Scheidung aber schlecht zu umgehen sein, wenn auch eine reinliche Trennungslinie sich vielleicht kaum ziehen läßt.

Zunächst will ich Recht von Religion zu trennen versuchen: Die Religion regelt das Verhältnis des Menschen zu höheren Gewalten, das Recht das des einzelnen zu seinen Mitmenschen. Darnach gehören also z. B. alle Handlungen, die den Zweck haben, höhere Gewalten dem Menschen dienstbar zu machen oder günstig zu stimmen, oder Unterlassungen, durch die der Zorn der Götter vermieden werden soll, nicht ins Recht, wie die Enthaltung von gewissen Speisen seitens der Eltern vor und nach der Geburt eines Kindes oder das männliche Wochenbett, die sogenannte Couvade, die ja das Gedeihen des Kindes bewirken sollen. Sie können natürlich zugleich rechtlichen Charakter haben, wenn sie das Verhältnis von Mensch zu Mensch berühren, wie etwa die letztgenannte Sitte möglicherweise das Recht des Vaters auf das Kind zugleich dartut. Wenn POST² solche Erscheinungen bei der Darstellung rechtlicher Vorschriften ganz allgemein mit aufzählt, so hat er es wohl nur deshalb getan, weil man sich zu seiner Zeit über ihre Natur noch nicht klar war, was ja beispielsweise bei der Couvade heute noch nicht ganz der Fall ist. Die Übertretung von Vorschriften religiöser Art ruft zunächst nicht die Reaktion der Mitmenschen, sondern der höheren Gewalten hervor, mögen diese nun Götter oder Seelen abgeschiedener Menschen sein. Mittelbar kann sie allerdings auch die Mitmenschen zum Einschreiten gegen den Übertreter veranlassen, wenn nämlich der Zorn der Höheren sich auch auf die Gemeinschaft des Verletzers herabsenkt, mag diese Familie, Sippe oder Stamm sein. Dann gehört diese Reaktion aber auch ins Gebiet des Rechtes, und zwar des uns hier speziell interessierenden Strafrechtes.

¹ SCHURTZ, S. 552.

² Grundriß, Bd. II, S. 3ff.

Die auf die Schädigung eines anderen durch Zauberei erfolgende Reaktion ist dagegen von vornherein eine dem Recht zugehörige Angelegenheit. Hier handelt es sich nicht etwa um Verletzung höherer Gewalten, durch die erst mittelbar Mitmenschen in Mitleidenschaft gezogen werden, sondern um unmittelbare Verletzung dieser, sei es durch die eigene magische Kraft des Täters oder mit Hilfe eines übernatürlichen Wesens, das also als Mittäter, nicht als Verletzter auftritt.

Schwieriger als die Ziehung der Grenzlinie zwischen Recht und Religion, die immerhin noch ziemlich einfach erscheint, ist die Lösung der Streitfrage der Abgrenzung des Rechtes von Sitte und Brauch. Leicht ist sie für unsere heutigen Verhältnisse, und wir können unbedenklich mit POST¹ das Recht bezeichnen als „denjenigen Teil der Volkssitte, welchen ein konkreter Staat zu der seinigen gemacht hat“. Für Völker aber, die keine Staatenbildung kennen, entfällt der Wert dieser Bestimmung von selbst, was POST auch zugibt. Auch die Eskimo kennen keinen Staat und keine Staatsgewalt. Ihr nur schwach, wenn überhaupt ausgebildetes Häuptlingstum hat keine rechtsetzende Gewalt. Nur Ansätze zur Rechtsprechung² und Strafvollstreckung³ finden sich vereinzelt. BOAS⁴ erzählt zwar einen ganz alleinstehenden Fall des Erlasses von Vorschriften durch einen Häuptling der Aivilik-Eskimo an der Westküste der Hudson-Bai. Allein dieser bezieht sich auf rein religiöse Vorschriften und wird an eine ganz sagenhafte Person in ferner Vergangenheit geknüpft, so daß er wohl auf sogenannter Ätiologie beruhen dürfte. Auch die Schamanen, die Angakut, haben keine Rechtsetzungsbefugnis. Als rechtsbildender Faktor kommt nur die aus der Rechtsüberzeugung erfolgende Übung der Gemeinschaft in Betracht, mit anderen Worten Gewohnheitsrecht. Bezeichnend ist dafür, was NELSON⁵ von den Alaska-Eskimo sagt: „If asked, why they do certain things, they would almost invariably reply: we have always done so.“

Den eben genannten Entstehungsgrund haben nun aber Sitte und Brauch ebenfalls, wie sie auch dieselbe zwingende Kraft besitzen⁶: Usages and customs to the natives have the same importance as laws“ sagt RINK⁷ mit Recht. Aus Entstehungsgrund und Geltungskraft kann man also keinen Unterschied zwischen Recht und Sitte herleiten. POST⁸ gibt auch zu, daß bei den meisten Naturvölkern sich ein Rechtsgebiet von dem allgemeinen Gebiete der Volkssitte nicht klar trennen lasse. Er sieht nun in den Verträgen, durch welche eine Blutfehde zwischen mehreren Geschlechtsgenossenschaften beendet wurde, und in dem Herkommen, das sich für den Ausgleich solcher Blutfehden bildete, das älteste Keimgebiet des Rechtes, also im Völkerrechte, und meint, daß später sich auch innerhalb der bisher ganz geschlossenen ethnologischen Bil-

¹ Bausteine, Bd. I, S. 46.

² Smithsundgebiet: RASMUSSEN, Nye M, S. 29—30.

³ Baffinsland: BOAS, I, Appendix, Note 4.

⁴ BOAS, II, Bd. II, S. 485.

⁵ S. 294.

⁶ In demselben Sinne auch WEIGELIN, S. 321 und 322, der wieder in der Verpflichtungskraft noch einen Unterschied der Sitte vom bloßen Brauche sieht.

⁷ Tribes, Bd. II, S. 25.

⁸ A. a. O.

dungen nach Lösung der vollständigen organischen Verwachsung der einzelnen ein Rechtsgebiet erzeugt habe, derart, daß die Einzelindividuen in ihrem Streben gegeneinander gerieten, ein Widerstreit, der ebenso sehr der Regelung bedurfte, wie der Kampf zwischen verschiedenen Verbänden¹. Dies mag vielleicht richtig sein. Es berührt aber die Frage nach der Entstehung des Rechtes, die heute noch nicht zu lösen ist, sondern das letzte Problem der vergleichenden Rechtswissenschaft bildet. Die Frage nach dem Unterschiede zwischen Recht und Sitte entscheidet es nicht. Post scheint aber doch damit, wenn vielleicht auch unbewußt, auf dem richtigen Pfade zu sein.

Meiner Ansicht nach ist das Recht keine bloße Unterabteilung der Sitte. Es gibt Sitten und Bräuche auf dem Gebiete der Religion, der Geselligkeit und auf anderen Gebiete menschlichen Lebens so gut, wie auf dem Gebiete des Rechtes. Man muß nicht Recht und Sitte einander gegenüberstellen, sondern Recht, Religion, Geselligkeit usw. Was man als Sitten und Bräuche bezeichnet, gehört nun teils in das Gebiet des Rechtes, wie Kriegs- und Friedensgebräuche, teils in das Gebiet der Religion, wie das Feiern religiöser Feste oder die Bestattungssitten, teils in das Gebiet der Geselligkeit, wie das Begehen solcher Feste, die lediglich der Unterhaltung der Teilnehmer dienen, wie beispielsweise Sportfeste, auch viele Trinkgelage, soweit diese keinen religiösen Grund haben, teils in andere Gebiete menschlichen Lebens. Dasselbe meint wohl auch SCHURTZ, wenn er sagt: „Die Gebräuche sind gewissermaßen der allgemeine Nährboden, aus dem dann Staats- und Rechtsformen, Sittengesetze und Religionen emporwachsen².“ Nur versteht er unter den Rechtsgebräuchen anscheinend allein solche des internationalen Verkehrs³. Den Unterschied von Recht und Religion habe ich bereits dahin bestimmt, daß diese das Verhältnis der Menschen zu übernatürlichen Gewalten regelt, jenes dagegen ihre Beziehungen zu einander. Das letztere tut aber die Geselligkeit ebenfalls. Worin besteht nun der Unterschied zwischen Geselligkeitssitten und Rechtssitten? Man kann hier wohl nichts anderes sagen, als — mag dies auch etwas gekünstelt klingen — daß Rechtssitten bei Naturvölkern alle die Sitten und Bräuche sind, aus denen auf höheren Stufen der Entwicklung Rechtsnormen erwachsen sind. Auch Post's letztgenannter Erklärungsversuch läßt dies als Unterscheidungsmerkmal vermuten, ein anderes enthält er meines Erachtens jedenfalls nicht.

Ich bin mir durchaus bewußt, daß ich mit diesen Ausführungen noch keine endgültige, einwandfreie Entscheidung der überaus schwierigen Frage gegeben habe, die allein einer längeren Abhandlung wert erscheint und noch lange nicht spruchreif ist. Ich mußte sie hier aber, wenn auch nur kurz, beleuchten und denke, daß die gegebene Antwort für den Zweck dieser Arbeit ausreicht.

Ebensowenig nun wie bei Naturvölkern eine strenge Scheidung der verschiedenen Seiten des geistigen Lebens in die uns bei der Vielseitigkeit unserer Lebensäußerungen geläufigen Kategorien möglich ist, kann dies inner-

¹ A. a. O.

² S. 182.

³ S. 183.

halb des Rechtes geschehen. Zivilrecht und Strafrecht in unserem Sinne sind schwer von einander zu trennen. So ruft bei den Eskimo die Nichterfüllung privatrechtlicher Ansprüche dieselbe Reaktion hervor, wie die Begehung von Verbrechen, d. h. für beide Arten hat man entweder die Rache oder die privatrechtliche Entschädigung. Ja, die Rache, die nur das Ziel verfolgt, dem Gegner ein Übel zuzufügen, kommt in erster Linie in Betracht. Nur mittelbar kann sie dazu führen, den zivilrechtlichen Anspruch zu verwirklichen, sei es, daß sie den Gegner anhält, seine Schuld zu tilgen¹, oder das gestohlene Gut wieder herauszugeben². Einen direkten Zwang dazu gibt es nicht. Dementsprechend ist auch eine Scheidung zwischen zivil- und strafprozeßrechtlichen Verfahren nicht möglich, soweit auf einer Kulturstufe wie der der Eskimo überhaupt schon von einem Prozeßverfahren gesprochen werden kann. Das muß man sich stets vor Augen halten.

II. Der Rechtsbruch.

1. Allgemeines.

Die auf den Ausgleich von Rechtsbrüchen zielenden Handlungen sind, so wie sie uns bei den Eskimo entgegentreten, unter zwei große Begriffe zu bringen, die unregelte und die geregelte Reaktion. Die erste ist die völlig triebartige, durch keinerlei Rücksicht auf andere gehemmte Rache, die zweite umfaßt diejenigen Handlungen, die als zulässiger Ausgleich des betreffenden Rechtsbruches von der Gemeinschaft anerkannt sind. Nur diese also trägt rechtlichen Charakter oder ist doch wenigstens werdendes Recht. Da die Grenzen zwischen beiden aber nicht scharf zu ziehen sind, besonders weil die geregelte Reaktion manches enthält, was an die unregelte erinnert, und weil diese doch ebenfalls dem Ausgleich von Rechtsbrüchen dient, so darf letztere hier nicht außer acht gelassen werden, wenn auch ihre psychologische Analyse nicht versucht werden soll. Beide Arten müssen jedoch bei der Betrachtung des Rechtsbruches und der Ausgleichshandlungen, in die sich die vorliegende Arbeit gliedert, auseinandergehalten werden.

2. Das Rechtsgut.

Welches Recht muß gebrochen sein, damit die Reaktion darauf einsetzt? Mit anderen Worten: Was wird als Rechtsgut angesehen?

Nach v. LISZT³ ist Rechtsgut stets das menschliche Dasein in seinen verschiedenen Ausgestaltungen. Bei der unregelten Reaktion, der triebartigen Rache, ist jede Seite des Daseins Rechtsgut, d. h. es genügt jedes Lebensinteresse. Rechtsgut und Lebensgut sind hier identisch. Daher kommt es, daß auch die Verletzung des geringsten Interesses zur Reaktion führt, und zwar meist zur blutigen. Beispiele sind für die Eskimo die folgenden, bei denen ein Mensch getötet oder zu töten versucht wird: Wegen Weigerung, einem anderen die Frau als Ruderin zu überlassen, oder bei einem geplanten Morde

¹ Westgrönland: CRANZ, S. 231.

² Coronation-Golf: JENNESS, S. 94; Alaska: NELSON, S. 293.

³ Vorlesung über Strafrecht in Berlin. Wintersemester 1907/1908.

Beihilfe zu leisten¹, wegen Verweigerung des ehebrecherischen Beischlafes² oder des Verkaufes eines Gürtels³; wegen verweigerten Frauentausches⁴, wegen Nichtüberlassung eines Gegenstandes⁵, infolge bloßen Streites beim Kartenspiele⁶, wegen Begießung mit kaltem Wasser während einer Beschwörungsextase⁷, wegen Schlagens der Mutter durch den Stiefvater⁸. Vom letztgenannten Gebiete sagt HOLM auch ganz allgemein: „Hvis Angmagsalikerne blive fornaarmede paa nogen, da holde de enten Trommedans med denne, eller haevne sig ved Tyveri eller Snigmord“⁹, wobei doch wohl annehmbarerweise mit dem Ausdruck „fornaarmede“ auch solche bloßen Interessenverletzungen geringfügiger Art, wie die eben genannten, gemeint sind.

Es handelt sich hier niemals um Lebensgüter, die von der Eskimogemeinschaft als Rechtsgüter anerkannt sind, auch bei dem Frauentausche nicht, denn niemand hat ein Recht auf einen solchen. Anders ist es bei der geregelten Reaktion, eben derjenigen, die sich auf die Rechtsüberzeugung und -übung der Gemeinschaft stützt. Hier ist der Kreis der geschützten Güter weit enger. Die Blutrache setzt fast nur bei Vernichtung des Lebens ein, die übrigen Lebensgüter werden im Zweikampfe oder durch die bloße Buße geschützt, die Gemeinschaft selbst rafft sich nur zur Wahrung ihrer wichtigsten Interessen auf¹⁰. Nun ist allerdings beim Singstreit z. B. niemand gehindert, in diesem alles Mögliche, also auch Interessenverletzungen geringster Art, wie die in den angeführten Beispielen der unregelten Reaktion enthaltenen, zu rächen. Allein die Gesamtheit fällt hier das Urteil, ihre Überzeugung ist also maßgebend. Daß auch solche Sachen, wie geringe Fängertüchtigkeit, ein triftiger Anlaß zum Singstreit sind¹¹, darf uns dabei nicht wundernehmen, da Tüchtigkeit im Seetierfang für die mit einer äußerst harten Natur kämpfenden Eskimo von höchster sozialer Wichtigkeit ist. Jedes Volk hat eben sein besonderes Recht, und was dem einen kaum als Vergehen erscheinen mag, ist dem anderen ein schweres Verbrechen.

Vor allen Dingen ist aber beim Singstreit wie auch bei den übrigen Zweikampfarten das Maß der erlaubten Rache bedeutend geringer als bei der unregelten Reaktion.

3. Verschuldensprinzip und Erfolgshaftung.

Die Stellung des Strafrechtes zum Verschuldensprinzip nennt HELLWIG¹² den „Gradmesser strafrechtlicher und damit auch kultureller Entwicklung eines

¹ Norton-Sund, Alaska: NELSON, S. 306.

² Mackenziegebiet: PETITOT, Les Gr. Esqu., S. 234.

³ Mackenziegebiet: PETITOT, a. a. O., S. 298.

⁴ Nugumiut, Baffinsland: HALL, Life Bd. II, S. 320.

⁵ Cumberland-Sund: BOAS II, S. 293. Corration-Golf: JENNESS, S. 94.

⁶ Hortonfluß, Coronation-Golf: STEFÁNSSON, S. 310.

⁷ Westgrönland: P. EGEDE, S. 285—286.

⁸ Angmagsalik, Ostgrönland: HOLM, S. 93.

⁹ A. a. O.

¹⁰ Die näheren Belege enthalten die einzelnen Kapitel.

¹¹ RINK, Eventyr, Suppl. Lied Nr. 146; HOLM, S. 159 und RINK, a. a. O. Nr. 30.

¹² S. 20.

Volkes¹. Wollte man diesen Maßstab ohne weiteres an die Kultur und das Recht eines Volkes legen, so dürfte das Urteil oft recht einseitig sein. Denn die Kultur eines Volkes braucht nicht notwendig in allen ihren Teilen auf gleicher Höhe der Entwicklung zu stehen. So kann man von der eskimoischen durchaus nicht sagen, daß sie allgemein auf tiefer Stufe stände, im Gegenteil, in der Seetüchtigkeit nehmen sie es mit den Polynesiern durchaus auf, und auch ihr Strafrecht ist durchaus nicht primitiv im eigentlichen Sinne des Wortes. Und doch hat es die unterschiedliche Behandlung von schuldhafter und bloß zufälliger Verursachung des Verbrechenserfolges noch nicht aufgenommen. Ein Fall von der Westküste der Hudson-Bai scheint allerdings bei oberflächlicher Betrachtung das Gegenteil zu besagen, als ob doch das Ungefahrwerk milder behandelt würde als das Willenswerk, so daß seine nähere Untersuchung nötig ist. KLUTSCHAK¹ berichtet nämlich, daß gelegentlich eines Scheibenschießens bei den Aivilik-Eskimo eines der als Gäste anwesenden Mitglieder des südlicher wohnenden Kinipetu-Stammes leicht verletzt wurde. Für diese Verletzung verlangte der Kinipetu-Stamm einen „Schadenersatz“, und erst nach dessen Weigerung wurde dem ganzen Aivilik-Stamme die Fehde erklärt, die jedoch nur durch je drei Mitglieder beider Stämme ausgetragen wurde, während die übrigen in Frieden weiterlebten. Daraus, daß KLUTSCHAK die Verweigerung des Schadenersatzes als „vollkommen gerechterweise“ erfolgt bezeichnet, ist zu entnehmen, daß es sich um bloß zufällige Verletzung — höchstens könnte ganz geringe Fahrlässigkeit in Frage kommen — handelt. Die Tatsache, daß zuerst Schadenersatz gefordert wird, ehe die Fehde einsetzt, sowie die Beschränkung dieser auf drei Mitglieder jedes Stammes könnten nun den Anschein erwecken, als würden solche Verletzungen nicht so streng geahndet als absichtliche, dergestalt, daß bei ihnen erst im Falle der Ablehnung einer Vermögensbuße blutige Rache gestattet ist; und diese dann auch nur in der genannten Beschränkung. Allein die spärlichen Quellen über den Kinipetu-Stamm erlauben keinen Schluß darüber, ob bei ihnen nicht auch die Ahndung verschuldeter Vergehen in genau derselben Weise erfolgt, womit die unterschiedliche Behandlung beider von selbst entfiel. Dann ist aber auch KLUTSCHAK kein klassischer Zeuge. Seine Beobachtungen hat er im allgemeinen nicht sehr sorgfältig angestellt. Obwohl er sich des Gegenteils rühmt, beherrscht er die Sprache z. B. nur unvollkommen; seine Aufzeichnungen darüber enthalten, wie leicht festzustellen ist, Fehler². Mag dieser Mangel nun auch durch den Dolmetscher der Schwatkaschen Franklin-Aufsuchungspartie, an der KLUTSCHAK teilnahm, den durch C. F. HALL's Begleitung und besonders durch seine Tüchtigkeit auf der gefährvollen Schollenfahrt der Polaris-Leute anfangs der siebziger Jahre berühmt gewordenen Eskimo Joe Eberbieng, ausgeglichen worden sein, so besaß doch KLUTSCHAK wieder zu wenig Schulung, als daß seine Angaben, zum mindesten auf rechtlichem Gebiete, als völlig einwandfrei behandelt werden dürften. Besonders ist aber auch der vorliegende Bericht in sich nicht klar. Die Angabe über den Schadenersatz ist zu allgemein gehalten. Es wird nicht gesagt, was denn eigentlich als solcher gefordert wurde. Leicht

¹ S. 227.

² A. a. O., S. 229

kann KLUTSCHAK einfach sich mit seinen europäischen Rechtsbegriffen den nicht recht verstandenen Fall zurechtgereimt haben. Die Vermögensbuße ist, wie noch später¹ gezeigt werden wird, durchaus keine spezifische Eskimositte, und besonders die Mitteilung, daß die Fehde nur durch je drei Mitglieder der beiden Stämme ausgetragen wurde, steht vorläufig vollkommen vereinzelt in der Eskimoliteratur da, so daß sie schon deshalb mit Vorsicht aufzunehmen ist. Möglich, nicht wahrscheinlich allerdings, ist auch, daß nicht die Zufälligkeit der Verletzung, sondern ihre Geringfügigkeit der Grund für ihre mildere Behandlung ist, sofern man diese als gegeben annimmt, nicht wahrscheinlich darum, weil dann wohl KLUTSCHAK das Verlangen des Schadenersatzes nicht ungerechtfertigt genannt hätte. Alles in allem kann jedenfalls KLUTSCHAK'S Bericht nicht als Beweis dafür gelten, daß ein Unterschied in der Behandlung von Willenswerk und Ungefährwerk gemacht wird.

Das Gegenteil ist auch aus einer Sage der zentralen Eskimo zu entnehmen. Diese, die Sage von den Tornit, einem Volke, das früher mit den Eskimo zusammen gewohnt haben soll, erzählt, daß die Tornit deswegen die Rache der Eskimo fürchteten und darum auswanderten, weil bei einem gemeinsamen Spiele ein Eskimo im Fallen den Hals gebrochen, habe². Mag auch die Wirklichkeit dieser Begebenheit höchst zweifelhaft sein, so spiegeln Sagen doch meist die Anschauung des Volkes wider, das sie bewahrt, und wandeln sich mit dieser.

Die weiteren Belege für das Bestehen der reinen Erfolgshaftung bei den Eskimo werden besser in anderem Zusammenhange besprochen. Ich verweise daher hier auf den entsprechenden Teil meiner Arbeit³. Daß sie auch der unregelmäßigen Reaktion eignet, erscheint nach dem über die geregelte Gesagten fast selbstverständlich, wird aber, wenigstens für Alaska, durch eine Stelle bei NELSON⁴ belegt, nach der ein Vater die zufällige Verletzung eines Auges seines Söhnchens durch einen anderen Knaben blutig rächt.

Wird sogar das Ungefährwerk genau so behandelt, wie die absichtliche Tat, so wird auch zwischen vorsätzlicher und fahrlässiger Handlung kein Unterschied gemacht werden. Für Westgrönland ergibt sich das aus folgender Begebenheit, die H. EGEDE Saabye⁵ berichtet: Beim Zerlegen eines Walfisches hatte ein Eskimo einem anderen sein Messer in den Leib gerannt, wie die Quelle besagt „vielleicht etwas unvorsichtiger als gewöhnlich“. Diese Unvorsichtigkeit kann mit Hinsicht darauf, daß bei einem solchen Walfischzerlegen, das immer ein großes Fest bedeutet, alle Einwohner des Ortes, mit Messern bewaffnet, sich in wilder Gier auf das getötete Tier stürzen⁶, nur gering gewesen sein. Und doch meint der Berichterstatter, daß der Vorfall gerächt worden wäre, wäre er nicht unter seinen getauften, sondern unter den heidnischen Eskimo geschehen, denn die Freunde des Getöteten versuchen dessen

¹ III, 3 C.

² BOAS, I, S. 636.

³ II, 5 C.

⁴ S. 328.

⁵ S. 94; vgl. auch RINK, Eventyr II, Nr. 40, wo fahrlässige Tötung die Blutrache hervorruft.

⁶ NANSEN, Eskimoleben, S. 95 nach DALAGER.

Witwe zu überreden, die Blutrache ins Werk zu setzen, was diese mit den Worten zurückweist: „Das bringt meinen Geliebten nicht zurück. Der Mord geschah nicht aus Vorsatz, und ich bin eine Gläubige.“ Man sieht hier deutlich die ursprünglich eskimoische Auffassung im Widerstreit mit der christlich-europäischen, von der sie in Grönland jetzt überall verdrängt worden ist. Dann hören wir noch vom Stamme der Netchillik-Eskimo auf König Wilhelms-Land, dem Schauplatz der Franklin-Katastrophe im Gebiete der zentralen Eskimo, daß dort der Eskimo Umiktuallu seinen kleinen Pflegesohn tötete, weil dieser sein Söhnchen mit der Flinte des Pflegevaters versehentlich erschossen hatte¹. Auch hier ist das Versehen recht gering, denn der Pflegevater hat es selbst dadurch mitverschuldet, daß er entgegen häufigen Ermahnungen der Norweger stets das Gewehr den Kindern leicht erreichbar geladen in seinem Zelte hängen ließ.

4. Die Zurechnungsfähigkeit des Täters.

Der ebengenannte Fall berührt zugleich die Frage, ob die Zurechnungsfähigkeit des Täters bei der Beurteilung seiner Tat berücksichtigt wird. Hiernach ist dies nicht der Fall, wie nach allem Bisherigen auch nicht anders erwartet werden konnte. Die Tötung des Pflegesohnes durch Umiktuallu fällt als Akt der Hausjustiz² unter den Begriff der geregelten Reaktion. Daß auch die ungerichtete solche Berücksichtigung nicht kennt, ergibt der bereits unter II. 3. von mir erwähnte Fall, den NELSON berichtet. Hier wie dort handelt es sich um Kinder in nach unseren Begriffen durchaus strafunmündigem Alter. Jugendlichkeit des Täters scheint demnach kein Strafausschließungsgrund zu sein, ebensowenig aber wohl geistige Störungen, denn die Beachtung der einen ergibt fast mit Notwendigkeit die der anderen. Die Angabe STEFÁNSON'S³ gelegentlich eines in Trunkenheit ausgeführten Mordes, daß dieser nicht als richtiger Mord, sondern als „as if asleep and dreaming“ begangen angesehen würde, ist ganz vereinzelt und steht vollkommen im Widerspruch mit dem Bilde, das wir bisher von der eskimoischen Auffassung des Verbrechens erhalten haben. Zudem legt die Gegend, auf die sich die Quelle bezieht — Uñulivik in Alaska im Gebiete der Point Barrow-Eskimo an der Grenze des Gebietes der Malemut — die Vermutung europäischen Einflusses nahe, so daß kaum anzunehmen ist, daß die Quelle wirklich eskimoische Anschauung widerspiegelt. Die Nichtberücksichtigung der Zurechnungsfähigkeit des Täters ergibt sich ja auch schon fast mit Notwendigkeit aus der oben⁴ bereits gezeigten Geltung der Erfolgshaftung.

5. Ursächlicher Zusammenhang zwischen Willensbetätigung und Erfolg.

Die uns geläufige Vorstellung von dem Kausalzusammenhange zwischen der Willensbetätigung des Täters und der in der Außenwelt hervorgerufenen Veränderung, für die er haftbar gemacht werden soll, erfährt bei den Eskimo, wie bei vielen Völkern, eine sehr weitgehende Erweiterung durch den Glauben

¹ AMUNDSEN, S. 167.

² III, 3 D.

³ S. 333.

⁴ II, 3.

an die Wirkung übernatürlicher Kräfte, ein Glaube, der auch heute noch im Privatleben der Europäer durchaus verbreitet ist und vor nicht langer Zeit auch deren Recht beherrscht hat.

a) Die Zauberei.

In erster Linie ist hier der Glaube an die Zauberei zu nennen, deren Zugehörigkeit zum Gebiete des Rechtes ich bereits bei Besprechung des Unterschiedes zwischen diesem und der Religion betonte¹.

Unter Zauberei im strafrechtlichen Sinne verstehe ich die absichtliche Herbeiführung einer Veränderung in der Außenwelt auf übernatürlichem Wege entweder durch die eigene magische Kraft oder durch das Mittel eines übernatürlichen Wesens, das man beherrscht oder sich geneigt gemacht hat. Ich fasse den Begriff also etwas weiter, als dies in der Religionswissenschaft gewöhnlich der Fall zu sein pflegt. Eine nähere Darlegung der Art, wie die Verursachung des Erfolges hier gedacht wird, gehört nicht in die vorliegende Arbeit, die nur die rechtliche Seite der Sache in Betracht zieht, sondern in die genannte Wissenschaft. In strafrechtlichem Sinne kann die Veränderung in der Außenwelt nur die Verletzung der Güter anderer Menschen sein, wobei hier meist das Leben und die Gesundheit in Frage kommen, gilt doch auch bei den Eskimo wie anderwärts² fast jeder Todesfall, der nicht auf andere Weise erklärt werden kann, als auf übernatürlichem Wege hervorgerufen.

Der Glaube an Zauberei in dem genannten Sinne scheint allgemein zu sein bei den Eskimo. Sie ist der bei ihnen am meisten gefürchtete Rechtsbruch und veranlaßt am schnellsten die Gesamtheit der Genossen zum Einschreiten gegen den Täter, wie noch später³ zu zeigen sein wird. Die genauesten Angaben haben wir von Grönland, der West- und Ostküste, wo man scharf unterscheidet zwischen den Angakut, den Schamanen, die ihre Kräfte zum Heile der Gemeinschaft gebrauchen, und den Ilisitsut (Einheit: Ilisitsok), die sie im entgegengesetzten Sinne anwenden. So sagt P. EGEDE: „Iliseetsok ist ein Hexenmeister, der Unglück anrichtet, Leute mit tötlichen Worten umbringt und mit seiner Hexerei Vögel, Fische und Tiere vom Lande und aus dem Meere verjagt. Deshalb machen sie sich kein Bedenken, solche schädliche Leute zu erschlagen, zu zerhauen und ins Meer zu werfen⁴.“ Und von Ostgrönland, dem klassischen Lande des Angakokwesens, berichtet Kapitän HOLM: „Naar en Angakoklaerling i ti Aar har uddannet sig og ikke givet sig tilkjende som Angakok, da maa han arbejde raa at blive Ilisitsok. Ilisitsokernes vigtigste Kunst er at kunne lave Tupiléker, som skulle draebe de Mennesker, der udsendes imod⁵.“ In derselben Weise ist das Verhältnis zwischen beiden Kategorien dieser Zauberkünstler wohl für Alaska aufzufassen, wenn NELSON⁶

¹ Siehe Einleitung.

² Vgl. z. B. GRAEBNER, Soziale Systeme, S. 6.

³ III, 3 E, f, a.

⁴ P. EGEDE, S. 219; vgl. auch SAABYE S. XXXIX. Über die religiöse Seite der Frage RINK, Tales, S. 49: „It appears to have been practised by supernatural beings as well as by mankind.“

⁵ HOLM, S. 135. Vgl. auch RASMUSSEN, Grönlandsagen, S. 264.

⁶ S. 429.

sagt, daß dort der Angakok, der im Verdachte steht, seine Macht zum Nachtheile der Gesamtheit zu gebrauchen, in Gefahr schwebt, auf allgemeinen Beschluß getötet zu werden, nur daß anscheinend hier keine so scharfe Abgrenzung zwischen Zauberpriestern und — der Gemeinschaft schädlichen — Hexenmeistern vorhanden ist. DALL¹ bestätigt von den Eskimo des Norton-Sundes in Alaska, daß sie die Vorstellung haben, der Tod von Menschen könne durch Zauberei (*shamanism*) hervorgerufen werden; allerdings sei sie nicht so häufig wie bei den Indianern. Für LABRADOR ist die Erscheinung durch TURNER² belegt. Auch in den zentralen Gebieten herrscht sie³. Hierher gehört auch der Seelenraub, der zur Folge hat, daß die der Seele Beraubten sterben⁴, wie von Ostgrönland⁵, dem Gebiete des Smith-Sundes in Nordgrönland⁶ und Alaska⁷ berichtet ist. Schließlich haben wir in allerletzter Zeit noch Nachrichten erhalten, daß der Glaube, anderen auf übernatürlichem Wege Schaden zufügen zu können, auch bei den bisher am wenigsten bekannten Eskimo des Coronation-Golfes an der Nordküste Amerikas herrscht⁸. Somit konnte ich ihn eigentlich nur für das Gebiet der Mündung des Mackenzieflusses nicht feststellen, eine Tatsache, die aber wohl nur in dem Mangel der Quellen ihre Ursache haben wird.

b) Übertretung religiöser Vorschriften.

Außer durch Zauberei kann nach dem Glauben der Eskimo Unheil über Mitmenschen auch durch die Übertretung von Vorschriften religiöser Art gebracht werden, die eben dann, wie bereits⁹ erwähnt, rechtlichen Charakter erhalten. Oft rächen sich die dadurch verletzten höheren Gewalten nur an dem Täter selbst¹⁰. Dann braucht niemand gegen ihn einzuschreiten. Das wird aber nötig, sobald der Zorn der Verletzten sich auf andere als den Verletzer herabsenkt. Nach der Vorstellung der Eskimo ist das nun meist der Fall. Der Tod eines Menschen, seine Erkrankung¹¹, der ungünstige Ausgang einer Jagd oder das Ausbleiben der Jagdtiere überhaupt wird fast stets, wenn nicht auf Zauberei, so doch auf eine solche Ursache zurückgeführt. Unter den in Frage kommenden Übertretungen sind zu nennen: vor allem die Verheimlichung einer Fehlgeburt¹² dann die Tötung bestimmter Tiere¹³, lautes Lachen oder anderer Lärm bei den Daheimgebliebenen, während die Männer auf der Jagd sind¹⁴, Ver-

¹ Juk. Terr., S. 146.

² S. 199. Vgl. dazu auch ERDMANN, S. 49: *elisīpok* er hext einen anderen tot.

³ BOAS, II, S. 117, und Eskimodialekt, S. 101: *ili'sevog* er singt einen Zaubergesang; Southampton-Insel: BOAS, II, S. 471.

⁴ RASMUSSEN, People, S. 156; THALBITZER, S. 145 (nach HOLM).

⁵ THALBITZER, S. 145.

⁶ RASMUSSEN, a. a. O., und Neue Menschen, S. 26.

⁷ NELSON, S. 422.

⁸ JENNESS, S. 95, 195—196.

⁹ Vgl. die Einleitung.

¹⁰ RASMUSSEN, People, S. 126—138.

¹¹ TURNER, S. 199—200; STEFÁNSSON, S. 196.

¹² RASMUSSEN, Neue Menschen, S. 91.

¹³ HALL N., S. 322.

¹⁴ SCHNEIDER, Teil II, S. 92.

stöße gegen die Heiratsgesetze¹ und Ähnliches². In allen diesen Fällen erfolgt die Reaktion gegen den Übeltäter in irgendeiner Form, sei es als Akt der Hausjustiz, der Rache der Gesamtheit oder im Singstreit.

c) Verursachung der Verletzung anderer in sonstiger Weise auf übernatürlichem Wege.

Nun hören wir noch von einer Reihe von Beispielen der Schädigung anderer, in denen die Vorstellung der Eingebornen von dem Kausalzusammenhange zwischen Willensbetätigung und Erfolg nicht so deutlich erscheint, wie es bei den beiden bisher besprochenen Kategorien, der Zauberei und der Übertretung abergläubischer Vorschriften, immerhin noch der Fall ist. Ich zähle die Beispiele darum hier einzeln auf:

PETITOT erzählt von den Eskimo am Mackenzieflusse, daß sie nach einer verheerenden Pestilenz geschworen hätten, alle Weißen, die sich auf ihr Gebiet wagten, zu töten³, wie sie auch ihn selbst töten wollten, weil er durch seine Ankunft den Ausbruch einer Epidemie verursacht habe⁴.

Als während der Anwesenheit der Expedition von JOHN ROSS auf der Halbinsel Boothia Felix ein Eingeborner von einem herabfallenden Stein erschlagen wird, glauben die Netchillik-Eskimo, daß dies auf die Anwesenheit der Engländer zurückzuführen sei⁵.

Dieselben Eskimo glauben später, daß an ihrem Mißerfolg auf der Jagd die Anwesenheit der Weißen auf den vor König Wilhelms-Land gestrandeten Schiffen der Franklin-Expedition die Schuld trägt⁶. Während HALL's Aufenthalt in der Repulse-Bai führt ein Angakok den Tod des Weibes des „Häuptlings“ der Aivilik-Eskimo auf die Ankunft der Eskimo von der Pelly-Bai zurück, wodurch des Häuptlings alter Widerwille gegen diese sich erneuert⁷. Ebenso soll HALL's Ankunft schuld am Tode zweier Eskimo sein⁸.

Als der Genannte sich auf seiner Reise von der Repulse-Bai nach König Wilhelms-Land befand, weigerten sich seine Aivilik-Leute, weiter mit ihm zu gehen, aus Furcht, der Tod vieler Pelly-Bai- und Netchillik-Eskimo könnte einem von ihnen zugerechnet werden⁹.

Die Art, in der hier die Verursachung des Erfolges gedacht wird, liegt durchaus nicht klar zutage. Man könnte die Beispiele sogar mit einigem Recht einfach unter die Klasse der Zauberei bringen. Allein mir scheint doch eher folgendes vorzuliegen: In allen Fällen handelt es sich um die Ankunft von Fremden auf dem Gebiete des von dem Unglücke betroffenen Stammes, mögen es nun Weiße oder Eskimo anderer Stämme sein, die sich hier aber

¹ TURNER, S. 199—200; HAWKES, S. 134.

² JENNESS, S. 171: „some taboo has been broken“; RINK, Tales, S. 34. Vgl. vor allem auch die Ausführungen über Religion in BOAS, II.

³ Les Gr. Esqu., S. 118.

⁴ A. a. O., S. 207.

⁵ ROSS, Zweite Reise, Bd. II, S. 14.

⁶ HALL N., S. 591.

⁷ HALL N., S. 282.

⁸ HALL, a. a. O., S. 322.

⁹ Derselbe, a. a. O., S. 394.

gegenseitig fürchten¹. Die Anwesenheit dieser Fremden, denen man Mißtrauen entgegenbringt, wird natürlich unangenehm empfunden. Und was einem selbst unangenehm ist, muß natürlich auch den übernatürlichen Wesen, die man sich ja nach dem eigenen Vorbilde denkt, zuwider sein. Was Wunder also, wenn diese ihrem Zorne Ausdruck geben, indem sie Krankheiten und Unglücksfälle senden, die man sowieso stets geneigt ist, auf persönliche Urheber zurückzuführen. Damit ist dann der Kausalzusammenhang der Ankunft der Fremdlinge mit dem schädigenden Ereignis ohne weiteres gegeben². Eine endgültige Beantwortung der Frage nach der Vorstellung, die die Eingebornen von der Art dieses Zusammenhanges haben, wird sich erst nach umfassenden kulturgeschichtlichen Untersuchungen größeren Stiles besonders auf religionswissenschaftlichem Gebiete geben lassen. Mir scheint aber die zweitgenannte Erklärung wahrscheinlicher als die Anwendung des Begriffes der Zauberei, von der doch wohl wenigstens in einer der Quellen eine Erwähnung sich finden müßte.

Während nun bei dieser der schädigende Erfolg von dem Täter gewollt ist, und auch bei der zweiten Art der Schädigung anderer, der Verletzung religiöser Vorschriften, dem Täter wenigstens Fahrlässigkeit vorgeworfen werden kann, ist bei der eben behandelten Klasse von Fällen offenbar keines von beiden der Fall. Wir haben hier also weitere Belege für das Bestehen der reinen Erfolgshaftung bei den Eskimo, worauf ich oben³ bereits hingewiesen habe, und zwar in verhältnismäßig reicher Zahl.

d) Die sogenannte „ungerichtete“ Rache.

Ein ursächlicher Zusammenhang zwischen der Willensbetätigung eines Menschen und dem eingetretenen Ereignis, für das man Rache nimmt, ist in den jetzt zu besprechenden Fällen schlechterdings unmöglich. Es sind folgende:

Ein Eskimo vom Stamme der Padlimiut, an der Ostküste des Baffinslandes, verwundet einen anderen, weil ihm sein Feuerbohrer ausgeglitten ist⁴.

Der Nugumiut-Eskimo Akkalow (Frobisher-Bai auf Baffinsland) beschließt aus Schmerz über den Tod seines Sohnes, irgend jemand zu töten⁵.

Der Cumberland-Sund-Eskimo Apartsoo ist von anderen Männern tödlich verwundet worden. Seine eigene Frau, die ihn vor den Verfolgern retten will, ersticht er⁶.

Kookleargnun, ein Eskimo der Pelly-Bai, warnt HALL und seine Begleiter, nach Netchillik zu gehen, da die Sinimiut-Eskimo, deren Gebiet sie auf der Reise durchwandern müssen, darauf brennen, für den in einem Gefechte mit den Netchillik erfolgten Tod zweier ihrer Leute an irgend jemand Rache zu nehmen⁷.

¹ BOAS, I, S. 465.

² Vgl. auch STEFÁNSSON, Länder, I, S. 144, wo von den allerdings bereits christianisierten Eskimo der Herrschel-Insel (Mackenziegebiet) diese Anschauung direkt ausgesprochen wird.

³ II, 3.

⁴ BOAS, II, S. 286.

⁵ BOAS, a. a. O., S. 299.

⁶ BOAS, a. a. O., S. 294.

⁷ HALL N., S. 259.

Der Pelly-Bai-Eskimo Tungunuk hat einen Verwandten durch den Tod verloren und muß nun jemand töten „to make matters all right between him and his god“¹.

Ere, ein Mann vom Smith-Sunde in Nordgrönland, hat Streit mit seinem Weibe gehabt und wirft aus Ärger darüber seine Hunde mit Steinen².

In all diesen Fällen ist das Objekt, an dem die Rache ausgeübt oder gesucht wird, vollkommen unschuldig an dem eingetretenen Erfolge. STEINMETZ, der in seinen Studien³ eine Reihe ähnlicher Fälle zusammenstellt, behauptet nun, daß diese Art sich zu rächen, die er die „ungerichtete“ Rache nennt, die ursprünglichste gewesen sei. Der Mensch habe zunächst die erlittene Beeinträchtigung seines Selbstgefühls dadurch wieder wettgemacht, daß er irgend jemand einen Schaden zufügte, und erst später sich bewußt darauf beschränkt, am wirklichen Verursacher seines Schmerzes Vergeltung zu üben. Der Beweis, den STEINMETZ für diese Behauptung führt, beruht lediglich auf der subjektiven Vorstellung, die er von der Primitivität dieser Racheart hat. Weil sie ihm roher erscheint, als die Rache am wirklichen Täter, so muß sie — folgert STEINMETZ — also in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit zeitlich dieser vorangehen.

Zunächst sind nun STEINMETZ' Fälle durchaus nicht gleichartiger Natur. In Nr. 11 und 18 handelt es sich um Rache an Tieren bzw. leblosen Gegenständen, aber doch am wirklichen Verursacher des Übels. Diese beiden sind also auszuschneiden, ebenso der Fall der Großen Eskimo, den ich darum auch in die Kategorie der im vorhergehenden Abschnitt besprochenen Fälle verwiesen habe. So bleiben nur 16 Beispiele übrig. Auch hinsichtlich dieser besteht aber noch ein Unterschied zwischen solchen, in denen von vornherein anstatt am Verursacher Rache an einem anderen geübt oder versucht wird, und solchen, in denen dies nur geschieht, weil der wirkliche Täter nicht erreichbar ist. Die letzteren sprechen im Gegenteil gerade gegen STEINMETZ' Ansicht. Wie dieser nun selbst zugibt, gehören seine Fälle gar nicht den als besonders niedrig geltenden Völkern an, mit Ausnahme der Papua und Australier⁴, die man aber auch nicht gerade dazu rechnen kann. Sollte die ungerichtete Rache aber die Anfangsstufe der Entwicklung darstellen, so müßte sie doch gerade bei den Völkern mit sehr armer Kultur, also beispielsweise den Feuerländern, Botokuden, den Wedda von Ceylon, Negritos der Philippinen, Semang und Sakai auf der Halbinsel Malakka und anderen⁵ am häufigsten vorkommen. Dagegen konnte ich gerade von den Eskimo eine relativ große Anzahl von Belegen dafür zeigen, und diese gehören durchaus nicht in die ebengenannte Gruppe von Völkern. Auch in unseren Verhältnissen ist diese Racheart nicht so gar selten, wie jeder sich durch Beobachtung leicht überzeugen kann. Die endgültige Antwort auf die Frage kann erst nach

¹ HALL, a. a. O., S. 394.

² RASMUSSEN, People, S. 58.

³ Bd. I, S. 318ff.

⁴ A. a. O., S. 328.

⁵ Die afrikanischen Völker hat STEINMETZ bei seiner Untersuchung nicht berücksichtigt. Einl. S. XXXII.

genauer Herausarbeitung aller Schichten der menschlichen Kultur und der Untersuchung des jeder von ihnen zugehörenden Rechtes gegeben werden, eine Arbeit, die aber noch manche Jahrzehnte in Anspruch nehmen dürfte. Dann erst kann festgestellt werden, ob der Kulturschicht, die sich nach Lage der Dinge als die menschheitsgeschichtlich älteste erweist, auch die ungerichtete Rache als alleinige oder doch überwiegende Racheart eignet, wogegen ihr Vorkommen bei Völkern mit relativ hoher Kultur an sich nicht spricht, denn auch in Hochkulturen sind alte Schichten noch ziemlich stark vertreten. Gegen diese Möglichkeit spricht jedoch vorläufig ihre anscheinende Seltenheit bei den Völkern unterster Stufe, bei denen sie dann annehmbarerweise doch gerade am häufigsten sein müßte.

Von der interessanten Tatsache, daß diese Art der Rache durch eine lange Kette gleichartiger Rachehandlungen dazu führt, das Interesse der Allgemeinheit für die erlittene Verletzung des einzelnen zu wecken, wie dies von der Gazelle-Halbinsel auf Neupommern berichtet ist¹, konnte ich bei den Eskimo keine Spuren finden.

6. Strafverfolgung von Tieren und leblosen Gegenständen.

Nach heutiger Rechtsanschauung kann Subjekt eines Verbrechens nur der Mensch sein. Daß aber auch Tiere und selbst leblose Gegenstände für angerichtete Schäden bestraft werden, ist mehrfach berichtet². Bei den Eskimo geben die Quellen für das Bestehen einer solchen Rechtsübung keinen Anhalt, zum Teil ist das gerade Gegenteil aus ihnen zu entnehmen. Die ungerichtete Reaktion freilich mag sich auch gegen solche Verursacher von Verletzungen wenden, und so hören wir denn bei P. EGEDE³ von Westgrönland, daß ein Eskimo seine Pfeile zerbricht, weil er mit ihnen auf der Jagd nichts erlegt hat. Bei der auch unter den Eskimo herrschenden Vorstellung von der Be-seelung der Tiere, besonders der Eisbären, dürfte es allerdings nicht wundernehmen, wenn auch die geregelte Reaktion sich gegen diese richtete. Und doch scheint es nicht der Fall zu sein. Die rührende Bärengeschichte, die HALL⁴ von den Aivilik-Eskimo erzählt, in der ein Bär von den Einwohnern des Dorfes, unter denen er lebt, aus Neid über seinen guten Seehundsfang erschlagen wird, kann meines Erachtens nicht als Beleg dafür dienen, weil es sich um eine Fabel handelt und der Bär dabei vollständig als Mensch auftritt, was über die Vorstellung, die sonst herrscht⁵, offenbar hinausgeht. Ebenso wenig kann dies die Angabe SCHNEIDER's von der Labradorküste, daß dort jeder Hund, der einen Menschen gebissen hat, schonungslos getötet werde⁶. SCHNEIDER selbst gibt nicht an, ob es eine eskimoische Gewohnheit ist, und sie sieht ganz darnach aus, als ob sie erst von den Missionären eingeführt wäre. Die Wildheit der nur mit Fleisch gefütterten Eskimohunde ist bekannt, nur durch

¹ SCHURTZ, S. 614 nach DANKO.

² Zusammenstellung bei POST, Grundriß, Bd. II, S. 231 ff.

³ S. 241—242. Einen ähnlichen Fall vom Smith-Sunde siehe bei RASMUSSEN, People, S. 58.

⁴ HALL N., S. 240.

⁵ BOAS, I, S. 591 f.; STEFÁNSSON, Life, S. 57/58.

⁶ SCHNEIDER, Teil II, S. 43.

die Peitsche mit dem langen, schweren Riemen aus Seehundsleder sind sie im Zaume zu halten. Die Eingebornen haben aber selbst ein Interesse daran, diese Wildheit für die Bärenjagd zu erhalten, da auf dieser die Hunde unschätzbare Helfer sind. Da kommt es nun natürlich auch vor, daß sie sich an Menschen wagen, besonders bei Hungersnot, wovon mir Herr Missionär Filschke einige grausige Beispiele aus dem Jahre 1919 von derselben Gegend mitgeteilt hat¹. Da scheint mir denn die erwähnte Gepflogenheit ein Druckmittel der Missionäre zu sein, um die Eskimo zu größerer Achtsamkeit und zu strengerer Erziehung der Tiere anzuhalten, ein Mittel, das äußerst wirksam sein dürfte, weil die Tiere sehr kostbar sind und ihre Zahl sowieso oft genug von Seuchen gelichtet wird. Daß wenigstens die Westgrönländer die Bestrafung von Tieren nicht kannten, darauf deutet P. EGEDE's² Mitteilung, daß man von ihm Bezahlung forderte, weil sein Hund ohne seines Herrn Wissen erlegte Seehunde gestohlen hatte, um damit seine Jungen zu füttern. Wie sie über die Rache an leblosen Gegenständen dachten, geht aus folgendem hervor: Als EGEDE ihnen aus der Bibel die Stelle vorlas, wie Moses aus Zorn über die Anbetung des goldenen Kalbes durch die Israeliten am Sinai die steinernen Tafeln zerbricht, bemerkten seine Zuhörer verächtlich, das sei ganz die Weise der Kavdlunät (Europäer), sich an leblosen Dingen zu rächen³. Der Missionär fügt noch hinzu: „Auf solche Weise sich zu rächen, ist bei ihnen nicht gebräuchlich und wird für eine besondere Tollheit gehalten, wie es denn auch ist.“ Nach alledem kann man wenigstens vorläufig, solange nicht bestimmtere Nachrichten vorliegen, nicht sagen, daß den Eskimo die Ausübung der Rache an Tieren bekannt sei.

7. Sonstige Merkmale des Rechtsbruches.

Wie es mit der Beachtung der übrigen Merkmale des Rechtsbruches steht, die uns im Rechte der Kulturvölker selbstverständlich ist, kann fast nur aus dem allgemeinen Bilde geschlossen werden, das wir uns nach dem Bisherigen von der Auffassung der Eskimo machen konnten, da direkte Quellenbelege eigentlich gar nicht vorhanden sind. So ist es nach dem Prinzip der reinen Erfolgshaftung wahrscheinlich, daß eine Ahndung der versuchten Handlung, wenigstens soweit sie nicht schon selbst eine Verletzung darstellt, nicht stattfinden wird. Daß bei der Bestrafung wegen Zauberei schon der bloße Verdacht genügt, Zauberer oder Hexe zu sein⁴, beruht nicht auf dem Grundsatz der Bestrafung des verbrecherischen Willens ohne Rücksicht auf den Eintritt eines Erfolges, sondern ergibt sich aus der Gemeingefährlichkeit solcher Individuen, die ja auch zur Folge hat, daß hierbei die Reaktion der ganzen Gemeinschaft am stärksten und raschesten einsetzt. Ebenso ist wohl, im Falle sich mehrere an der Verübung eines Rechtsbruches beteiligen, anzunehmen, daß ein Unterschied zwischen Mittäterschaft und bloßer Beihilfe nicht gemacht wird.

¹ Brief vom 22. August 1919.

² S. 230.

³ P. EGEDE, S. 241—242.

⁴ Brief eines Westgrönländers an P. EGEDE, mitgeteilt bei NANSEN, Eskimoleben, S. 152.

Ebensowenig dürften Notwehr und Notstand die Reaktion auf die Tat verhindern. Hier fand ich nur ein Beispiel für den letzteren, soweit die unregelte Reaktion in Frage kommt. In einer Erzählung vom Cumberland-Sunde im südlichen Baffinsland mauert ein Eskimo den anderen in seiner Hütte ein, damit dieser verhungert, aus Rache dafür, daß er ihm seine Hunde geschlachtet und verzehrt hatte, obgleich diese Tat nur aus bitterer Nahrungsnot geschehen war¹.

Der Abschnitt über den Rechtsbruch und seine Merkmale, den ich hiermit schließe, mußte notgedrungen ziemlich kurz ausfallen, einmal wegen der Unentwickeltheit der Vorstellung, die die Naturvölker von diesen Begriffen haben, sodann auch wegen der Dürftigkeit der Quellen, die darum meist auch nicht erlaubte, uns ein lückenloses Bild von den Verhältnissen bei allen Teilen des Eskimovolkes zu machen.

Ich wende mich jetzt zur Betrachtung der auf den Rechtsbruch folgenden Reaktion, mit anderen Worten der Ausgleichshandlungen, über welche die Quellen weit reichhaltiger fließen, so daß wir ein bedeutend besseres Bild von ihnen erhalten.

III. Die Ausgleichshandlungen.

1. Gliederung.

Wie ich schon einleitend zu dem vorigen Abschnitt² erwähnte, müssen wir auch bei den auf den Rechtsbruch folgenden Ausgleichshandlungen die beiden Kategorien der unregelten und der regelten Reaktion unterscheiden. Von diesen zeigt die erste hier keine weitere Gliederung, die zweite begreift auf der einen Seite die Blutrache, die Faust- und Ringkämpfe, den eigenartigen Singstreit und die Buße. Diese alle tragen privaten Charakter, d. h. es ist Sache des Verletzten selbst oder seiner Angehörigen, den Ausgleich zu fordern und zu vollziehen, wenn auch wie z. B. beim Singstreit, eine Mitwirkung der Gemeinschaft nicht ausgeschlossen ist. Auf der anderen Seite reihen sich zwei Ausgleichsarten an, die einen öffentlich-rechtlichen Charakter tragen — indem eine den unmittelbar Beteiligten übergeordnete Gewalt den Ausgleich bewirkt —, die Hausjustiz und die Reaktion der Stammes- oder Ortsgemeinschaft. Diese letztere, wie auch die Blutrache und der Singstreit, zeigen wieder noch verschiedene Formen.

2. Die unregelte Reaktion.

Hinsichtlich des Rechtsgutes habe ich oben³ bereits dargetan, daß bei der unregelten Reaktion die Verletzung des geringsten Interesses genügt, um die Ausgleichshandlung zu veranlassen. Bezüglich dieser ist nun hier festzustellen, daß sie in weitaus den meisten Fällen eine maßlose Rache ist, d. h. sie macht erst beim Tode des Verletzers halt. Beweiskräftig hierfür sind besonders die Fälle, in denen das Übel, dessen Ausgleich erstrebt wird, sehr gering ist. Solche sind bereits unter II, 2, aufgezählt. Dann aber kommen auch alle die in Betracht, in denen der Tod des Täters für eine geringere

¹ BOAS, II, S. 282.

² II, 1.

³ II, 2.

Verletzung als Mord gesucht wird bzw. erfolgt, überhaupt Fälle, bei denen Ausgleich und zugefügtes Unrecht in auffälligem Mißverhältnis zu einander stehen. Ob die Vergeltung wirklich bis zur völligen Vernichtung des Verletzers geht, hängt bei der geschilderten Natur dieser Reaktionsart ganz von der seelischen Verfassung des Verletzten ab, nach der er sich auch mal mit einer geringeren Rache zufrieden geben kann. So vergilt der Netchillik-Eskimo Talurnakto eine Ohrfeige nur mit einem blauen Auge¹, und wie die bereits erwähnte² Angabe HOLM's besagt, rächt man sich in Angmagsalik an Grönlands Ostküste durch Singstreit, Diebstahl oder Meuchelmord. Es braucht also nicht immer die Tötung des Verletzers zu erfolgen, wenn auch dies das häufigste ist.

3. Die geregelte Reaktion.

A. Die Blutrache.

a) Begriff und Verbreitung.

Der unregelmäßigen Reaktion gegenüber erscheinen die jetzt zu besprechenden Reaktionsarten als Beschränkungen des an sich unmäßigen Rachetriebes durch das Herkommen. An erster Stelle ist hier die Blutrache zu nennen. Diese wird zwar von POST anscheinend nicht als geregelte Rache aufgefaßt, er führt sie jedenfalls unter deren Arten nicht mit auf³. Sie unterscheidet sich meines Erachtens aber doch von der unregelmäßigen Reaktion. Ähnlichkeiten sind gewiß vorhanden, so in der meist heimlichen Ausführung⁴, die nicht gerade darauf deutet, daß der Ausübende das Bewußtsein hat, ein zu Recht verwirklichen. Vor allem aber zeigt die Blutrache ihre geringe Rechtsnatur in dem Institut der sogenannten fortgesetzten Blutrache, d. h. der unter Umständen endlosen Kette von Rachetat und abermaliger Vergeltung⁵. Eine Regelung liegt aber zweifellos darin, daß sowohl die in Betracht kommenden Personen, wie der Rechtsbruch, bei dem sie zulässig ist, durch die Sitte begrenzt sind. Dies schien mir Grund genug, sie der geregelten Reaktion zuzuweisen.

Bei einem in der vergleichenden Rechtswissenschaft so häufig angewandten Begriffe, wie dem der Blutrache, sollte man annehmen, daß seine Bedeutung allgemein feststeht. Das ist aber keineswegs der Fall. Im Gegenteil wird das Wort in recht verschiedenem Sinne gebraucht. So verstehen POST⁶ und STEINMETZ⁷ darunter die Erscheinung, daß Rechtsbrüche (die durchaus nicht immer in der Tötung eines Menschen zu bestehen brauchen, wenn dies auch der häufigste Grund sein mag) durch bestimmte Personen gerächt werden, die entweder Rachehelfer des Verletzten sind, oder — eben bei der Tötung — die alleinigen Rächer, wobei auf der Gegenseite entweder nur der Täter das gesuchte Racheobjekt ist, oder außer ihm noch gewisse andere Personen. STEINMETZ⁸ besonders unterscheidet innerhalb der Blutrache“ oder „Gruppenrache“

¹ AMUNDSEN, S. 308.

² II, 2.

³ POST, Grundriß, Bd. II, S. 236.

⁴ Mit einer gehörigen Orts zu besprechenden Ausnahme für das westliche Grönland.

⁵ III, 3 A, g, a.

⁶ Grundriß, Bd. I, S. 236.

⁷ Studien, Bd. I, S. 365 ff.

⁸ A. a. O., S. 368, 382.

die beiden Stufen der Familienrache und der ausgeprägten Stammesrache. FRAUENSTEDT¹ verwendet die Bezeichnungen Fehde, Blutrache und Totschlagsühne, und sieht den Unterschied zwischen ihnen in der Art der Verletzung, die den Anlaß dazu gibt. Leider führt er aber diese Terminologie nicht durch sein ganzes Werk durch. Denn während er einmal unter Fehde alle Feindschaftshandlungen zwischen mehreren Geschlechtern begreift, und unter Blutrache als Unterbegriff davon nur die Fehde wegen Tötung, nennt er später wieder die letztere Totschlagsühne und anscheinend das, was erst Fehde hieß, Blutrache. Ebenfalls die Art der Verletzung, die gerächt werden soll, legt WILDA zugrunde, wenn er sagt: „Die Blutrache unterscheidet sich von der Rache überhaupt, indem dadurch vergolten werden soll, was einem anderen zugefügt worden, der nicht mehr sich selbst zu rächen imstande ist².

Mag dies nun auch vielleicht der Entstehungsgrund der Blutrache sein, eine Frage, die heute noch nicht zu lösen ist, so besteht meines Erachtens das Eigentümliche dieser Rechtssitte doch in dem Eintreten der Genossen des Verletzten für ihn und auf der anderen Seite in dem Einstehenmüssen, der Haftung der Genossen des Täters für dessen Tat, wenngleich dies letztere nicht unbedingt erforderlich ist, so daß nur der Täter allein bei der Rache gesucht wird. Beides kommt im Völkerleben auch bei anderen Rechtsbrüchen als Tötung³ vor, obschon diese als Veranlassungsgrund wohl bedeutend überwiegt.

Wie POST⁴ mit Recht sagt, ist die Blutrache eine Institution des Geschlechterrechtes. Sie kann daher nur eintreten zwischen Personengruppen, die sich gleichberechtigt gegenüberstehen, nicht im Verhältnis von Über- oder Unterordnung zu einander befinden, so daß also die Reaktion der eigenen Gruppe, mag sie als Hausjustiz oder als staatliche Strafe erscheinen, nicht unter diesen Begriff fällt.

Die Blutrache in dem genannten Sinn scheint nun unter den Eskimo ganz allgemein herrschend zu sein; auch bei den Bewohnern der Aleuten-Inseln kommt sie vor⁵. Zwar glaubt Kapitän LYON, der Begleiter PARRYS, daß sie beim Iglulik-Stamm an der Fury- und Hecla-Straße nicht vorkomme, doch macht ein von BOAS⁶ aufgezeichneter Bericht der Cumberland-Sund-Eskimo über den Grund des Aufhörens ihres Verkehres mit den Iglulik-Leuten es meines Erachtens zu mindesten wahrscheinlich, daß dort nicht nur Tötung, sondern auch Frauenraub durch Blutrache gesühnt wird, so daß ihr Bestehen dort wenigstens für die Jetztzeit angenommen werden kann. Zudem scheint mir LYON's Angabe, die übrigens 80 Jahre vor der letztgenannten liegt, nur auf einem Mangel an Gelegenheit zur Beobachtung zu beruhen; wie er selbst angibt, ist während der Dauer seiner nur kurzen Anwesenheit kein Mord vorgekommen⁷.

¹ „Blutrache und Totschlagsühne im deutschen Mittelalter.“

² WILDA, S. 170.

³ POST, a. a. O., S. 238 ff.

⁴ A. a. O., S. 226; Bd. II, S. 246.

⁵ Die einzelnen Belege ergeben die weiteren Ausführungen.

⁶ BOAS, II, S. 480.

⁷ LYON, S. 254.

Weiter fehlen Nachrichten für das Gebiet von Point Barrow im nördlichsten Alaska und für das nördliche Labrador, das zum größten Teil überhaupt noch nicht von Europäern bereist ist. MURDOCH, der die Bevölkerung der ersteren Gegend beschrieben hat, sowie TURNER, von dem wir über die Bewohner eines Teiles von Nord-Labrador eine Monographie besitzen, vernachlässigen beide die geistige Kultur, besonders das Recht fast ganz, so daß aus der Nichterwähnung der Blutrache bei ihnen noch nicht auf deren Abwesenheit geschlossen werden darf¹. Von den übrigen großen Gruppen der Eskimo konnte ich jedenfalls ihr Vorkommen feststellen. Ausgeschlossen ist nicht, daß einzelne kleine Stämme oder Stämmchen, von denen keine speziellen Nachrichten vorliegen, eine Ausnahme machen, wahrscheinlich ist es aber wegen der gerade innerhalb der Gruppen bestehenden Homogenität der übrigen Kultur nicht. Ich glaube, man wird kaum fehlgehen, wenn man die Blutrache als gemein-eskimoisches Kulturelement ansieht.

b) Veranlassungsgründe.

Von den Rechtsbrüchen, für die die Blutrache die Ausgleichsart ist, erscheint auch bei den Eskimo am häufigsten die Tötung, doch wage ich selbst für diejenigen Gebiete, von denen andere Sühneformen privater Natur² belegt sind, nicht zu behaupten, daß sie der einzige Anlaß sei, Westgrönland ausgenommen, für welches es ausdrücklich berichtet ist³. Von Iglulik dagegen konnte schon mit einiger Wahrscheinlichkeit gesagt werden, daß dort auch Frauenraub die Blutrache hervorruft. Die übrigen zur Verfügung stehenden Angaben sind mehr oder weniger zweifelhaft. So die bereits⁴ erwähnte von KLUTSCHAK, auf die Westküste der Hudson-Bai bezüglich, hinsichtlich der ich über die Frage, ob wirklich Blutrache vorliegt, noch weiter unten⁵ sprechen muß. Ein zweiter Fall, bei dem der Grund zur Rache die schlechte Behandlung einer Frau ist, ist in einer Sage vom Smith-Sundgebiet⁶ enthalten; bei ihm ist nicht sicher, ob das Eintreten des Stammes auf wirklicher Pflicht beruht. Möglich ist jedoch, daß in den Fällen, in denen Stammesrache⁷ platzgreift, auch andere Rechtsbrüche als Tötung Anlaß zur Blutrache geben. Dann rächt in einer Erzählung vom Cumberland-Sund⁸ ein Vater die Verwundung seiner Söhne mit Hilfe eines Freundes an dem Verletzer. Hier kann die Minderjährigkeit der Knaben der Grund für die Rachepflicht des Vaters sein, eine Pflicht, die ihn erwachsenen Söhnen gegenüber nicht träfe.

Gerade die Quellen aber, aus denen wir uns ein einigermaßen klares Bild von der Blutrache bei den Eskimo machen können, wie es im folgenden

¹ Für Point Barrow gibt übrigens RAY's Mitteilung eines Falles, in dem die Verwandten eine Frau vor der Gefahr, geraubt zu werden, beschützen, wenigstens einen Anhalt für das Vorkommen der Blutrache (RAY, S. 44).

² In dem unter III 1 geschilderten Sinne.

³ RINK, Tribes, S. 25.

⁴ II, 3.

⁵ III 3 A, c, β.

⁶ RASMUSSEN, People, S. 61—62.

⁷ Siehe darüber unten III, 3 A, c, β und IV.

⁸ BOAS, II, S. 286.

versucht werden soll, setzen nur die Tötung als erfolgten Rechtsbruch voraus, so daß die Rächer an Stelle des Verletzten auftreten, nicht als bloße Rachehelfer.

c) Der Kreis der beteiligten Personen.

a) Die Familienrache.

aa) Die Rächer.

Die Blutrache wird bei den Eskimo wie anderwärts als heilige Pflicht betrachtet, die zu erfüllen man die größten Mühen nicht scheut¹ und deren Vernachlässigung die Nichtachtung der Volksgenossen zur Folge hat². Die Pflicht, den Getöteten zu rächen, trifft nun seine männlichen Verwandten. Näher bezeichnet werden diese in den Quellen entweder gar nicht³, höchstens, daß der Kreis auf die nächsten Verwandten beschränkt wird⁴, oder es wird einmal der Sohn als Rachepflichtiger genannt, ein andermal die Brüder oder der Vater, ohne daß zu ersehen ist, ob sie alle zugleich die Pflicht haben oder, im anderen Falle, in welcher Reihenfolge sie eintreten müssen. Nur NELSON's Angaben über Alaska machen eine Ausnahme, wie noch gezeigt werden wird. Sind wir nur auf die Erzählung einzelner Fälle angewiesen, so ist es überhaupt schwer zu entscheiden, ob der auftretende Bluträcher von vornherein zur Rache verbunden war, oder erst eintrat, weil vor ihm Verpflichtete nicht vorhanden waren.

Trotzdem scheint mir in dieser Frage Einheitlichkeit zwischen allen Gebieten zu bestehen. Wird zwar gerade der Sohn an erster Stelle nur in den Quellen über Grönland⁵, Labrador⁶ und Alaska⁷ genannt⁸, während es in den Angaben über die zentralen Eskimo und die vom Mackenzieflusse nicht der Fall ist, so genügt dies doch nicht, um damit einen näheren Zusammenhang der erst-erwähnten Gebiete untereinander gegenüber den letztgenannten zu konstruieren, so groß die Versuchung in Anbetracht der sonst in dieser Richtung tatsächlich vorhandenen Übereinstimmungen⁹ auch sein mag. Dem widerspricht einmal, daß es sich bei den Quellen über das zentrale Gebiet¹⁰ und den Mackenziefluß¹¹, in denen der Sohn nicht genannt ist, sondern statt dessen die Brüder, der Vater oder der Neffe, fast stets nur um bestimmte beobachtete Einzelfälle

¹ Alaska: NELSON, S. 292; Cumberland-Sund: BOAS, II, S. 299—300; Westküste der Hudsonbai: KLUTSCHAK, S. 227—228; Labradorküste: Brief des Herrn Missionars FILSCHKE vom 22. April 1920.

² Saabye, S. 129, RASMUSSEN, Grönlandsagen, S. 265.

³ RASMUSSEN, People, S. 57; JENNESS, S. 86; STEFÁNSSON, S. 378; WRANGELL, S. 132—133; BOGORAS in Jesup, VII, S. 665; THALBITZER, S. 59; RASMUSSEN, Grönlandsagen, S. 198.

⁴ Westgrönland: Den draebtes naeste Paarørende (H. EGEDE, S. 69).

⁵ CRANZ, S. 250, Saabye, S. 125, RASMUSSEN, Nye M., S. 220—222.

⁶ Brief des Herrn Missionars FILSCHKE vom 29. April 1920; HAWKES, S. 109.

⁷ JAKOBSEN, S. 233, NELSON, S. 293 und 306.

⁸ Bei den Aleuten tritt einmal der Bruder als Rächer auf, wobei erwähnt wird, daß der Sohn mit ermordet ist. WENIAMINOW, Teil II, S. 96—98.

⁹ Hausformen, Singstreit. Vgl. darüber III, B, d.

¹⁰ Coronation-Golf: STEFÁNSSON, S. 319, JENNESS, S. 95; Westküste der Hudson-Bai: KLUTSCHAK, S. 228; Cumberland-Sund: BOAS, I, Appendix, Note 4, II, S. 286.

¹¹ PETITOT, Les Gr. Esqu., S. 207 und 298.

handelt, ohne Angabe einer generellen Regel¹, zum anderen, daß auch von Ostgrönland² und dem Aleuten-Gebiete³, die hinsichtlich der erwähnten Kulturgleichungen zu Westgrönland, Labrador und Alaska zu stellen sind, die Brüder genannt werden, zum dritten, daß auch von Westgrönland PAUL EGEDE⁴ zwei Fälle erwähnt, in denen der Bruder den Bruder rächt, vor allem aber NELSON'S⁵ ausführliche Angabe über Alaska. Nach dieser ist dort in erster Linie der Sohn des Getöteten zur Rache verpflichtet; selbst wenn er noch nicht erwachsen ist, tritt kein anderer Verwandter an seine Stelle, sondern es wird gewartet, bis er herangewachsen ist⁶. Erst wenn kein Sohn vorhanden ist, kommen nacheinander an die Reihe — d. h. jeder nur bei Wegfall oder Nichtvorhandensein des vor ihm Verpflichteten — der Bruder, der Vater, der Oheim und dann der darnach nächste männliche Verwandte. Diese Quelle zeichnet sich durch Klarheit und vor allem durch Vollständigkeit vor allen übrigen aus. Sie widerspricht diesen aber durchaus nicht, sondern gibt nur mehr ins einzelne gehende Daten. Mit ihrer Hilfe kann man sich ein ziemlich klares Bild von den Verhältnissen in Alaska machen. Da uns über die anderen Gebiete auch nicht eine annähernd so gute Quelle zur Verfügung steht, erhebt sich die Frage, ob man sie nicht auch zur Deutung und Vervollständigung der Angaben über diese Gegenden benützen kann, eine Frage, die zu bejahen ist. Daß es sich dabei um räumlich getrennte Gebiete handelt, steht dem nicht im Wege, auch die Ferninterpretation ist wissenschaftlich zulässig; Vorbedingung ist nur, daß die nötigen Vorsichtsmaßregeln dabei beobachtet werden. Diese bestehen in dem Nachweis, daß die verglichenen Erscheinungen zwar nicht derselben lokalen Kultureinheit, aber doch einem und demselben Kulturzusammenhange angehören⁷. Dieser Nachweis kann geführt werden: Nicht nur stehen alle Eskimogebiete in engem sprachlichem und allgemein kulturellem Zusammenhange⁸ unter einander, sondern speziell die Blutrache, die, wie ich oben zeigte, mit großer Wahrscheinlichkeit als gemein-eskimöisch anzusehen ist, zeigt eine große Gleichförmigkeit⁹. So sind wir berechtigt, die für das Gebiet der Beringstraße von NELSON gegebenen Daten zur Deutung der Quellen von den übrigen Gegenden zu verwenden, dergestalt, daß angenommen werden kann, daß die Person des Bluträchers sich dort ebenso bestimmt, wie in dem genannten Gebiete.

¹ Mit einer Ausnahme: nördlichstes Baffinsland (LYON, S. 299).

² RASMUSSEN, People, S. 340.

³ WENIAMINOW, a. a. O.

⁴ S. 61 und 172.

⁵ S. 293.

⁶ Dies ist auch in einer Sage von Westgrönland berichtet (THALBITZER, Sagn, S. 19/20); ebenso von der Labradorküste (HAWKES, S. 109).

⁷ GRAEBNER, Methode, S. 64.

⁸ Es handelt sich hier besonders um die spezielle arktisch-eskimöische Fängerkultur, deren Elemente, vor allem Kajak, Frauenboot, Harpune, Vogelpfeil, Speerschleuder, Hundeschlitten, verstärkte Bogen und Bogenfeuerbohrer sind.

⁹ Die auch hinsichtlich des hier in Rede stehenden Vergleichspunktes, der Person des Bluträchers, in dem engen Kreis der in Frage kommenden Personen (nahe Anverwandte) in Erscheinung tritt.

ββ) Die Verfolgten.

Auf der passiven Seite der Blutrache, welche diejenigen Personen umfaßt, die von der Rache getroffen werden, verhält es sich ähnlich, wie auf der aktiven Seite, über die ich im vorigen gesprochen habe, mit einer aus der Natur der Sache sich ergebenden Abweichung. Kann dort der Getötete nicht mehr selbst als Rächer auftreten, so muß hier der Täter als erster Verantwortlicher für seine Tat eintreten. Erst wenn man seiner nicht habhaft werden kann, wird Rache an anderen genommen. So mit deutlichen Worten GRAAH¹ für die grönländische Westküste und BOAS² für die Stämme der Aivilik- und Netchillik-Eskimo. PETITOT³ sagt in dem bereits⁴ erwähnten Falle des Eskimo vom Mackenzieflusse, der einen Greis vom Andersonfluß ermordete, weil dieser ihm seinen Gürtel nicht verkaufen wollte, daß der Mörder sich aus Furcht vor der Rache im Stamme des Getöteten nicht habe sehen lassen, während doch sein Vater sich unbehelligt dort aufhielt. Und JAKOBSEN⁵ berichtet uns von Alaska, daß man den jüngeren Bruder eines Mörders zu töten versuchte, „weil man ihm (dem Täter) selbst nicht zu Leibe kam“. Nun sagt zwar HALL⁶, daß nach dem Glauben der Eskimo die Seele des Erschlagenen nimmer Ruhe habe, bis ein naher Verwandter des Mörders die Schuld mit seinem Blute bezahlt habe, woraus man schließen könnte, es sei der Täter gar nicht von vornherein das gesuchte Racheobjekt. Allein ist diese Angabe in ihrer Verallgemeinerung schon durch die bisher angeführten Quellen widerlegt, so genügt sie auch nicht einmal, um für das von ihm auf seiner zweiten Reise besuchte Gebiet eine Ausnahme zu machen. Dies ergibt eine genaue Prüfung des Einzelfalles, gelegentlich dessen er die erwähnte Bemerkung macht. Es handelt sich dabei um folgende Begebenheit: der Aivilik-Eskimo Kia war, vor HALL's Ankunft bei diesem Stamme, in Iglulik gewesen, und hatte dort, wie er angab, Steinwarten gesehen, deren Errichtung er den Europäern zuschrieb, so daß HALL sie auf die verschollenen Franklin-Leute zurückzuführen geneigt war, deren Schicksal aufzuklären ja der Zweck seiner ganzen Reise war. Sein Gewährsmann, der Eskimo Quaschah — Kia war bei HALL's Ankunft bereits gestorben — gab nun als Grund für Kia's genaue Ortskenntnis von Iglulik an, daß dieser vor der Blutrache habe auf der Hut sein müssen, weil ein naher Verwandter von ihm einen Iglulik-Eskimo ermordet hatte. Darauf folgt dann unmittelbar HALL's erwähnte Bemerkung. Wo der eigentliche Mörder wohnt, wird nicht gesagt. Er gehört aber doch offenbar zu den Aivilik-Eskimo, wie sein Verwandter Kia, und wohnt normalerweise auch in deren Gebiet, wo er also den Iglulik-Leuten nicht leicht erreichbar ist. Daß er in Iglulik selbst wohnt, erfahren wir jedenfalls nicht, es wäre aber wahrscheinlich dann wohl vermerkt worden. Möglicherweise ist er auch bereits tot. Die Umstände sprechen also dafür, daß man seiner nur nicht habhaft werden kann und sich

¹ Anm. zu S. 126.

² I, S. 582. Dieser gibt auch einen Fall von Baffinsland, a. a. O., S. 465.

³ Les Gr. Esqu., S. 298.

⁴ II, 2.

⁵ S. 234.

⁶ HALL N., S. 332.

nur darum an seinen Verwandten hält, es also in Iglulik und Aivilik nicht anders damit ist, als in den übrigen Gegenden, wo in erster Linie der Täter selbst gesucht wird, zumal für die Aivilik BOAS¹ obengenannte Quelle dies bereits angibt. Dann teilte mir von der nördlichen Labradorküste Herr Missionär FILSCHKE² eine von ihm selbst erlebte Begebenheit mit, in der ein Sohn nach sieben Jahren sich auf die Reise machte, um an dem Mörder seines Vaters die Rache zu vollziehen. Auch hier also wird doch anscheinend der Mörder in erster Linie gesucht.

Meines Erachtens kann man nun die zuerst genannten eindeutigen Quellen aus den unter III, 3 A, c, α, ββ aufgeführten Gründen nicht nur zur Interpretation dieser nicht ganz deutlichen Angabe über Labrador, sondern auch zur Ergänzung der im vorhergehenden genannten Quellen über die Verfolgten heranziehen, so daß mit Wahrscheinlichkeit angenommen werden kann, daß in allen Gebieten, von denen die Blutrache belegt ist, der Täter als erster bei der Rache Gesuchter in Betracht kommt und erst, wenn man an ihn nicht heran kann, gewisse andere Personen. Für das Gebiet des Coronation-Golfes, das für diesen zweiten Interpretationsfall von den Hauptgebieten eskimoischer Kultur eigentlich allein in Frage kommt, wird die Annahme übrigens durch eine im folgenden gleich zu erwähnende Angabe STEFÁNSSON's noch gestützt.

Die nach dem Täter für den Rechtsbruch haftbaren Personen sind wie auf der Seite der Bluträcher gewisse nahe Verwandte. Die Quellen sind wieder recht allgemein gehalten. So spricht BOAS¹ für die zentralen Eskimo überhaupt nur von nahen Verwandten des Mörders, die man in einem Falle getötet habe, als man diesen selbst nicht fassen konnte; auch HALL's näher besprochene³ Angabe für Iglulik ist nicht deutlicher. STEFÁNSSON⁴ erzählt vom Coronation-Golf einen Fall, in dem sowohl der Mörder als „several relatives“ von ihm unter fremden Stämmen leben⁵. In anderen Quellen wieder wird nur der Schutz erwähnt, zu dem die Verwandten dem Täter gegenüber verpflichtet sind⁶, was für die später zu behandelnde Frage der Wiedervergeltung der Rache tat wichtig ist, auf die gegenwärtige aber keine klare Antwort gibt. Besseres erfährt man über Alaska aus einem Falle, den JAKOBSEN berichtet⁷, wo nämlich der jüngere Bruder des Mörders das gesuchte Racheobjekt ist. Wir besitzen aber doch auch spezialisiertere Angaben, wenn sie auch nur das Gebiet von Westgrönland betreffen. CRANTZ⁸ sagt, daß nacheinander — wenn man nämlich des zuerst Begehrten nicht habhaft werden kann — die Rache gesucht wird am Täter selbst, seinen Kindern, den sonstigen Verwandten und

¹ BOAS, I, S. 582.

² Brief vom 29. April 1920.

³ HALL N., S. 332.

⁴ S. 132.

⁵ So ist doch wohl seine Angabe aufzufassen. Sie zeigt im übrigen, daß auch im Gebiete des Coronation-Golfes der Täter der Rache ausgesetzt ist, wenn sie auch nicht besagt, daß die Verwandten erst gesucht werden, wenn man ihm nicht zu Leibe gehen kann.

⁶ Angmagsalik: THALBITZER, S. 59; Westgrönland; Saalbye, S. 124; Mackenziegebiet: PETITOT, a. a. O., S. 144—145; Coronation-Golf: JENNESS, S. 86.

⁷ Bereits in diesem Abschnitt erwähnt.

⁸ S. 250.

schließlich an seinen Ortsgenossen. Das Eintreten der Kinder bestätigt GRAAH und fügt hinzu, daß es Beispiele dafür gäbe, daß man sich auch an die Kindes-
kinder noch gehalten habe¹. Da es sich bei diesen beiden Quellen um dieselbe
lokale Kultureinheit handelt, können wir sie unbedenklich zu gegenseitiger
Deutung und Ergänzung benützen². Wir können aber noch einen Schritt
weiter gehen und das so gewonnene Ergebnis auch zur Erklärung und Ver-
vollständigung der für die übrigen Gebiete gegebenen unklaren bzw. un-
vollständigen Daten verwenden³, so daß wir als Reihenfolge der als Racheobjekt
in Frage kommenden Personen allgemein annehmen: Täter, Kinder, Kindes-
kinder, Brüder, sonstige Verwandte. Über die engere Aufeinanderfolge der
letzteren kann ich allerdings nichts Sicheres aussagen. Nahe liegt, daß es
damit ebenso ist, wie auf der aktiven Seite, daß also nach den Kindern,
bzw. Enkeln, Bruder, Vater, Oheim nacheinander eintreten, ebenso wie viel-
leicht dort noch vor dem Bruder den Enkel des Verletzten die Pflicht zur
Rache trifft, falls ein solcher vorhanden ist, da nicht ausgeschlossen ist, daß
NELSON — auf den sich meine Interpretation stützte⁴ — einen solchen Fall
nicht beobachtet hat und nur deshalb nicht erwähnt. Ausreichend begründen
kann ich aber beides nicht, weil man doch wohl die aktive und passive Seite
der bei der Blutrache beteiligten Personen nicht schlechthin gleichsetzen darf.
Ebensowenig kann über die Reihenfolge innerhalb der Söhne, Enkel oder
Brüder etwas gesagt werden, eine Frage, die jedoch bei der bekannten Kinder-
armut des Eskimovolkes nicht allzuoft akut werden dürfte. Die übrigen Ver-
wandten dürften sich nach der Gradesnähe bestimmen. Die Verwendungs-
möglichkeit der CRANTZ'schen Quelle als Interpretationsmittel erstreckt sich
meines Erachtens aber nicht auf ihren Schluß, daß nämlich zuletzt — wenn
man keinen Verwandten erreichen kann — die Ortsgenossen des Täters, „die
mit ihm auf demselben Lande wohnen“⁵, der Rache zum Opfer fallen. In
Betracht kommen kann dies überhaupt nur, wenn die Beteiligten verschiedenen
Niederlassungsgemeinschaften angehören. Das ist aber nicht notwendig der
Fall, da die Blutrache von Familie zu Familie geht und die Ortsgenossen
durchaus nicht immer untereinander verwandt sind. Aktiv und passiv Be-
teiligte können also derselben Niederlassung angehören. CRANTZ' vollkommen
alleinstehende Angabe, die weder in den Quellen für die übrigen Eskimo-
gebiete noch in denen für Westgrönland⁶ selbst eine Stütze findet, kann vor-
läufig nicht gedeutet werden, weil die soziale Gliederung der verschiedenen
Eskimostämme noch zu wenig erforscht ist. Ihre Untersuchung dürfte deswegen
ziemlich umfangreiche Studien erfordern, weil allem Anscheine nach in der
Eskimokultur die verschiedensten Kulturkreise vertreten sind und gerade die
soziale Organisation durch den Einfluß des polaren Raumes⁷ außerdem eine

¹ GRAAH, a. a. O.

² Ein Fall der wechselseitigen Lokalinterpretation, während das Folgende sowie die Schluß-
folgerungen in III, 3 A, c, aa Fälle der einseitigen, räumlichen Ferninterpretation darstellen.

³ Auf Grund des ebenda Ausgeführten.

⁴ Vgl. III, 3 A, c, aa.

⁵ CRANTZ, a. a. O.

⁶ RINK's diesbezügliche (Tales, S. 35) Angabe geht wohl nur wieder auf CRANTZ zurück.

⁷ Über die Einwirkung des polaren Raumes auf die Kultur der Polarvölker siehe RIEDEL, S. 27 ff.

weitgehende Zersetzung erfahren zu haben scheint. So ist besonders das Verhältnis des geschlechterrechtlichen Prinzips zum territorialen in ihrer Struktur noch nicht recht erkennbar. Möglich ist, daß in Westgrönland letzteres stärker vertreten ist als anderswo, wofür z. B. die Abwesenheit der Stammesnamen, die wir sonst finden, spricht, eine Erscheinung, die aber auch für die grönländische Ostküste zutrifft¹, von der eine Haftung der Ortsgenossen in der Blutrache bisher noch nicht berichtet ist. Es ist aber anderseits auch möglich, daß CRANTZ nur einen einmal oder selten beobachteten Akt der ungerichteten Rache², ausgeführt von einem aus einer anderen Niederlassung stammenden Rächer, der einen Verwandten des gesuchten Täters nicht fassen konnte, als anerkannte Rechtsgewohnheit berichtet hat³.

(Fortsetzung folgt.)



¹ Die Smith-Sund-Eskimó bilden nur einen einzigen Stamm.

² Im Sinne des Abschnittes II, 5 d.

³ In welchem weitgehendem Sinne STEINMETZ diese Quelle verwertet, darüber vgl. III,

Das Problem des Totemismus.

Eine Diskussion über die Natur des Totemismus und die Methode seiner Erforschung.

(Fortsetzung.)

17. Kein Totemismus bei den brasilianischen *Crên-Crân- (Tapúya-Gêz-) Stämmen*?

Von R. SCHULLER, Facultad de Altos Estudios, Universidad Nacional, Mexico.

Die in den Urwaldgebieten der Südstaaten von Brasilien lebenden Indianer, durch Krankheiten und andere Umstände heute schon ziemlich dezimiert, werden in der Fachliteratur meistens unter den Sammelnamen *Bugres* und *Coroados* zusammengefaßt. Einen Zweig dieses in früheren Zeiten zweifellos weitverbreiteten und wahrscheinlich auch zahlreichen Volkes nennt der große spanische Jesuiten-Missionar Pater ANTONIO RUIZ DE MONTOYA¹ *Guayaná*, ein Stamm, der sicherlich mit den *Gualatšo* der Jesuiten-Chronisten identisch ist². Einer der Patres aus den „Sieben Missionen“ am oberen Uruguay-Flusse, vielleicht Pater RUIZ selbst oder dessen Konfrater DÍAZ, soll eine Grammatik nebst Wörterbuch von der Sprache der *Guayaná-Gualatšo* verfaßt haben, doch scheint dieses Dokument, wie so viele andere, für die Geschichte der berühmten Missionen der Jesuiten in Paraguay und deren indianische Bevölkerung hochwichtige Schriften, wie z. B. Pater SÁNCHEZ LABRADOR'S Grammatik der *Guenóa- (Tšarrúa-Minuanes-Xacróa-Jacrós-)* Sprache, die Pater PABLO HERNÁNDEZ³, S. J., auf den italienischen Bibliotheken und Archiven so lange aber vergeblich gesucht, während der unsinnigen Vertreibung der Jesuiten durch das Pombalinische Gesetz aus den überseeischen Besitzungen der Spanier und der Portugiesen in Verlust geraten zu sein; oder es schlummert den Dornröschenschlaf in einem versteckten Winkel auf irgendeiner großen Bibliothek, wie die seinerzeit durch glückliche Umstände von mir auf der Universitätsbibliothek zu Harvard-Cambridge aufgestöberten zwei Blätter des „Arte“ der *Millcayac*-Sprache⁴.

¹ „Tesoro de la Lengva Gvarani.“ Madrid 1639. Siehe „Introducción“ zum „Arte“. Vgl. dazu Baron DE HENRION, „Historia de las Misiones“. Bd. I, S. 577. Siehe auch D. D. XARQVE, „Insignes Missioneros de la Compañía de Jesus en la provincia del Paraguay“. Pamplona 1687. — P. PEDRO LOZANO, „Historia de la Compañía de Jesus de la provincia del Paraguay“. Madrid 1754—1755, und auch dessen „Historia de la Conquista del Paraguay“ usw. Ausgabe Lamas. Buenos Aires 1873. Weiter P. JOSÉ GUEVARA, „Historia de la Conquista del Paraguay“ usw. Ausgabe Lamas. Buenos Aires 1882. CONEGO PEDRO GAY, „Historia da Republica Jesuitica do Paraguay“. Rio de Janeiro 1863. P. KARL TESCHAUER, S. J., „Die Caingang- oder Coroados-Indianer im brasilianischen Staate Rio Grande do Sul“, in „Anthropos“, Bd. IX, 16—35.

² Siehe die von den Patres ihrem Ordensgeneral gewidmete Karte von 1630, repr. in der „Geografía Física y Esférica de las provincias del Paraguay y Misiones Guaranies“ (AZARA ED. SCHULLER). Montevideo 1904.

³ „The only known words of the *Charrua* language of Rio de la Plata“, by R. SCHULLER. Proceedings of the Nineteenth Internat. Congr. of Americanists, 1915. Washington 1917, S. 553.

⁴ „Discovery of a fragment of the printed copy of the work on the *Millcayac* language“, by R. SCHULLER. Papers of the Peabody Museum. Cambridge, Mass. 1913. — Auf die von einer gewissen Seite erst vor kurzer Zeit gemachten böswilligen Insinuationen in bezug auf die Auffindung jener für das Studium der Indianersprachen von Argentinien wichtigen zwei Druckblätter will ich hier nicht näher eingehen.

Identisch mit den bei HENRION, dessen Zusammenstellung auf den Berichten der Jesuiten-Chronisten fußt, angeführten *Guayaná-Gualatso* sind zweifelsohne auch die von dem französischen Reisenden St. HILAIRE beschriebenen *Guanhanan*, von deren Sprache auch zwei kurze Wörterlisten dem Werke über seine Reise durch die Südstaaten von Brasilien beigegeben sind. Beide Vokabularia sind dann später von MARTIUS den „Glossaria Linguarum Brasiliensium“, Erlangen 1863, einverleibt worden. Ein weiterer Zweig dieses südlichsten Ausläufers der großen *Crên-Crân*-Sprachfamilie sind die *Kamé*, von deren Sprache gleichfalls eine kurze Wörterliste in den „Glossaria“ abgedruckt ist. Die Versuche einiger moderner Forscher, die *Kamé* den ursprünglich ebenfalls in dem südöstlichen Gebiete des heutigen brasilianischen Staates Rio Grande do Sul (wahrscheinlich auch in einigen westlichen Strichen der jetzigen Republik Uruguay) ansässigen, inzwischen aber längst ausgestorbenen *Tapé*¹ anzugliedern, können als gescheitert betrachtet werden. Letztere dürften wohl Nachkommen der von den Reisenden des 16. und 17. Jahrhunderts erwähnten *Patos* sein². Diese saßen in den an die Lagoa dos Patos angrenzenden Gebieten und waren ein Zweig der Südost-Tupí³. Mit ihren nördlichen Nachbarn, den in den älteren Berichten angeführten *Cários* und *Carijós* war bereits ALVAR NÚÑEZ CABEZA DE VACA auf seinem kühnen Zuge von der südbrasilianischen Küste (vielleicht in der Nähe der heutigen Desterro) quer über Land durch die Urwälder nach Asunción (Paraguay) in Berührung gekommen⁴. Aus der kritischen Sichtung der im „Tratado Descriptivo“ des GABRIEL SOAREZ DE SOUZA, der, wie Dr. JOÃO CAPISTRANO DE ABREU einwandfrei nachgewiesen, auch der Verfasser der anonymen Schrift „Noticia do Brasil“ sein muß, und in der „Chronica“ des P. SIMAO DE VASCONCELLOS, S. J. (1662) gemachten Angaben über das Völkerbild geht klar und deutlich hervor, daß im 16. und 17. Jahrhundert in jener südöstlichen Kante des heutigen Staates Rio Grande do Sul und in den westlichen und in einigen nördlichen Distrikten der jetzigen Banda Oriental (Republik Uruguay) nur *Tupí-Guaraní* in dicht geschlossenen Massen gesessen haben müssen. Als Ausstrahlungen dieser können die in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts auf den Inseln im Ästuarium des La Plata-Stromes ansässigen *Guaraní* gelten. Daß letztere anthropophagischen Sitten huldigten, im Gegensatz zu ihren *Tsarrúa*- und *Kerandí*-Nachbarn, ist durch

¹ In der neuesten Ausgabe der „Illustrierten Völkerkunde“ von G. BUSCHAN werden außer den *Tapé* noch eine Reihe anderer, längst ausgestorbener Stämme nicht erwähnt, obgleich über die meisten dieser vom Schauplatze bereits seit geraumer Zeit verschwundenen Völkerschaften ziemlich eingehende und zuverlässige Berichte und Beschreibungen zumeist aus der Feder der Jesuiten-Missionare und -Chronisten u. a. vorliegen.

² Vgl. FÉLIX F. OUTES Zusammenstellung in „Historia“, Bd. I. Buenos Aires 1903.

³ Sämtliche keramische und andere Funde aus dem Südosten von Rio Grande do Sul mir nichts dir nichts aufs Konto der *Tapé* zu setzen, ist ein sehr bedenkliches Verfahren, da doch in einem und demselben Kulturlager oft Elemente ganz verschiedener Herkunft im dichtesten Kunterbunt zusammengewürfelt sein können. Siehe „Veröffentlichungen XVI. Internat. Amerikanisten-Kongreß“, Wien 1908.

⁴ „Los Comentarios.“ Revista del Instituto Paraguayo. No. 33, 34 und 35. — Keiner der im Hinterlande sitzenden *Crên-Crân*-Stämme wird von CABEZA DE VACA erwähnt. Auch ULRICH SCHMIEDEL scheint auf seiner Rückreise 1554, *per pedes apostolorum*, von Asunción durch die Urwälder nach São Paulo mit keinem der Süd-*Crên-Crân*-Stämme Bekanntschaft gemacht zu haben.

die aus jener Zeit stammenden Berichte spanischer und portugiesischer Reisender einstimmig belegt. JUAN DÍAZ DE SOLÍS, der Entdecker der La Plata-Mündung, ist 1515 der „gourmandrie“ der Insel-Guaraní zum Opfer gefallen¹.

Wayganna im Berichte² des HANS STADEN von Homberg ist offenbar eine verballhornte Form von *Guayand*.

Versuche, Ordnung in den Wirrwarr von Völkergruppierungen, wie sie uns in den Chroniken und Berichten aus dem 16. und 17. Jahrhundert vorliegen, sind von dem brasilianischen Gelehrten Dr. THEODOR SAMPAIO unternommen worden³. Leider operieren diese Herren viel zu viel mit Stammes- und Klansnamen, ohne auf materielle Kultur, Stammesorganisation usw. Rücksicht zu nehmen, obgleich in der älteren portugiesischen Literatur sehr wertvolle Angaben über die geistige und materielle Kultur jener Stämme sich eingestreut finden. Eine kritische Sichtung des gesamten diesbezüglichen Materials würde zweifelsohne ein wertvoller Beitrag zur Klärung des ungemein verworrenen Völkerbildes in jenen Teilen Brasiliens sein⁴.

Über die Sprache, Sitten und Gebräuche, religiöse Anschauungen usw. der Nachkommen der alten *Guayand-Gualatšo* liegen bereits eine Reihe von sehr gediegenen monographischen Arbeiten vor⁵. Und diese Stämme werden

¹ Das auf den traurigen Tod des Entdeckers bezügliche Originaldokument habe ich 1912 in der „Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos“, Madrid, veröffentlicht. — Bis zur Mündung des La-Plata-Stromes, höchstwahrscheinlich aber bis zur patagonischen Küste, muß im Jahre 1501 schon AMERIGO VESPUCCI vorgedrungen sein. Vgl. meine „A Nova Gazeta da Terra do Brasil“. Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro. Vol. XXXII. Rio de Janeiro 1914.

² „Wahrhaftige Historia“ usw., herausgegeben von R. LEHMANN-NITSCHKE. Buenos Aires 1921, S. 272. — Bei dieser Gelegenheit muß ich bemerken, daß die Behauptung BODE's, „Pater ANCHIETA, der viele dieser Ureinwohner zu seiner Kirche bekehrte, spricht nur von *Tupi*-Stämme“ (a. a. O., S. 202), vollauf unzutreffend ist. Bei ANCHIETA, dessen Aufzeichnungen in den „Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro“ und in der „Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro und anderwärtig abgedruckt und von verschiedenen brasilianischen Gelehrten kommentiert worden sind, finden sich unter anderen Nicht-*Tupi*-Stämmen auch die *Yberayara*, „Keulenträger“ ganz richtig von CAPISTRANO DE ABREU übersetzt, Indianer, die nach der von P. ANCHIETA überlieferten Beschreibung offenbar mit den Süd-*Kayapó* identisch sein müssen. — Feuerreiben (-pflügen) ist ziemlich sicher eine ursprünglichere Methode der Feuerbereitung. HANS STADEN sagt: „Um Feuer zu machen, nehmen die *Tupinambá* ein Stück von dem harten Urikuibaholz, das sie gegen ein Stück weiches Holz so lange reiben, bis das Holzmehl sich entzündet.“ Dieses Verfahren hat natürlich nichts zu tun mit dem Feuersägen der Malayen. Letztere Art erscheint eher in exogam-mutterrechtlicher Kultur (Zweiklassenkultur GRÄBNER's) heimisch. Auch in Polynesien, obgleich von einer jüngeren Kultur beherrscht, übt man allgemein das Feuerreiben (-pflügen). — Auf BODE's Erläuterungen zu HANS STADEN's Reisebericht, ebenso wie auf seinen Aufsatz „Die *Tupi*-Stämme und ihre Sprache in der Capitania São Vicente (São Paulo)“, Korrespondenzblatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, XLIX, S. 51—58, 1918, werde ich, sobald Zeit und Umstände es erlauben, noch eingehender zurückkommen.

³ „A Nação Guayana da Capitania de São Vicente.“ Revista do Museu Paulista. II. São Paulo 1896.

⁴ Für KRICKEBERG, der aus EHRENREICH's überholter Arbeit schöpfte, gehören die aruakisch-karibischen *Otsukayana* aus dem Hinterlande von Pernambuco noch zu den *Gêz*-Stämmen. Vgl. dazu meine Arbeit „Zur Affinität der *Tapüya*-Indianer des Theatrum rerum naturalium Brasiliae“, Internationales Archiv für Ethnographie. Leiden 1912.

⁵ Dr. HENSEL über die *Coroados* des Matto Castelhana in Rio Grande do Sul. Zeitschrift für Ethnologie. Berlin 1869. — Pater CHAGAS in der Revista Trimensal. Rio de Janeiro. RATH

von den führenden Gelehrten auf dem Gebiete der modernen Ethnologie¹ zu den ältesten bekannten Völkern gerechnet, bei denen der Totemismus fehlt. Durch neuere Forschungen scheint dieses Postulat in bezug auf das Fehlen des Totemismus bei den *Coroados-Kaingangue*, die sprachlich und kulturell zu der *Gêz*-Gruppe, von mir aus taktischen Gründen *Crên-Crân* genannt, also zu den ethnologisch ältesten Stämmen Südamerikas gehören, stark ins Wanken zu geraten. Angaben über Geschlechtstotemismus (Individualtotemismus?) oder Gruppentotemismus bei den *Coroados-Kaingangue* finden sich zum erstenmal in dem Berichte des Herrn Dr. GERALDO H. DE PAULA SOUZA² über seine im Jahre 1916 unternommene Reise zu den zwischen den Flüssen Feio und Peixe³ im Staate São Paulo angesiedelten *Coroados-Kaingangue*, wo ein Teil dieses Stammes in einem „Aldeamento“, zirka 226 km von Baurú, 30 respektive 64 km von Pennapolis entfernt, unter dem Schutze der offiziellen Institution „Protecção dos Indigenas“, eine Gründung des um das Studium der brasilianischen Ur-einwohner hochverdienten CORONEL RONDON, im „dolce far niente“ und unbelästigt von den Weißen sein Dasein fristet. Sein Gewährsmann war der mit der Leitung der Indianeransiedlung beauftragte brasilianische Offizier Dr. HORTA BARBOZA. Das neugeborene Kind wird sofort einer der verschiedenen Gruppen, in die der Stamm zerfällt, zugeteilt. Der Passus „nunca um membro de um desses, poderá se casar com outro, pertencente ao mesmo grupo“ bezieht sich auf Klanexogamie. Des weiteren wird berichtet, es gebe „grupamentos que permittem o casamento com individuos de todos os outros, assim como grupos que só facultam o enlace matrimonial com individuos filiados a este, ou aquelle grupo“. Ob es sich hier um eine bis zu einem gewissen Grade

und KOSERITZ in der Revista do Museu Paulista. — D'ESCRAGNOLLE TAUNAY, „Os Indios Kaingangs (Coroados de Guarapuava)“. Revista do Instituto Hist. e Geogr. Brasileiro. Suplemento ao tomo LI. Rio de Janeiro 1888. — EWERTON QUADROS, „Memoria Sobre os Trabalhos da Commissão da Linha Telegrafica de Ubaraba a Cuyaba“. Rev. do Inst. Hist. e Geogr. Bras. Tomo LV. Rio de Janeiro 1892. — J. B. AMBROSETTI, „Los Indios Kainganges de San Pedro (Misiones)“. Revista del Jardín Zoológico. II. Entrega 10. Buenos Aires 1895. — Derselbe: „Materiales para el estudio de las lenguas del grupo Kaingangue (Alto-Paraná)“. Boletín de la Academia Nacional de Ciencias. XIV. (Córdoba-) Buenos Aires 1896. — FREI BENJAMINO SANTIN DA PRADE, „Una Spedizione ai ‚Coroados‘ nello Stato di S. Paolo nel Brasile“, in „Anthropos“, Tomo I, S. 35—48. — H. V. IHERING, „Os Guayanas ou Cainganges de São Paulo“. Revista do Museu Paulista. IV, 23—44. — TELEMACHO M. BORBA, „Observações sobre os Indigenas do Estado do Paraná“. Rev. do Museu Paulista. IV. — Die Sprache ist außerdem behandelt von LUCIEN ADAM in „Le parler des Caingangs“. Congrès Internat. des Américanistes. Paris 1902. — Dem intelligenten Kapuziner-Missionar FREI MANSUETO BARCATTI DE VAL FLORIANA verdanken wir den „Ensaio de Grammatica Kaingang“. Rev. do Museu Paulista. Tomo X. São Paulo 1918. — Von demselben Verfasser erschienen weiter die „Diccionarios Kaingang-Portuguez e Portuguez-Kaingang“. Revista do Museu Paulista. Tomo XII. São Paulo 1920.

¹ „Totemismus, viehzüchterischer Nomadismus und Mutterrecht“, von P. W. SCHMIDT, S. V. D., in „Anthropos“, Bd. X—XI, S. 597; siehe „Kein Totemismus bei den ältesten Stämmen sämtlicher Einzelgebiete der Erde“, a. a. O. — Vgl. dazu FRAZER, „Totemism and Exogamy“ und P. W. SCHMIDT, „Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika“. Zeitschrift für Ethnologie. Berlin 1913, S. 1040.

² „Notas sobre uma visita a acampamentos de Indios Caingangs.“ Pelo Dr. GERALDO H. DE PAULA SOUZA. Revista do Museu Paulista. Tomo X. São Paulo 1918, S. 739—758.

³ „Il giorno 14 Dicembre giunsero ad un fiume chiamato fiume Pesce per la straordinaria quantità di tali animali che contiene.“ SANTIN DA PRADE, S. 41.

beschränkte Klanexogamie handelt, geht aus der Darstellung nicht genügend deutlich hervor. Daß aber die von Dr. DE PAULA SOUZA beschriebenen *Coroados-Kaingang* totemistischen Anschauungen huldigen, beweist ja auch der Passus in bezug auf das Verbot des Essens des Totemtieres. Dort heißt es: „É curioso notar que a caça que faz um indio não pode ser comida pelo mesmo, assim pelos seus parentes mais proximos (die ja zu demselben Totemklan gehören), com excepção de sua mulher¹. O indio caça para os outros e nunca para si.“ Das aus einem anderen Totemklan entnommene Weib behält das Totem ihres Klans bei und ist somit berechtigt, von dem durch ihren Mann erlegten Totemtiere seines Stammes zu essen.

Näheres darüber wird ja die demnächst erscheinende Veröffentlichung des Herrn Dr. HORTA BARBOZA bringen, der die Grundlage jener Klassifikation, „assim como a razão de ser desses complicados usos“, an Ort und Stelle studiert.

Nachtrag.

Leider sind mir die Abschriften der von einem vorzüglichen Kenner der *Coroados*-Indianer über deren soziale Gruppierung in der brasilianischen Tagespresse bereits vor zehn Jahren erschienenen Abhandlungen bislang noch nicht zugestellt worden, so daß ich diesmal mich auf die vor einiger Zeit mir über die Eheform jenes Stammes gemachten brieflichen Angaben beschränken muß. Mein Gewährsmann ist brasilianischer Offizier und seit mehr denn zehn Jahren als Chef der im Innern des Staates São Paulo angesiedelten *Kaingangue* tätig. Diese Indianer stammen aus dem Staate Paraná und leben zurzeit unter dem Schutze der sogenannten „Protecção dos Indios“, einer dem Ackerbau-ministerium angegliederten Gründung des großen Indianerfreundes CORONEL RONDON, in Reservationen am Rio Peixe usw.

Der Stamm scheidet sich in folgende Gruppen:

- | | | | | |
|------------------------|-------------------|---------------------|---------------------------------|-----------------------|
| 1. <i>Cañerú.</i> | 3. <i>Pevin.</i> | 5. <i>Venrei.</i> | 7. <i>Focron</i> ² . | 9. <i>Cuvára.</i> |
| 2. <i>Cañerú-crên.</i> | 4. <i>Votóro.</i> | 6. <i>Nakempin.</i> | 8. <i>Fogpreg.</i> | 10. <i>Vencré(n).</i> |

Nachstehende Vorschriften in bezug auf die Eheverbindungen müssen von allen Stammesmitgliedern streng und unnachsichtlich eingehalten werden.

Erlaubt sind nur Verbindungen von:

- | | |
|--|---|
| <i>Cañerú</i> mit <i>Venrei</i> | <i>Focron</i> mit <i>Fogpreg</i> und <i>Vencré(n)</i> |
| <i>Cañerú-crên</i> mit <i>Votóro</i> und <i>Cuvára</i> | <i>Fogpreg</i> mit <i>Focron</i> und <i>Cuvára</i> |
| <i>Pevin</i> mit <i>Nakempin</i> und <i>Cuvára</i> | |

Auf die mir angegebenen Etymologien der einzelnen Klansnamen werde ich bei einer anderen Gelegenheit noch ausführlich zurückkommen. Einige, wie z. B. *Cañerú-Crên* (Sohn des Affen), sind zweifelsohne Tiernamen. *Nakempin* und *Focron* hingegen dürften Termini zur Bezeichnung der Verwandtschaft sein.

Daß es sich bei diesen südlichen Vertretern der großen *Crên-Crân*-Sprachfamilie, die zweifellos zu den ältesten Stämmen von Südamerika gehören, um ausgesprochenen Gruppentotemismus handelt, ist wohl kaum in Frage zu

¹ DE PAULO DU SOUZA, a. a. O., S. 744—745.

² *Facran*, der Name eines Ortes im Territorio de Misiones, Argentinien, wo bekanntlich heute nur *Kaingangue* sitzen. Siehe AMBROSETTI.

stellen. Überhaupt wird die bislang vorherrschende Meinung in bezug auf die Verbreitung und das Vorhandensein des Totemismus unter der amerikanischen Urbevölkerung sicherlich noch manche Umgruppierung erfahren. Bei dieser Gelegenheit muß ich auf den Totemismus (Nagualismus?) der *Tsapoteca* hinweisen. ELFEGO ADÁN, der sich wahrscheinlich auf BANCROFT stützt, berichtet: „Cuando una mujer estaba a punto de alumbrar, se reunían en la cabaña los brujos y comenzaban a dibujar sobre el piso figuras de diferentes animales, borrándolas tan pronto como estaban completas. Esta operación continuaba hasta el momento del nacimiento, y la figura que entonces permanecía dibujada sobre el suelo era llamada el tona del niño o su segundo yo¹. Cuando el niño crecía, se procuraba el animal que le representaba¹ y tenía cuidado de él; porque se creía que la salud y la existencia dependían de la de los animales; en suma, que la muerte de ambos ocurriría simultáneamente. Poco después de nacido el niño, los padres, acompañados de los parientes y amigos, lo llevaban al agua más próxima, donde lo sumergían y al mismo tiempo invocaban a los habitantes del agua para que extendieran su protección al niño; de manera semejante solicitaban también el favor de los animales¹ de la comarca².“

(Schluß folgt.)



¹ Von mir gesperrt.

² „Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía.“ Epoca 4a. — Tomo I (18 de la colección). Enero-Febrero. México 1922, S. 59.

P. M. GUSINDE's vierte Reise zum Feuerland- stamm der Ona und seine erste Reise zum Stamm der Alakaluf.

I.

Punta Remolino, Nordufer des Kanal Beagle (Feuerland), 30. Juli 1923.

Hochwürdiger Herr P. WILHELM SCHMIDT!

Am 16. Juni hatte ich an Euer Hochwürden vom Ona-Lager am See Fagnano aus einige Zeilen abgesandt. Das Folgende ist ein kurzer Bericht, welcher Euer Hochwürden die Hauptresultate meiner Reise zu den Ona in gedrängter Form dartun soll. Wie ich Ihnen schon früher mitgeteilt hatte, ging ich anfangs April vom Kanal Beagle aus auf dem bekannten Wege erst in östlicher Richtung, am Nordufer des Kanals entlang, nach Puerto Harberton und dann nordwärts über das Gebirge; erreichte das Ona-Lager am See Fagnano nach 1½ Tagen. Zu Pferde konnte ich damals diesen Weg noch machen, da der im März gefallene Schnee zum Teil geschmolzen war. Allerdings auf der Kammhöhe war der Schnee hartgefroren, beim Übergang glitt mein Lastgaul aus, rutschte an steiler Stelle einige Meter nach unten, bis es ihm gelang, nach vielem Bremsen und auf der Seite liegend, anzuhalten. Im Verein mit meinem Führer mußte ich die Last herunternehmen — zum Glück hatten meine Instrumente, Photoapparate usw. nicht gelitten —, das Pferd stand wieder auf, es wurde mit Vorsicht neu die Last aufgepackt und ohne weiteres Hindernis kamen wir vorwärts. So mühsam wie der Aufstieg des Gebirges, war auch der Abstieg; denn überall lag schon viel Eis und Schnee; die Pferde glitten wiederholt aus, obwohl wir während des langen Überganges nicht im Sattel saßen, sondern die Tiere am Halfter führten.

Im Lager angekommen, richtete ich mich so gut ein als dies möglich war; denn ich gab mir bald Rechenschaft, daß ich einzig und allein hier erfolgreich würde arbeiten können. Diese Gruppe der Ona lebt hier nämlich frei von jeder sonstigen Verpflichtung, ohne Arbeit und Beschäftigung, wie der weitaus größere Teil der Ona sie auf den umliegenden Farmen findet, und zwar meistens als Schafhirten. Diese Gruppe hier am See Fagnano besitzt eine gute Anzahl von Pferden und einige Rinder, hat auch von der Regierung dafür ein weites Stück Weideland erhalten; außerdem kommen hierher in kurzen Zeitabschnitten andere Ona auf mehrere Tage zu Besuch, während anderseits die Weißen hier kaum sich sehen lassen: hier also boten sich mir die besten Aussichten auf ein erfolgreiches Arbeiten. Gerade diese Leute waren mir auch am besten bekannt und sie waren mit mir schon genügend vertraut, weswegen ich in etwa wenigstens auf ihre Hilfe rechnen konnte. Wie ich später mich überzeugte, war es außerdem ein glücklicher Griff, in der Hütte des alten Ventura (*Tanqanask*) Unterkunft genommen zu haben; damit hatte ich mir diesen eigensinnigen, immer unzufriedenen Dickkopf gewonnen, ich konnte ihm leichter im Sinne meiner Interessen umstimmen; denn sein Einfluß auf die anderen Mitglieder der Gruppe war sehr groß. Während ich in seiner Hütte lebte, versprach ich, für Lebensmittel (Zucker, Kaffee, Reis, Nudeln, Mehl, desgleichen Tabak),

soweit diese Dinge auf umliegenden Farmen käuflich waren, aufzukommen, sofern seine Frau bereit wäre, das Kochen zu übernehmen; selbstverständlich willigten alle in diese Abmachung ein. Es hat mir der Unterhalt jener Personen, die in Ventura's Hütte wohnten, während meines mehr als dreimonatigen Aufenthaltes wohl viele Ausgaben verursacht — denn einen Indianermagen zu sättigen, erfordert enorme Mengen! —, aber der erlangte Erfolg deckt dies alles.

Die Schilderung meiner Lebensweise im Lager dieser Feuerländer will ich für eine spätere Gelegenheit aufschieben; denn ich mußte mich, wollte ich mein Ziel erreichen, einfachhin entschließen, dem Indianer mich anzupassen in allem und mich zurechtzufinden in seiner Lebensart mit all ihren Nachteilen, Unbequemlichkeiten und Beschwerden für einen, der in der Kulturwelt groß geworden ist. Bald zog auch der harte Winter in die an sich schon unfreundliche Gegend ein; man sah nur Schnee und Eis und die entlaubten Buchen des dichten Urwaldes. Frost und Kälte habe ich seit meinem Abschied (1912) von der deutschen Heimat nicht mehr zu fühlen bekommen, im Gegenteil, im milden Mittel-Chile habe ich mich sehr an die wohlthuende Kraft der Sonnenstrahlen gewöhnt; hier, tief im Süden hatte die Sonne all ihre Kraft verloren, so daß tatsächlich — ich führe dies auch zum Teil auf das Fehlen der meinem Organismus so nötigen Sonne zurück — in den letzten Wochen bei mir ernste Symptome der *Anaemia chronica* auftraten. Als hauptsächlichste Nahrung diente auch mir das Fleisch des Guanako (südamerikanische Kamelart), das nach Indianerbrauch am Spieß gebraten wurde. Viel hatte ich zu leiden unter dem ständigen Rauch in der Hütte, und dennoch war das Feuer unentbehrlich.

Doch unglaublich schwieriger war es für mich, mit dieser eigensinnigen, querköpfigen, nimmersatten Indianergesellschaft fertig zu werden; eine feste Abmachung war mit ihnen nicht zu treffen. Bald gab es Streit und Unzufriedenheit wegen dieser Kleinigkeit, bald hatten sie wieder andere, den gestrigen entgegengesetzte Wünsche und Absichten; dann wieder gefiel ihnen der früher überlegte Arbeitsplan nicht, oder irgendein dickköpfiger Alter wollte seine eigenen Wege gehen und seine spezielle Ansicht zur Geltung bringen: es hat mich ein ständiges Kopfzerbrechen gekostet, wie diese Gesellschaft zusammenzuhalten und sie für meine Pläne ständig willig zu haben; große Zeitverluste habe ich zu beklagen, doch mußte ich auch diese mit in Kauf nehmen, wollte ich mein Ziel erreichen.

Nachdem ich mich mehr als drei Monate in jenem Lager aufgehalten hatte, glaubte ich, meine Forschungen einstellen zu können. Die Indianer selbst waren ja meiner Gegenwart auch müde geworden, und es war ihnen nun zu lästig, auf meine ständigen Fragen noch weitere Antworten zu geben. Ich stand nun vor dem schweren Problem, aus dem Innern der Isla Grande jetzt mitten im Winter herauszukommen.

Den Weg in nördlicher Richtung hätte ich wohl bis Porvenir fortsetzen müssen, das gerade Punta Arenas gegenüberliegt und woselbst zweimal im Monat sich Dampfverbindung bietet; ich hätte Pferde benützen können. Aber es handelte sich dabei um einen Ritt von zehn bis zwölf Tagen; überall lag viel

Schnee und es ist fraglich, ob ich das Gebirge nahe von Porvenir hätte überschreiten können, denn der diesjährige Winter ist ausnahmsweise schlecht und brachte große Mengen Schnee; abgesehen davon, daß es jetzt gerade sehr schwierig gewesen wäre, die nötige Anzahl von Personen zu mieten.

So entschloß ich mich, den Weg zu nehmen, auf dem ich gekommen war, natürlich zu Fuß. Zwei beherzte, zuverlässige Indianer wählte ich mir als Führer aus, bot ihnen eine hohe Summe an, und wir rüsteten zum Marsch. Auf einer kurzen Strecke, während der ersten Stunden, benützten wir noch die Pferde, doch bald mußten wir sie zurücksenden, da der Schnee höher lag, je näher wir dem Gebirge kamen. Viel langsamer, als wir ahnen konnten, kamen wir vorwärts; während der zweiten Nacht fielen aufs neue 82 cm Schnee, und ein Blick auf die Menge unserer Lebensmittel zwang uns, weiter zu marschieren. Noch stärker als während der letzten Nacht blies der eisige Südwestwind, wir wagten den schwierigen Aufstieg des Gebirges und ein unglaublich dichtes Schneegestöber belästigte und ermüdete uns. Aber auf der Höhe angekommen, blies uns der eisige Südwind mit ungeahnter Stärke entgegen und nach wenigen Minuten fühlte ich, daß meine Kräfte und Körperwärme schwanden, die Blutzirkulation schien zu stocken und ich war dem Erfrieren nahe. Auch der eine Indianer war in fast der gleichen Lage. Dank der Geistesgegenwart des anderen Führers änderten wir die Marschrichtung und stürmten, so schnell als die Füße uns trugen, in eine Seitenschlucht hinunter, wo wir bald Schutz vor dem Südwind und nach mehreren Minuten auch Holz fanden, um ein gutes Feuer anzuzünden. Hier kam uns mit der nötigen Wärme auch die Lebenslust zurück, wir fingen an, etwas zu sprechen und jeder gab sich Rechenschaft, soeben nur dem nahen Erfrierungstode entronnen zu sein. Trotz großer Ermüdung mußten wir am nächsten Tage weiterziehen; an diesem Abende verzehrten wir das letzte Stückchen Fleisch, nur etwas Zucker blieb uns noch. Außerdem verletzte sich beim Holzhacken ein Indianer derart, daß ich große Mühe hatte, das Blut der geöffneten Vene zu stillen. Noch vor dem Morgengrauen des nächsten Tages schnallten wir wieder unsere Schneeschuhe an und begannen den Marsch, obwohl nur etwas Zuckerwasser unser ganzes Frühstück ausmachte. Der Hunger trieb uns mächtig an, er siegte über die körperliche Ermattung, und am Nachmittag erreichten wir Puerto Harberton; meine Erschöpfung war derart, daß ich kaum sprechen konnte. Hier im Hause des mir wohlgesinnten Verwalters dieser Farm suchte ich mich nun wiederherzustellen; ich hatte Möglichkeit, bequem auszuruhen und auch das Essen war sehr gut.

Allenthalben machte man uns Vorwürfe, daß wir uns zu solch lebensgefährlichem Marsch entschlossen hatten, denn noch nie hatte jemand gewagt, um diese Zeit das Gebirge zu überschreiten; aber es erschien mir nun einmal als ein ebenso unerträglicher, als unverzeihlicher Zeitverlust, am Lago Fagnano bis Ende Oktober zu warten, wo der Übergang zu Pferd möglich gewesen wäre. Daß uns die Lebensmittel vor der Zeit ausgingen, erklärt der Umstand, daß auf dem Marsche selbst ein ungeahnt schlechtes Wetter uns überraschte; wir hätten andernfalls bestimmt innerhalb drei Tagen den Kanal Beagle erreicht, und wir waren tatsächlich fünf Tage unterwegs. Von Dienstag bis Sonn-

tag blieben wir in Puerto Haberton; da ich weder ein Boot noch einen Kutter erhalten konnte, und für Pferde der Weg wirklich nicht gangbar war, entschlossen wir uns, am Sonntag morgens wieder aufzubrechen. Wir marschierten westwärts am Nordufer des Kanal Beagle entlang und erreichten nach elfeinhalbstündigem, mühsamen Marsch wieder Punta Remolino, die Farm der Gebrüder Lawrence, woselbst ich wieder die beste Aufnahme fand und wirklich wie zu Hause bin. Meine Instrumente usw. haben nicht besonders gelitten, ich selbst habe mich wieder leidlich von dem anstrengenden Marsch erholt, meine beiden Ona fanden hier Arbeit und wollen erst im Oktober zu ihrem Lager zurückkehren. Es ist ihnen die Lust vergangen, in dieser Zeit nochmals das Gebirge zu überschreiten. Hier hoffe ich in den nächsten Wochen Gelegenheit zu finden, um nach Punta Arenas reisen zu können; denn unter den Yagan kann ich weitere Beobachtungen nicht mehr anstellen.

Der hauptsächlichste Grund hiefür ist, abgesehen davon, daß diese Indianer zum Teil überallhin zerstreut sind und erst nach längerer Zeit hier alle sich zusammenfinden würden, die Epidemie der Grippe, die in den letzten Wochen auch bis hierher gebracht worden war, und zwar durch ein Segelboot aus Punta Arenas. Es ist allerdings das erstemal, daß dieses Übel hier auftrat. Bereits drei Frauen und zwei Männer starben, der eine davon war der mir sehr liebe *Mašemikensšis*¹, der von allen übrigen Leuten am besten orientiert war in den Sitten und Gebräuchen, sowie Traditionen und geheimen Spielen der Yagan. Er war ein guter *Yékamuš* (Medizinmann), wie wir heute keinen mehr finden, somatologisch betrachtet, ein ausgesprochener Yagantypus, und ob seiner Erfahrung und seines Wissens voll Einfluß auf die anderen: mit ihm ging ein gutes Stück Yagankultur ins Grab. Es war von hohem Werte, aus seinem Munde noch vieles erfahren zu haben über die ethnologischen Eigenheiten der Yagan, als ich zu Anfang dieses Jahres auf Isla Navarino weilte. Es ist keine Übertreibung, wenn ich sage: die Zeit zur Erforschung der Yagan ist vorüber. In zwölfter Stunde war es möglich, noch manches, zumal von ihren geistigen Kultureigenheiten für die Wissenschaft zu retten. In wenigen Jahren wird der letzte Yagan ins Grab gelegt werden.

Es wird nun Zeit, die Ergebnisse meiner Forschungsreise zu den Ona kurz darzulegen. Das Hauptaugenmerk habe ich auf die geistige Kultur dieses Volkes gerichtet, da ja die materielle Kultur in ihren wesentlichen Zügen bekannt ist.

1. In bezug auf die Konstitution der Familie unterliegt es keinem Zweifel, daß in alter Zeit nur die monogame Ehe gestattet war. Wohl kamen ganz vereinzelte Fälle von Polygamie vor, die aber von der Allgemeinheit streng verurteilt wurden, obwohl sie aus diesem oder jenem Grunde nicht verhindert werden konnten, z. B. weil der betreffende Polygamist ein großer mächtiger „Doktor“ (Medizinmann) und zugleich ein guter Jäger war, der die genügende Nahrung für seine zahlreiche Familie herbeizuschaffen fähig war. Der ganze Wirtschaftsbetrieb fordert sozusagen die Einehe. Mann und Frau teilen sich

¹ Siehe seine nähere Charakteristik in W. KOPPERS: Unter Feuerland-Indianern 1924, S. 225 f.

nach höchst harmonischem Verhältnis in die zu leistende Arbeit, überwältigen sie daher leicht und gut, so daß die Abhängigkeit des einen Teiles vom anderen keinem Zweifel unterliegen kann. Daraus ergibt sich als naheliegende Folgerung die Notwendigkeit des Zusammenhaltens beider Teile. Die Ona-Ehe kann erst aufgelöst werden durch den Tod eines der Gatten. Als einzige Ausnahme von diesem alle verpflichtenden Gesetz gilt nur der Fall, daß eine Frau sehr schlecht von ihrem Gatten behandelt wird; wenn der Mann sein Verhalten nicht bessert und die Allgemeinheit die Überzeugung äußert, daß diese Frau ein solch schweres Los nicht länger ertragen kann, dann darf sie ihren Gatten verlassen und zu ihrer Familie zurückkehren. Ein solcher Mann wird nie wieder eine andere Frau zur Gattin erhalten. Denn Werbung und Eingehen der Ehe ist vollständig frei; weder Bursche noch Mädchen werden in zwingender Weise in ihrer Wahl beeinflusst, wenn auch manchmal die Eltern diese oder jene Verbindung ihrem Kinde vorschlagen oder anraten. Ja, die Allgemeinheit unterstützt jene jungen Leute, die ihrer Neigung folgend, in der Ehe sich zusammenschließen, falls deren Eltern mit dieser Verbindung sich nicht einverstanden zeigen. Eine gewisse Gleichstellung von Mann und Frau innerhalb der Ehe besteht, trotz der contra mulierem gerichteten Tendenzen des *klóketen*.

Innerhalb der Familie ist das Kind ein Gegenstand besonderer Liebe und Aufmerksamkeit seitens der Eltern. Der Mann ist wohl besorgt um die werdende Mutter, das neugeborene Kind wird gut behütet, beide Eltern widmen ihm die möglichste Pflege während der ersten beiden Lebensjahre, dann später aber steht der Knabe mehr unter der Leitung des Vaters und das Mädchen mehr unter der Hut der Mutter. Bis zur Zeit des Eintrittes in das *klóketen* wird der Bursche ständig belehrt und ermahnt von den Eltern und Verwandten. Auch das Mädchen erhält gute Unterweisungen und Lehren, besonders von der Mutter und den weiblichen Verwandten, ganz vorzüglich zur Zeit der ersten Menstruation.

2. Die Eigentumsverhältnisse bei den Ona. Daß wir von einem klaren, scharfumschriebenen Eigentumsbegriff bei diesen Feuerländern sprechen müssen, werden zur Genüge die folgenden kurzen Hinweise ergeben. Zunächst ein Wort über das Eigentum an beweglichen Gütern. Jeder ist und bleibt Eigentümer mit unumschränktem Verfügungsrecht über alles das, was er selbst herstellt, also: über Waffen, Kleidungsstücke, Gegenstände des täglichen Gebrauches usw. Das gleiche gilt selbst in bezug auf die Kinder. Das Mädchen, welches sich eine Puppe verfertigt hat, der Knabe, welcher sich eine kleine Schleuder macht, können darüber frei verfügen, denn dieses Spielzeug ist ihr Eigentum. Dadurch, daß ich einen Gegenstand als Geschenk erhalte von einem anderen oder einen solchen eingetauscht habe für ein anderes, gleichwertiges Ding, geht das Eigentums- und Verfügungsrecht über ihn auf mich über, und ich kann jetzt damit schalten und walten nach meinem Gutdünken: das ist die Rechtsauffassung bei den Ona. Demnach bleiben auch jene Dinge, welche eine Frau mitbringt in die Ehe, deren persönliches Eigentum; niemand, selbst ihr Mann nicht, kann darüber verfügen, und so erklärt es sich, das bei ihrem Tode all die ihr gehörigen Sachen verbrannt werden,

hauptsächlich — abgesehen von sonstigen mehr nebensächlich erscheinenden Gründen — weil niemand ein Recht hat, deren Eigentum sich anzueignen.

Doch anders liegen die Verhältnisse betreffs der Nahrungsmittel; hier muß man, um genauer sich auszudrücken, von einem eigentlichen Familienkommunismus sprechen, in dem Sinne, daß jedes Familienmitglied Anrecht hat auf das, was die Familie überhaupt sammelt bzw. produziert. Denn der ganze Wirtschaftsbetrieb ist der aneignende, die Ona stehen wirtschaftlich auf der Jagdsammelstufe: der Mann geht auf die Jagd und hat die Sorge um Beschaffung des animalischen Teiles der Nahrung; die Frau ihrerseits sammelt Früchte und Pilze, geht fischen, sucht Muscheln und Schnecken am Strande, und die Kinder sind ihr dabei behilflich; mit anderen Worten: der Mann jagt und die Frau sammelt. Alles das, was jeder der Beiden nun zur Hütte bringt, wird betrachtet als Eigentum der ganzen Familie, weswegen daher Frau und Kinder ein Recht haben auf das Guanako-Fleisch, das der Mann brachte mit gutem Jagdglück, so wie auch anderseits letzterer die Pilze für sich fordern kann, welche Frau und Kinder von den Bäumen heruntergeschlagen haben. Gemeinsam also konsumieren sie, was die einzelnen Familienmitglieder herbeigebracht haben. Selbstverständlich ist es zunächst die Pflicht des Mannes, für den Unterhalt der ganzen Familie zu sorgen, da ja die Frau, infolge ihrer Obliegenheiten als Mutter, an der Herbeischaffung der nötigen Nahrung sehr oft gehindert ist; abgesehen davon, daß während des langen Winters die Nahrungsversorgung fast nur mittels Jagd bewerkstelligt werden kann. Diese erwähnte Pflicht des Mannes schließt anderseits ein Recht der übrigen Familienmitglieder auf das heimgebrachte Fleisch ein. Die Frau ihrerseits aber hat die andere Pflicht, hinter dem jagenden Manne, natürlich in entsprechender Entfernung, herzuziehen, beladen mit dem gesamten Familiengut und in Begleitung der Kinder: so ist der Mann frei von jeder Last und kann unbehindert seiner Beute nachspüren, hat also die größtmögliche Sicherheit, schnell ein Guanako zu erreichen. Und da er nur Bogen und Pfeil, die nötigen Jagdwaffen, trägt, hat er die Schulter gänzlich frei, um eine große Menge von Fleisch bis zu seiner Familie zu schleppen; letztere hat ja nach vorheriger Vereinbarung zwischen Mann und Frau nahe dem Jagdgrunde das Lager aufgeschlagen, die Frau hat inzwischen an geschützter Stelle die Hütte oder den Wandschirm aufgerichtet und Feuer gemacht; der Mann braucht also keinen besonders weiten Weg mit seiner Last zurückzulegen, und wenn er den Lagerplatz erreicht, gewährt die Hütte und das lodernde Feuer ihm sofort gute Möglichkeit, bequem auszuruhen; in kurzer Zeit ist ein großes Stück Fleisch gebraten und die ganze Familie freut sich des schmackhaften Mahles.

Was nun das Eigentumsrecht über Grund und Boden anbetrifft, so ist höchst bemerkenswert, daß die ganze große Feuerlandsinsel, also die jetzige Heimat der Ona, schon in uralter Zeit, gemäß ihrer Mythologie, in zirka 40 Landstücke mit scharf gekennzeichneten Grenzen aufgeteilt wurde, und jede größere Familiengruppe erhielt ein bestimmtes Stück als Eigentum zugewiesen; nur die zur betreffenden Familiengruppe gehörigen Mitglieder haben das Recht, innerhalb ihrer Grenzen zu jagen oder Feuersteine und Erdfarben zu sammeln, Vogelfallen aufzustellen usw.; mit einem Worte, die natürlichen

Produkte dieses ihres Gebietes zu verwerten, weil nur sie als alleinige Eigentümer desselben gelten. Für den Fall, daß Mitglieder einer anderen Familiengruppe im Nachbargebiet zu jagen wünschten oder Stöcke für Bögen und Pfeile suchen wollten usw., dann galt als allgemeines Gesetz, vorher bei den Inhabern dieses Gebietes um Erlaubnis einzukommen, mit gleichzeitiger Angabe der Absichten, mit denen man jenes Gebiet betreten will. Daraus ist ersichtlich, daß ein freies, regelloses Herumschweifen über die ganze Insel hin, seitens der einzelnen Gruppen oder der Einzelfamilie nicht nur nicht betrieben wurde, sondern verboten und daher auch unmöglich war. Tatsächlich haben auch alle mit großem Respekt die diesbezüglichen Gesetze beachtet und niemand hätte es gewagt, ohne Erlaubnis auf fremdem Boden zu jagen oder zu sammeln; denn ein solch eigenmächtiges Vordringen in fremdes Gebiet war ein Motiv zur Kriegserklärung seitens der in ihrem Rechte verletzten Eigentümer. So ergibt sich, daß Grund und Boden als eigentliches Gruppeneigentum klassifiziert werden muß. Die Motive für eine solche Eigentumsart werden erklärlich und verständlich aus dem Charakter der Wirtschaftsform der Ona: der Jagdbetrieb erfordert es, eine größere, ausgedehntere Strecke zur Verfügung zu haben, denn nur in diesem Falle bleibt dem Manne die Aussicht, die nötige Fleischnahrung beim Waidwerk erwerben zu können, da sowohl die Guanakos mehr auf der Südhälfte als auch die Cururos auf der Nordhälfte der großen Insel ihren Standort von Winter zu Sommer mehr oder weniger wechseln; anderseits sind auch die Produkte des Pflanzenreiches ungleichmäßig verteilt und nur innerhalb weiter Grenzen ist Garantie geboten, tatsächlich jene vegetabilischen Nahrungsmittel zu finden, die zum Lebensunterhalt teils nötig, teils wünschenswert sind.

Trotz alledem aber bestehen dennoch zwischen den einzelnen Landstücken, die als Eigentum einer Familiengruppe hervortreten, große Unterschiede in bezug auf Naturprodukte im allgemeinen. So sind im Süden die Guanakos leichter zu erjagen, in einem anderen Gebiete gibt es gute Berberitzensträucher, welche passende Pfeilschäfte abgeben, an der Küste hat wieder eine andere Gruppe große Leichtigkeit, Seelöwenfelle zur Herstellung der Pfeiltaschen zu erlangen usw.; all diese Dinge eignen sich gut als Handelsartikel, und, da Geld unbekannt war, wurden solche Gegenstände gegen gleichwärtige, die eine andere Gruppe herbeibrachte, ausgetauscht. Tatsächlich war der Tauschhandel sehr im Schwunge, nur auf diesem Wege konnte jeder Mann auf dieser Insel alles das sich verschaffen, was er nötig hatte zu seiner vollständigen Ausstattung; da es, wie gesagt, nicht möglich, weil unerlaubt, war, daß einer frei auf der Insel herumschweifen konnte, um an den verschiedensten Stellen eigenmächtig das zu sammeln, was er brauchte. Denn jede größere Gruppe hatte ihr begrenztes Gebiet; alles, was innerhalb dieser Grenzen sich fand, war Eigentum derselben und mußte als solches geachtet und respektiert werden von allen jenen, die einer anderen Gruppe angehörten.

Eigens sei erwähnt, daß wir es bei den Ona nicht etwa mit einem sogenannten „Geschenkhandel“ zu tun haben; denn sie wissen sehr wohl zu unterscheiden zwischen einem Geschenk, das sie gelegentlich eines Besuches oder Festes etc. machen, und dem eigentlichen Verhandeln gemäß Qualität und

Quantität jener speziellen Gegenstände, die umzutauschen oft weite Reisen unternommen werden. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß unter den Ona schon ein tatsächliches Gewerbe entwickelt ist; denn als allgemeine Regel gilt, daß jeder irgendwelchen Gegenstand in erster Linie herstellt für seinen eigenen Gebrauch und nur gelegentlich einen Auftrag annimmt oder jenen Gegenstand als Tausch für das ihm nötige Objekt anbietet. Allerdings sind die Fähigkeiten für Herstellung der verschiedenen Gebrauchsobjekte individuell merklich verschieden.

3. Religion und Ethik. Überraschend war es für mich, bei den Ona einen verhältnismäßig klaren, reinen Monotheismus feststellen zu müssen. Als ich gelegentlich mit meinen Gewährsmännern die Äußerungen ihrer Trauer beim Tode einer verwandten, lieben Person in aller Ausführlichkeit besprach, betonten sie mit Nachdruck, daß eben bei der erwähnten Gelegenheit ein jeder in lebhaften Wortwechsel trete mit *těmáukl*, weil er gerade und nur er allein den Tod der betreffenden Person veranlasse; denn er ist unumschränkter Herr über Leben und Tod, er ruft jeden ab von dieser Welt, wann und wo er will, selbst der größte „Doktor“ kann gegen seine Macht nicht ankommen; aber im Bewußtsein der eigenen, gänzlichen Ohnmacht seiner Größe und Gewalt gegenüber, schelten sie ihn, machen ihm Vorwürfe, klagen ihm jetzt ihre große Trauer anläßlich des Todesfalles: dies alles, um ihr Herz etwas zu erleichtern.

Die mir so unerwartet gebotenen Anhaltspunkte führten mich dann glücklicherweise weiter bis zur vollständigen Klarlegung der religiösen Anschauungen der Ona. Es ließ sich feststellen, daß tatsächlich der Glaube an *těmáukl*, als den höchsten Herrn und Gebieter über alles Geschaffene, einschließlich der Menschen bei diesem Volke allgemeine Verbreitung hat, wenn auch dieser Glaube heutigentags nicht mehr mit solcher Lebhaftigkeit hervortritt, wie wir dies bei den Yagan nachgewiesen haben, und anderseits nicht mehr so klar und deutlich die Überzeugung der jüngeren Personen beherrscht, welche letztere nun in fast ständiger Berührung mit den Weißen leben, außerdem eine normale Erziehung und ausführliche Unterweisung, wie sie in alter, ruhiger Zeit der Jugend zuteil wurden, nicht mehr erhalten haben. Aber gerade die wenigen Alten, unter diesen dann wieder jene, welche kaum irgendeine Beziehung hatten zur katholischen Mission der Salesianer, haben mir die ausführlichsten Daten geliefert, weil sie am besten orientiert waren, und immer sprachen sie mit lebhafter Überzeugung und tiefem Ernst von ihren religiösen Anschauungen. Die alten Personen waren daher auch meine wichtigsten Gewährsmänner. Früher hatten bereits zwei Autoren: BEAUVOIR und GALLARDO, den *Pimaukl* als ersten Menschen, der alle Dinge gemacht habe, erwähnt; die bezüglichlichen Nachrichten dieser Forscher sind als ungenau zu betrachten.

Zusammenfassend haben unsere Ona folgende Anschauung von ihrem höchsten Wesen. Sein Name ist *těmáukl*; es ist dies ein Eigenname, immer hat er diesen Namen getragen, man weiß nicht, wer ihm denselben zuerst gegeben, und ob er eine besondere Bedeutung hat. *Těmáukl* hält sich zumeist auf über dem Firmament, doch ist er allgegenwärtig, weil an jeder Stelle; vor ihm kann niemand sich verbergen, denn er sieht alle und alles, er hört genau, was jeder spricht, ja, er kennt selbst eines jeden Gedanken und Absichten.

Er ist ein wirklicher Geist (*kášpi*), hat also keinen Körper; deshalb ißt und trinkt er nicht, obwohl man anderseits nicht weiß, auf welche Art ein Geist sich erhalten kann, ohne Nahrung zu nehmen, wie solche ja nötig ist zur Erhaltung des körperlichen Wohlseins; auch schläft er nicht. *Těmáukl'* ist lange schon vor allen Dingen und Menschen dagewesen; denn er selbst hat ja die erste Welt, die noch klein war, mit dem damals noch niedrigen Himmel gemacht; darnach gab er dem *kenós*, dem eigentlichen ersten Menschen, den Auftrag, den Himmel höher zu heben auf die Entfernung, in welcher das Firmament heute steht, und außerdem die Erde weiter auszugestalten; später kamen dann erst die anderen Menschen. Daher ist und bleibt *těmáukl'* auch Herr und Gebieter über alle Menschen und Dinge; denn alles gehört ja ihm; so ruft er beispielsweise auch durch den Tod irgendeine Person ab, wann und wo und wie er will, niemand kann gegen seine Macht und sein Tun ankommen. Er selbst hat alle geltenden Vorschriften, Bestimmungen und guten Gewohnheiten, also das gesamte Sittengesetz, aufgestellt und die Menschen zur treuen Beobachtung verpflichtet; er wacht deshalb genau darüber, daß jeder den Weg des Guten geht und keine Entgleisungen sich zuschulden kommen läßt; wer aber dennoch Fehler begeht, wird von ihm bestraft, früher oder später, meistens durch schwere Krankheit und zeitigen Tod; doch wer seine Vorschriften treu beachtet, demgegenüber zeigt er sich gütig und wohlgesinnt. Deshalb bemüht sich jeder, das Sittengesetz gewissenhaft einzuhalten; eben, weil *těmáukl'* es so will und darüber wacht; nur mit Furcht und Scheu denken sie an ihn; seltener sprechen sie von ihm, es sei denn anläßlich irgendeines Todesfalles; dann nämlich zeternd mit ihm und höchst erzürnt machen sie ihm Vorwürfe mehrere Tage hindurch.

Die Art und Weise, ihn zu verehren und günstig zu stimmen, besteht einzig darin, treu und gewissenhaft seine Gesetze zu erfüllen; Opfer im eigentlichen Sinne oder Kultakte kennt der Ona nicht. Beim Tode eines Menschen trennt sich dessen Seele oder Geist (*kášpi*) vom Leibe; erstere geht sofort hinauf zu *těmaukl'*, doch weiß man nichts über das Schicksal jener Seele dort oben.

Anzufügen ist noch, daß in all den eben erwähnten Einzelheiten die heranwachsende Jugend ständig und eindringlich unterwiesen wird, hauptsächlich seitens der eigenen Eltern oder des Familienältesten innerhalb des Kreises der Familie, doch auch im *klóketen*, soweit die Burschen in Frage kommen.

Der allgemeine verbreitete, überzeugte monotheistische Gottesglaube, und im engsten Zusammenhang damit die gesamte Ethik innerhalb der Ona, mit Einschluß der *Háus*-Gruppe — um dies hier gleichfalls zu erwähnen — kann nun als unzweifelhafte Tatsache registriert werden. Im Interesse der Sache sei daran erinnert, daß es auch den lange unter den Ona tätigen Salesianer-Missionaren nicht gelungen war, diese ebenso interessanten als bedeutungsvollen ursprünglichen religiösen Verhältnisse ihrer Pflegebefohlenen ans Licht zu stellen.

4. Die Männerbundfeier (*klóketen*) und Mythologie der Ona. Es sei zunächst vorausgeschickt, daß ich es als ein ganz besonderes Glück be-

trachte, der Feier des *klóketen* beigewohnt haben zu können; denn bisher hatte nur ein Schiffbrüchiger, wahrscheinlich Engländer, der verpflichtet war, mit den Ona zu leben, vor zirka 35 bis 40 Jahren die ganze Feier gesehen, doch starb er bald darnach. LUCAS und WILLIAM BRIDGES, Söhne des jetzt verstorbenen anglikanischen Pastors THOMAS BRIDGES, gegenwärtig reiche Farmer auf dieser Insel, und in ständiger Berührung mit den Ona, werden irrtümlicherweise von einigen Autoren zitiert als gute Kenner jener Zeremonien; doch versicherten mir die Indianer, daß WILLIAM BRIDGES nur eine Nacht und LUCAS BRIDGES nur vier Tage in der *klóketen*-Hütte zugebracht haben mit besonderer Erlaubnis der Ona, und dabei nur einen unwesentlichen Teil von dem umfangreichen Programm jener Zeremonien zu Gesicht bekamen. Meinerseits hatte ich Gelegenheit, die ganze Entwicklung des *klóketen* mitzumachen während seiner zweimonatigen Dauer.

Analog ähnlichen Feiern bei anderen Völkern hat auch das *klóketen* eine ausgesprochen feindliche Tendenz gegen den weiblichen Teil der Bevölkerung. Es berichtet nämlich die Mythologie — und das ist der Kernpunkt, um den sich hier alles dreht —, daß in alter Zeit, als Sonne und Mond, Sterne und Gebirge etc. noch als Menschen hier auf dieser Erde wandelten, die Weiber im Vollbesitz der Oberhoheit über die Männer waren, wie letztere sie heute haben über die Weiber. Es waren also die Männer untertan und zum Gehorsam verpflichtet, ihnen lag es ob, alle gewöhnlichen Hausarbeiten zu machen gemäß den Befehlen der Weiber, ohne irgendwelchen Anteil zu haben an den Beschlüssen oder Versammlungen und der Regierung des weiblichen Teiles der Bevölkerung: Die Weiber allein also führten das Regiment und die Männer hatten blindlings zu gehorchen. Um nun die Männer ständig in dieser untergeordneten Stellung zu halten, erfanden einige schlaue Weiber — unter diesen zeichnete sich besonders der Mond, Gemahlin der Sonne, durch große Macht und Einfluß über alle übrigen aus — diese geheimen Spiele: es traten verschiedene Arten von „Geistern“ auf, und man machte damals die Männer glauben, daß sie vom Himmel oder aus der Erde kämen, im Besitz absoluter Macht über Männer und Weiber; doch tatsächlich waren dies alles nur bemalte und maskierte Weiber, welche in dieser Weise die Männer täuschten, um letztere in Furcht und Schrecken zu erhalten.

Eines Tages nun entdeckte die Sonne, ein trefflicher Jäger, als er wieder mit gutem Glück vom Waidwerk zurückkam und Fleisch brachte für die in der *klóketen*-Hütte tätigen, männerbetrügenden Weiber, das Gespräch zweier Mädchen belauschend, mit einem Schlage das ganze Gauklerspiel: die sogenannten „Geister“ sind nur maskierte Weiber. Sofort machte er nun von der so großen Betrügerei der Weiber auch den übrigen Männern Mitteilung; diese forschten jetzt noch weiter nach und als sie sich von dem wirklichen Charakter der *klóketen*-Geister zweifellos überzeugt hatten, bewaffneten sie sich heimlich, überrannten die ganze Gruppe der Weiber und töteten alle, nachher auch noch die im Lager zurückgebliebenen Mädchen; nur den kleinen Mädchen, welche das Alter von zirka 1½ Jahren noch nicht erreicht hatten, beließen sie das Leben. Den Mond allerdings wagten sie nicht totzuschlagen, aus Furcht, es könnte das ganze Firmament zusammenbrechen; doch hat dieses

Weib gewaltige Schläge mitbekommen, daß man Spuren und Narben davon heute noch in seinem Gesichte sieht.

Nach dieser großen sozialen Umwälzung traten einige bewährte Männer zusammen, legten ein Programm fest für den ganzen Verlauf jener Zeremonien, ganz gleich dem, welches die Weiber vorher eingehalten hatten, und setzten sich jetzt selbst in den Besitz des *klóketen*-Geheimnisses zu dem Zwecke, die kommenden Weiber in Schrecken zu halten, und mit der Absicht, diese nie wieder zur Herrschaft gelangen zu lassen. Mit äußerster Strenge wachen seither die Männer über dieses Geheimnis und werden es nie den Weibern preisgeben, obwohl sie heutigentags doch schon vieles von der ihnen eigentümlichen Kultur aufgegeben haben; der letzte Mann ihres Stammes soll, wie sie es mir wiederholt versicherten, dieses Geheimnis mit sich ins Grab nehmen!

Je nach der Zahl der zu unterrichtenden Burschen wiederholt sich diese Feier im Zeitraum von wenigen Jahren, in alter Zeit, meist während des Sommers, doch in den letzten Jahrzehnten mehr im Winter. Die Männer suchen dafür einen günstigen Ort aus; man baut die Hütte in Kegelform, mit dem großen Eingang nach Osten geöffnet. Zwischen dieser Hütte und dem eigentlichen Lager, das sich in einer Entfernung von zirka 180 bis 200 Schritt ausdehnt, liegt eine weite, ebene Rasenfläche, so daß vom Lager aus alle Bewegungen zu beiden Seiten der *klóketen*-Hütte gut beobachtet werden können; anderseits aber kann auch jeder Mann von dieser Hütte aus das Tun und Treiben der Weiber überwachen.

Die Burschen, welche mit Furcht und Schrecken in diese Hütte geschleppt werden, erhalten bald Aufklärung über die wirkliche Beschaffenheit der „Geister“; man macht sie bekannt mit der Kernfrage und dem Hauptziel der ganzen Feier, droht ihnen schließlich den sofortigen Tod an, falls sie es wagen würden, irgend etwas davon einem Weibe zu enthüllen. Sie kehren nun zum Lager nicht mehr zurück bis nach Beendigung der Feier; auch dürfen sie sich nicht sehen lassen von den Weibern, denn man macht letztere glauben, daß diese Burschen nun unter der Erde weilen bei *xálpén*, dem mächtigen Weibe, welches in der *klóketen*-Hütte die Männer beherrscht und alles regiert. Es werden nun den Burschen ständig weitere Belehrungen und Unterweisungen erteilt über ihr Verhalten und Betragen zu ihren Eltern und den übrigen Stammesmitgliedern, über ihre Pflichten als Mann und Gatte, über die einem guten Krieger nötigen Tugenden und guten Eigenschaften etc. Täglich müssen sie hinaus in den Wald, lange marschieren auf beschwerlichen Strecken, draußen kampieren oft mehrere Tage lang trotz Schnee und Regen; doch immer bei nur sehr schmaler Kost, daß sie sichtbar abmagern; sie müssen sich üben im Handhaben von Bogen und Pfeil, damit sie tüchtige, widerstandsfähige, arbeitsfreudige Jäger werden; in der Hütte selbst werden weiterhin Übungen im Ringkampf betrieben; dies alles selbstverständlich unter Leitung erfahrener Männer. Wird endlich nach mehreren Wochen oder Monaten die Feier beendet, so schließt auch der Erziehungskursus für jene Burschen ab; letztere werden jetzt als Männer betrachtet, sie müssen nun aber auch als Männer sich auführen, sowie bald jene Tugenden und guten Eigenschaften merken lassen, welche dem Ideal des Ona-Mannes entsprechen; denn von jetzt an

erhält ein solcher Bursche keine Belehrung und Ermahnung mehr: er ist ja Mann und muß selbst sich gut zu führen wissen!

Die Weiber ihrerseits leben und halten sich in der festen Überzeugung, daß jene maskierten Männer tatsächlich „Geister“ aus einer anderen Welt seien; doch haben diese Zeremonien, infolge ihres tendenziösen Charakters auch andererseits auf die Männer ersichtlicherweise einen nachteiligen Einfluß ausgeübt und sie in ihrer Gesinnungsart sowohl als in ihrem Vorgehen gegen die Weiber merklich rauh, hart und despotisch gemacht.

Hier anschließend möge noch erwähnt werden, daß das *kina*¹ der Yagan in all seinen wesentlichen Teilen dem *klóketen* der Ona gleicht; daß wir es hier also mit einem Übergang dieses Kulturelementes der Ona auf die Yagan zu tun haben, unterliegt nun keinem Zweifel mehr. Es ist auch höchst lehrreich der Umstand, daß die Art und Weise, wie das Gauklerspiel der Weiber von der Sonne entdeckt worden war, mir von den Ona berichtet wurde in fast wörtlicher Übereinstimmung mit den diesbezüglichen Angaben, welche wir voriges Jahr von den Yagan erhalten hatten. Wie aber das *klóketen* selbst zu den Ona gelangt sein mag, ist Thema späterer, vergleichender Studien. Außerdem konnte ich jetzt bei den Ona auch einige wenige Mythen aufzeichnen, welche im wesentlichen übereinstimmen mit denen der Yagan. Kulturübergänge von den Ona zu den Yagan hin stehen demnach außer Zweifel; daraus erfließt wieder, daß die Yagan als ein relativ älteres Volk gelten und gewertet werden müssen, als ihre nördlichen Nachbarn.

5. Das Problem der *Háus*-Gruppe. Während der letzten Dezennien ist wiederholt der Unterschied hervorgehoben worden zwischen den eigentlichen *Selkénám*, welche den größten Teil der Isla Grande innehatten, und den sogenannten *Háus*, die auf der Südostecke, also im Departamento Bahia Thetis, lebten; letztere werden auch mit dem Namen *Mánekenkn* bezeichnet. Obwohl heutigentags nur noch eine einzige Person lebt, deren sämtliche Vorfahren reine *Háus*-Indianer waren — es ist die zirka 90 Jahre alte Manuela —, traf ich dennoch einige wenige *Selkénám*-*Háus*-Mischlinge, zu denen mein guter Freund und Gewährsmann Ventura (*Tañanásk*), dessen Mutter eine *Háus* war, gehört; er ist wohl der einzige, der heute noch hinreichende Nachrichten über diese Gruppe vermitteln konnte; ihm hauptsächlich verdanke ich die folgenden Mitteilungen.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die *Háus* kulturell den *Selkénám* gleichstehen; denn nur unwesentliche, nebensächliche Einzelheiten ausgenommen, unterscheiden sie sich von letzteren weder in bezug auf materielle noch auf geistige Kultur. Auch die *Háus* hatten, um einige spezielle Beispiele anzuführen, die gleiche Wirtschaftsform und Familienorganisation, sie besaßen das *klóketen*, das Doktorenwesen, den Glauben an *těmáukl'*. Auch somatologische Unähnlichkeiten bestanden kaum. Aber in der Sprache ist ein klarer und deutlicher Unterschied zu erkennen; doch nicht in dem Sinne, als ob es sich um zwei verschiedene Sprachstämme handeln würde, im Gegenteil: die Sprachlaute sind vollständig die gleichen, auch die grammatikalische Konstruktion

¹ Vergleiche W. KOPPERS: Unter Feuerland-Indianern 1924, S. 101 ff.

ist die nämliche, nur die Worte zur Bezeichnung der verschiedenen Gegenstände und Ideen etc. sind meistens andere; deshalb sind beide wohl als Dialektvarianten zu klassifizieren.

Auch erzählen die Alten, daß in früherer Zeit auf der ganzen Isla Grande nur das *Háus* gesprochen wurde, sich aber später das *Selkenám* allmählich breitgemacht habe, und nur wenige Familien im abgelegenen Südosten das *Háus* bis in die letzten Jahrzehnte beibehielten. Da meines Erachtens kein Grund vorliegt, an diesen Angaben zu zweifeln, glaube ich, diese beiden sich einander folgenden Dialekte als zwei zeitlich getrennte Einwanderungen erklären zu dürfen, in dem Sinne, daß die ersten Eindringlinge hierher den *Háus*-Dialekt brachten, welcher über die ganze Insel sich ausdehnte; später erfolgte eine weitere Einwanderung von Leuten, die ausschließlich den *Selkenám*-Dialekt sprachen. Da die Neuankömmlinge vielleicht sehr zahlreich waren oder in hohem Prozentsatz sich *Selkenám*-Frauen zur Ehe nahmen oder aus sonst welchen Gründen mehr und mehr sich verbreiteten, so nahm auch dieser ihr Dialekt schnell seinen Weg über die ganze Insel, weshalb sich seinerseits der *Háus*-Dialekt nur noch rein erhielt in der weitabgelegenen Südostecke. Bekannt ist fernerhin die Tatsache, daß die Vertreter der beiden Dialektgruppen immer gute Beziehungen zu einander unterhalten haben; dies spricht auch teilweise dafür, daß die *Háus* langsam von den *Selkenám*-Leuten haben absorbiert werden können.

Es gelang mir noch eine gute Liste von *Háus*-Wörtern aufzuschreiben; aus derselben ist ersichtlich, daß auch dieser Dialekt sich auszeichnet durch den Besitz von Lauten mit Kehlkopfverschluß und einigen Nasallauten.

6. Der eigentlichen Ona-Sprache habe ich genügende Aufmerksamkeit zugewendet; es war mir möglich, eine Liste von mehreren Hundert Wörtern aufzustellen, aus denen der häufigere Gebrauch von Nasalen und weiteren Lauten mit Kehlkopfverschluß ersichtlich ist. Außerdem bringe ich eine lange Reihe von Sätzen mit, aus denen sich die höchst einfache grammatikalische Struktur dieser Sprache ableiten läßt. Es ist zwar erst kürzlich aus der Feder des P. JOSÉ M. BEAUVOIR¹ ein Wörterbuch dieser Sprache erschienen; leider muß ich dasselbe als ziemlich unbrauchbar und fehlerhaft charakterisieren.

7. Anthropologische Beobachtungen konnte ich nur in geringem Maße anstellen, da die Indianer viel zu schwerfällig und indolent waren, um zu derartigen Untersuchungen sich herzugeben. In früheren Jahren war es mir viel leichter gewesen, verschiedene Messungen vorzunehmen, so daß ich wenigstens einige anthropologische Aufzeichnungen in meinem Besitz habe.

Photographische Aufnahmen habe ich in genügender Zahl gemacht; ob allerdings das Material bei der starken feuchten Kälte und im ständigen Rauch innerhalb der Hütte sich gut erhalten hat, läßt sich erst entscheiden, wenn ich mit dem Entwickeln beginne, wozu ich in Punta Arenas Gelegenheit zu haben hoffe. Auch Aufnahmen aus der *klóketen*-Feier brachte ich mit; allerdings hätte mich eine davon fast das Leben gekostet, da ich sie in einer Weise nehmen wollte, wie es mir die Männer nicht gestatten wollten.

¹ „Los Shelknam“, Buenos Aires 1915.

Es glückten mir auch einige phonographische Aufnahmen; von Interesse wird vielleicht der Gesang sein, den der „Doktor“ bei der Krankenheilung anstimmt.

Ethnologica zu sammeln war ein Ding der Unmöglichkeit; die Indianer haben ihre Kulturgegenstände meist eingetauscht oder ersetzt durch europäische Ware. Da sie außerdem unbeschreiblich träge und faul geworden sind, geben sie sich nicht mehr dazu her, selbst für gute Bezahlung ihre früheren Gebrauchsgegenstände zu verfertigen.

8. Zum Schluß noch ein kurzes Wort über die Zukunft der Ona. Es stimmt mich traurig, sagen zu müssen, daß auch dieses Volk seinem sicheren Untergange schnell entgegeneilt. Manche junge Leute, herrliche Gestalten, die ich vor fünf Jahren zum erstenmal, während meiner ersten Expedition in diese abgelegenen Gegenden, zu Gesicht bekommen hatte, sind bereits hinübergegangen in eine andere Welt; der Sterblichkeitsprozentsatz steigt von Jahr zu Jahr, während die Zahl der Geburten zurückgeht; eine beträchtliche Menge heiratsfähiger Burschen ist zum Junggesellenleben gezwungen, weil es an Mädchen fehlt. Die Indianer selbst, alt wie jung, fühlen es deutlich, daß ihre physische Widerstandskraft schwindet, daß sie für Krankheiten viel empfänglicher geworden sind und denselben leichter erliegen; all diese Erscheinungen beurteilen sie als Folgen der jetzt von ihnen eingehaltenen Lebensweise, insofern sie europäische Lebensmittel stark bevorzugen; außerdem begreifen sie sehr gut — wenn es ihnen auch schwerfällt, dies zuzugeben —, daß Kaffee und Tee, die immer in starker Konzentration genommen werden, Tabak und Alkohol ihren Organismus zugrunde richten. Abgesehen davon, daß das träge Herumhocken in den Hütten ihren Körper schwächt, hat auch die Leidenschaft des Kartenspiels viele junge Leute fest gepackt; und die Konsequenzen davon sind auch bei den Indianern nicht weniger folgeschwer und verderblich als in unserer modernen Kulturwelt.

Der ständige Einfluß von vielen Weißen, die gerade nicht der edleren Klasse angehören, und mit welchen die Ona fast ausschließlich Berührung haben, hat auch den Charakter und die Gesinnungsart dieser Indianer nachteilig abgeändert: sie sind sehr schwerfällig geworden zu jeder Arbeit und glauben, hohe Bezahlung fordern zu dürfen. Auch treten sie viel eigensinniger und hartköpfiger auf; sie nehmen keine Belehrung oder Unterweisung mehr an und fühlen sich schnell beleidigt; Achtung und Ehrfurcht vor den Behörden hat man ihnen abgewöhnt; sie suchen mit größter Gewissensruhe ihre Arbeitgeber zu betrügen oder zu bestehlen, gemäß dem „musterhaften“ Beispiel weißer Arbeiter. Auch haben sie unter sich selbst den Volkszusammenhang verloren; eine Gruppe traut der anderen nicht mehr, und die einzelnen Familien sind mehr oder weniger zerstreut über die ganze Insel hin.

Die eben erwähnte nachteilige Veränderung im Charakter der Ona hat sich gerade während der letzten fünf bis sechs Jahren vollzogen; persönlich habe ich gleichfalls diese Entwicklung nachweisen können, und im diesjährigen Winter mußte ich es hart fühlen, wie schwer es ist, mit den Ona von heute fertig zu werden. Sollte in nächster Zeit ein anderer Forscher die ethnologische Untersuchung dieser Indianer noch einmal in Angriff zu nehmen

die Absicht hegen, so wird es ihm, glaube ich, noch bedeutend schwerer werden, als es mir geworden ist.

Angesichts der heute bei den Ona herrschenden Geistesrichtung läßt sich, nach meinem Dafürhalten, kein Mittel mehr ausfindig machen, um dieses Volk vor seinem baldigen gänzlichen Verschwinden zu retten; so ist es mir eine Genugtuung und ein gewisser Trost, nach allen Mühen und Beschwerden meiner vier Expeditionen, zumal der diesjährigen, nach dem unfreundlichen Feuerlande, etwas beigetragen zu haben zur Erkenntnis und Klarstellung der Kultureigenheiten dieses so stattlichen Volkes, das von der brutalen Habgier des weißen Eindringlings erdrosselt wurde.

II.

**Halbinsel Muñoz Gamero am Kanal Smith (Westpatagonien), 26. November 1923
bzw. 21. Jänner 1924.**

Hochwürdiger Herr P. WILHELM SCHMIDT!

Schon während mehr als zwei Monate¹ halte ich mich hier in der Heimat der Alakaluf auf; deshalb erachte ich es an der Zeit, Euer Hochwürden einen kurzen Bericht über meine bisherigen Arbeiten zu übersenden.

1. Zur genaueren Würdigung der Arbeitsbedingungen, die sich mir hier bieten, glaube ich zunächst einige Bemerkungen über die heutige Lage der Alakaluf vorausschicken zu müssen. — Seitdem die Spanier zum erstenmal mit diesen Feuerländern in Berührung gekommen waren, hatten letztere, zumal während der vergangenen Jahrzehnte, immer und immer wieder mehr Kontakt mit Weißen, als für sie wünschenswert war. Zumal während der letzten 50 Jahre wurde das ganze Westpatagonien von einer verhältnismäßig großen Zahl von Kuttern und kleinen Segelschiffen nach allen Richtungen hin durchkreuzt, und die Besatzung dieser Fahrzeuge, meist sehr zweifelhafte Subjekte, suchte die Indianer auf, teils um ihnen die wertvollen Otternfelle zu stehlen, teils um mit deren Frauen ihre Lüsternheit zu befriedigen; denn hier, weit entfernt von dem wachsamen Auge der Autoritäten und Behörden, konnten die Robbenschläger und Fischer ungestört ihr unsauberes Handwerk betreiben.

So ist es denn nicht zu verwundern, daß die ernsten, straffen Sitten früherer Zeit bald gelockert wurden; denn die Indianer standen den mit Feuerwaffen bewehrten Fischern ja machtlos gegenüber. Vergewaltigungen und Raub von Mädchen und Frauen waren an der Tagesordnung; diese Geschöpfe wurden dann von jenen Fahrzeugen, bevor sie nach Punta Arenas zurückkehrten, oft weit von ihrer Heimat entfernt, auf irgendeiner Insel abgesetzt; wenn dann zufällig ein Kanoe hier vorbeikam, baten sie, mitgenommen zu werden, und oft behielt sich dann der betreffende Mann die eingestiegene Frau neben seiner ersten Gattin. Es war somit der Polygamie Tür und Tor geöffnet. Infolge des Mißbrauches, der mit Frauen und Mädchen getrieben wurde seitens jener verkommenen weißen Subjekte, verloren sie schließlich auch immer mehr an Ehrgefühl und Scham. Heute treiben es die Indianer fast genau so wie die

¹ Die Ergänzungen, welche der zweite Brief brachte, sind diesem Bericht an entsprechender Stelle jedesmal eingefügt. W. KOPPERS.

Weißén. Sie wechseln häufig ihre Frauen und schämen sich dessen nicht im geringsten; einige wenige Männer leben in Polygamie.

Alle, Männer wie Frauen, sind dem Trunke sehr ergeben. Wenn ein Fischerboot in ihre Nähe kommt, verlangen sie sofort Spirituosen, die meist nicht von der besten Sorte sind; in kurzer Zeit sind alle, die im Kanoe sitzen, vollständig betrunken, und die größten sittlichen Unordnungen beginnen nun. Das ist es ja gerade, was jene verkommenen Robbenschläger beabsichtigen; jetzt ist auch für sie die beste Gelegenheit geboten, den betrunkenen Indianern die wertvollen Fischotternfelle zu rauben. Und während die Indianer trunken herumliegen, macht sich der Kutter wieder fort. Als Folge davon haben sich nun verschiedene Krankheiten bei diesen Indianern hier eingeschlichen; dagegen gibt es gewöhnlich kein Heilmittel. Demnach ist die Zahl der heutigen Alakaluf eine nur sehr geringe; nach meinen Erkundigungen überschreitet dieselbe bestimmt nicht 170, groß und klein eingerechnet. Auch hat die physische Widerstandskraft dieser Indianer infolge des Alkoholgenusses und der damit gegebenen Krankheiten, der veränderten Lebensweise usw. merklich nachgelassen; einige Alte lachen über die „Verweichlichung“ der jüngeren Generation, die heute moderne Kleidung benötigt, langes, schweres Rudern nicht mehr aushält und in allem sich sehr wehleidig zeigt!

In Anbetracht der erwähnten Verhältnisse scheint es mir unmöglich, den nahe bevorstehenden Untergang dieses Stammes aufhalten zu können, obwohl ich gern in dieser Hinsicht alles tun würde, was in meinen Kräften steht; abgesehen davon, daß mir sowohl von der kirchlichen Obrigkeit Chiles, als auch vom Ministerium für Kolonisation der spezielle, ehrenvolle Auftrag gegeben wurde, kein Mittel unbenützt zu lassen, um jenen Stamm für die Zukunft zu retten. Jedenfalls werde ich es nicht unterlassen, dem Unwesen jener korrupten Subjekte, die hier immer noch ungestört sich herumtreiben, mit Nachdruck zu steuern; denn ich bin des Entgegenkommens der Behörden in dieser Angelegenheit ganz sicher.

Es bedarf ferner keiner eigenen Erwähnung, daß die Indianer nun jedem Weißén mit großem Mißtrauen begegnen; denn die Männer müssen immer fürchten für ihre Weiber, belehrt durch die traurige Erfahrung, die sie mit anderen Weißén leider bei verschiedener Gelegenheit schon gemacht hatten. Diese mißtrauische Zurückhaltung ihrerseits habe ich ebenfalls sehr merklich zu fühlen bekommen, und es hat mich viele List und Umständlichkeiten und Geschenke gekostet, sie zu überzeugen, daß mich persönlich edlere und reinere Absichten bewogen haben, sie hier aufzusuchen. Ich darf auch nicht verschweigen, daß einige Weiße, ganz verkommene Subjekte, die hier mit den Indianern zusammen leben und gegen welche die Behörden bisher fast ohnmächtig waren, mir bald den Krieg erklärten; denn sie ahnten wohl, daß ich, infolge meiner offiziellen Stellung und der mir erteilten ministeriellen Vollmachten, ihnen bald das Handwerk legen könnte. Deshalb suchten sie mir zu schaden und wirkten auf einige Indianer ein, mir fernzubleiben, sich nicht anthropologisch untersuchen und sich nicht photographieren zu lassen usw. Daraus erwuchsen mir tatsächlich einige Schwierigkeiten, die aber jetzt zum Teile überwunden sind.

2. Dies alles mußte nun berücksichtigt werden bei der hier einzuhaltenden Arbeitsmethode: denn es handelte sich mir ja darum, die früheren, alten, originalen Sitten und Gebräuche dieses Stammes festzustellen. Es war eine direkte Beobachtung allein da nicht mehr genügend; es mußte durch vieles Fragen und durch Vergleiche der erlangten Erkundigungen das Ursprüngliche und Ureigene dieses Stammes festgestellt werden. War das anfängliche Mißtrauen einmal überwunden, dann wurden die Alten etwas redselig und erzählten; aber immerhin konnten sie sich einer gewissen Furcht nicht erwehren, daß ich ihnen doch auf irgendeine Weise schaden könnte, zumal hatten sie große Angst vor dem photographischen Apparat und den glänzenden anthropologischen Instrumenten; mehrere konnte ich weder messen noch photographieren. Es ist eben das erstemal, daß ich mit diesem Stamme in Berührung kam; auch konnte ich bisher einen intelligenten, zuverlässigen Interpreten nicht finden, und mit den Alten, die nur vereinzelt und dann auch immer nur ungenügend das Spanisch sprechen, direkt sich zu verständigen, ist schwierig.

Trotz alledem begleitete mich ein gutes Glück. Anfangs hatte ich den Plan, einen eigenen Kutter zu mieten und in demselben diese reiche Inselwelt, die Heimat der Alakaluf, zu durchkreuzen, in der Hoffnung, an irgendeiner geeigneten Stelle eine größere Anzahl dieser Indianer vereinigen zu können, zwecks genauerer Beobachtung. Heute sehe ich ein, daß dieser Plan viele Erfolge nicht eingebracht hätte. Während des ganzen Oktober herrschte hier ein unglaublich schlechtes Wetter; fast täglich folgten sich schwerer Regen, Sturm und Schnee. In einem Kutter hätte ich unter solchen atmosphärischen Bedingungen nur ganz kurze Strecken zurücklegen können; und bei schlechtem Wetter sind die Hütten der Indianer kaum sichtbar. Anfangs November ziehen die Indianer mehr hinaus aus den inneren Kanälen zu den außenliegenden Inseln, um Jagd zu machen auf die neugeborenen Seelöwen, die ihnen besonders gut schmecken, und um Eier der zahlreichen Seevögel zu suchen, die draußen häufiger sind als hier drinnen in den Kanälen. Und schließlich leben die wenigen Indianer heute derart weit zerstreut und getrennt von einander, daß die Vereinigung einer größeren Anzahl derselben an einem bestimmten Orte sozusagen unmöglich ist; denn es wäre mir nicht möglich geworden, die unter ihnen herrschenden Vorurteile und Befürchtungen, die sie bei Annäherung eines jeden Fahrzeuges leider mit Grund hegen müssen, meinerseits zu überwinden und sie zu bewegen, für meine Absichten und Ziele sich herzugeben. Auch hätte es trotz größter Vorsicht leicht zu Reibereien kommen können mit den verschiedenen Kuttern, die hier sich aufhalten und nicht immer ganz einwandfreie Mannschaften führen; fern den Behörden gibt es hier keinen Schutz, und jede Unregelmäßigkeit in dieser abgelegenen Gegend entzieht sich der Kontrolle.

Gerade dieser Umstand war es, welcher die Marinebehörden in Punta Arenas bewog, gütigst mir entgegenzukommen und mich abwendig zu machen von meinem obigen Plane, im Interesse meiner persönlichen Sicherheit. Ihrerseits machte sie mir das freundliche Angebot, mich hierher auf diese Halbinsel zu bringen, woselbst eine Kohlenstation sich findet, und die hier angestellten beiden Sergeanten erhielten Weisung, zu meiner Verfügung zu sein.

Tatsächlich finden sich hier häufig vereinzelte Kanoes der Indianer ein, welche ihre Otternfelle eintauschen gegen Lebensmittel. Deren Hiersein während zwei bis drei Tagen benütze ich zu meinen Beobachtungen; und da der Sergeant den Indianern freundlich und vertraut gegenübersteht, hat er mir sehr wertvolle Dienste geleistet in der Beseitigung der Befürchtungen und des Mißtrauens, mit dem mir die Indianer anfangs begegneten. Ich danke es auch aufrichtig der hiesigen Marinebehörde, die mir auch sonst in jeder Weise bereitwilligst entgegengekommen ist und immer mir zu jeder Hilfeleistung in freundlichster Weise begegnete. Das ist ja überhaupt ein Charakteristikum des chilenischen Marineoffiziers.

Allerdings fehlen diesen meinen Arbeiten hier nicht die Schwierigkeiten. Bisher hatte ich keinen Mann finden können, der als Interpret sich geeignet hätte; allen fehlt die genügende Beherrschung der spanischen Sprache. Aber noch viel schlimmer ist es für mich, mit der Unmöglichkeit rechnen zu müssen, eine oder die andere Familie für mehrere Tage hier zurückzuhalten, obwohl ich ihnen Lebensmittel in Fülle bieten würde und allerhand Geschenke. Die Wanderlust treibt sie bald immer wieder fort; sofern nur das Wetter etwas günstig zu werden scheint, packen sie schon ihre wenigen Habseligkeiten auf das Kanoe und lassen sich wieder von Wind und Wellen weitreiben. Wäre ich, wie früher beabsichtigt, in einem eigenen Kutter durch diese Gegenden gefahren, hätte ich wohl das Gleiche erlebt, und es wäre mir unmöglich geworden, für mehrere Tage wenigstens die einzelnen Familien in meiner Nähe halten zu können.

Trotz dieser und anderer Schwierigkeiten konnte ich doch gewisse Resultate erreichen, von denen ich die wichtigeren folgen lasse.

3. Anthropologische Messungen konnte ich bei 29 erwachsenen Personen anstellen; dieselben ergeben mit Sicherheit, daß die Alakaluf im Durchschnitt über Pygmoidengröße nicht hinausgehen. Darin gleichen sie den Yagan. Auffällig aber ist bei ihnen hier die zur Nase hin nach unten geneigte Augenlidspalte; und ihre Lebensweise bringt es mit sich, daß der Oberkörper merklich voller entwickelt ist, als die Beine. Einige photographische Aufnahmen von Gesichtstypen sind zur Zufriedenheit ausgefallen. Trotz mancher Schwierigkeiten konnte ich auch einige Haarproben sammeln.

4. Ihre Sprache weist, soweit schon die Laute in Frage kommen, merkliche Abweichungen von jener der Yagan auf; doch hat sie mit der der Ona die Explosivlaute mit Gutturalverschluß gemeinsam, wenngleich diese Laute hier bei den Alakaluf nicht so hart und laut sind.

Übrigens muß zunächst festgelegt werden, daß dieser ganze Stamm sich in drei Gruppen aufteilt, von denen eine jede ihr geographisch scharf abgegrenztes Gebiet innehat. Jede dieser Gruppen hat ihren eigenen Dialekt; diese Verschiedenheiten beziehen sich wohl nur auf die Worte für die einzelnen Gegenstände; es war mir bisher nicht möglich, die grammatikalische Struktur irgendwie festzulegen. Außerdem war es keinem Mitglied der einzelnen Gruppen gestattet, in das Nachbargebiet zu gehen und dort zu jagen; nur ganz vereinzelt scheint ein Bursche sich im Nachbargebiet ein Mädchen zur Frau geholt zu haben; sonst aber heirateten die Leute jeder einzelnen Gruppe

unter sich. Um dies hier gleich anzufügen, sei noch gesagt, daß allgemeine Erlaubnis zum Besuch des Nachbargebietes gemäß uraltem Brauch dann gegeben war, wenn an irgendeiner Stelle ein Wal gestrandet war; dann durften aber auch die Leute jenes Gebietes, in dem der Wal sich fand, dem Ankommen fremder Leute sich in keiner Weise widersetzen. Und bei solcher Gelegenheit lernte mancher Bursche ein Mädchen kennen, dem er dann gelegentlich den Heiratsantrag machte.

Diese lange Trennung der zu jeder Gruppe gehörigen Indianer hat wohl auch die verschiedenen Dialekte begründet. Es war mir möglich, eine kurze Liste von Worten zusammenzustellen, die den Dialektunterschied zur Anschauung bringen.

5. Aus ihren soziologischen Verhältnissen und Eigenheiten sei zunächst hervorgehoben, daß als einzig festbestehende, organisierte Einrichtung nur die monogame Einehe dasteht bzw. dastand; sonstige Organisationen (Clan, Sippe usw.) fehlen vollständig. Und zwar war die Einehe früher allgemeine Regel; allerdings konnten einige einflußreiche, besser gesagt, mehr unabhängige, selbständige Charaktere, der allgemeinen Gewohnheit gleichsam zum Trotz, sich dennoch eine zweite Frau nehmen, jedoch nur dann, wenn die eigentliche Frau schon alt und etwas arbeitsunfähig war. In diesem Falle setzte wohl das Einzelindividuum sich durch; und wenn auch andere darüber spöttelten und kritisierten, es gab keine Macht, die einem solchen Polygamisten hätte entgegentreten können. — Auch war die Gattenwahl vollkommen frei, sowohl seitens des Burschen als auch des Mädchens. Und der Zusammenschluß der beiden Ehegatten mußte aufrecht erhalten werden, bis der Tod den einen Teil abberief.

Innerhalb der Familie hatte jeder der beiden Gatten seine von uralter Gewohnheit festgelegte Arbeitsverpflichtung. Man muß sagen, daß dieses Arbeiten so gut geregelt und verteilt war auf die Schultern der beiden Eheleute, daß beide wesentlich gleich daran zu tragen hatten.

Der Begriff des Privateigentums ist scharf ausgeprägt. So bleibt die Frau Eigentümerin all jener Dinge, die sie mitbringt in die Ehe und auch all jener Dinge, die sie herstellt, sofern diese nicht dem Gebrauch innerhalb der Familie dienen. Auch aus dieser Anschauung heraus ist teilweise der Brauch zu erklären, daß beim Tode einer Person all jene Gegenstände verbrannt werden müssen, die der Verstorbene im Leben als Eigentum besessen hatte. Von einem eigentlichen Kommunismus kann bei ihnen keine Rede sein. Diebstahl war in alter Zeit sehr verpönt und sozusagen unbekannt; die älteren Männer sagten mir wiederholt, daß sie heutzutage nur deshalb stehlen, weil sie dies so oft bei den Weißen gesehen haben und um sich teilweise wenigstens dafür zu entschädigen, daß sie von den Weißen in hohem Grade bestohlen worden sind und immer noch bestohlen werden.

Es findet sich keine Einrichtung, die in irgendeiner Form an ein Häuptlingswesen erinnern könnte. Innerhalb der Familie führt der Mann das Wort und kein anderer hat sich einzumischen. Handelt es sich um Angelegenheiten, die eine größere Gruppe betreffen als Gemeinschaft, so treten die Männer, die Familienväter besser gesagt, zusammen und überlegen, was in vorliegendem

Fälle zu machen. Doch keiner von ihnen ist verpflichtet, an einer solchen Versammlung sich zu beteiligen oder deren Entscheidung sich unbedingt zu fügen. Andererseits aber bewahrt die gesamte Versammlung gegenüber einer allein stehenden Gegenansicht doch ihre Aktionsfreiheit, so daß schließlich doch deren Maßnahme zur Anerkennung gelangt. Indes nur in vereinzeltten Fällen treten die Familienväter zur gemeinsamen Beratung zusammen; meist handelt es sich in einer solchen Versammlung nur um Festlegung des Ortes und der Zeit, wo und wann die Initiationsfeier abgehalten werden soll. Hier sei schon bemerkt, daß bei diesem Stamm das sogenannte Medizinmann-Wesen nur schwach entwickelt ist und keinen Einfluß ausübt über irgendwelche soziale Einrichtung, und daß auch diese Medizinmänner nie korporativ zusammentreten zu gemeinsamem, vereintem Vorgehen.

6. Hier schließt sich am besten ein kurzer Hinweis an auf die den Alakaluf eigentümlichen Initiationsfeierlichkeiten. Obwohl es mir nicht möglich geworden ist, einer derselben beizuwohnen, denn die heutige Lage dieser Indianer ermöglicht es ihnen nicht mehr, zu diesem Zwecke sich zusammen zu finden. Dennoch konnte ich wenigstens ausführliche Beschreibungen dieser Feierlichkeiten erhalten, obwohl anfangs nicht unter unbedeutenden Schwierigkeiten. Auch einige Photos der bei diesen Feierlichkeiten üblichen Bemalungen und Maskierungen konnte ich nehmen.

Hier sind, genau so wie bei den Yagan, zwei verschiedene Initiationen anzutreffen; die erste: *K'álakai*, gleich dem *čjéxays* der Yagan, und die zweite: *Yinčiháya*, wesensgleich dem *kína*. Beide Feiern sind grundverschieden in ihrem Wesen und in ihren Zielen: die erste ist eine eigentliche „Jugendweihe“; die zweite ist tendenziös gegen die Weiber gerichtet, also eine „Männerfeier“.

a) *K'álakai* dient der theoretischen und praktischen Erziehung der pubertätsaltrigen Jugend; sowohl Knaben als Mädchen nehmen deshalb an dieser Feier in der gleichen Hütte teil. Nicht ausgeschlossen wird dabei das sekundäre Ziel der Belustigung und Zerstreuung der Erwachsenen, wie eine solche sich für sie von selbst bietet bei dem langen Zusammensein während der zwei- bis dreimonatigen Dauer dieses Festes. Jedwede Geheimtuerei ist dieser Feier fremd.

Man baut dafür eine Bienenkorbbütte mit längsovaalem Grundriß, groß genug für all die Teilnehmer, die sich zusammengefunden haben. In kurzer Entfernung davon wird eine kleinere Hütte errichtet; in dieser wird das Essen gekocht, das in der großen Hütte benötigt wird. Im eigentlichen Lager bleiben nur einige alte Weiber zurück zur Sorge und Hut der kleinen Kinder.

Ein durch seine Erfahrung sich empfehlender Alter übernimmt die Leitung des Festes, gemäß Beschluß der älteren Männer. In der großen Hütte finden alle Erwachsenen ihren bestimmten Platz, den sie Tag und Nacht beibehalten. Man überlegt, welche Kinder genügend entwickelt sind, um diese Feier zum erstenmal mitzumachen. Dieselben werden dann mit einem Stricke gewaltsam zur Hütte gebracht. Hier erhalten sie gewöhnlich ihren speziellen Paten, dem die besondere Sorge und Überwachung seines Schützlings obliegt; seltener gibt man zwei Paten. Knaben erhalten immer einen Mann, Mädchen immer eine Frau als Paten. Sehr wenig erhalten die Schüler zu essen und zu trinken;

sie müssen um so mehr arbeiten und alle Lehren der Alten gut beachten. Sowohl der Pate als auch der Vorsteher oder sonst ein Alter erteilen ständig Ratschläge und geben Verhaltensmaßregeln, die von Bedeutung sind für das spätere Leben und für die Beziehungen des einzelnen zu seinen Eltern, zu den Erwachsenen usw. Immer wird darauf hingewiesen, daß alle diese Bestimmungen und Gewohnheiten und guten Einrichtungen auf *xōlas*, das höchste Wesen, als ihrem Urheber zurückzuführen sind; dieser überwacht deren treue Befolgung und straft streng jedes Vergehen. Doch auch praktisch müssen sich die Kinder üben in den Arbeiten und Obliegenheiten, die ihnen ihr Stand später bieten wird; so gehen die Knaben hinaus und üben sich in Handhabung der Waffen, im Beschleichen der Beute, im Herstellen der ihnen nötigen Gerätschaften; die Mädchen werden angeleitet in den ihnen zukommenden Arbeiten: im Sammeln der Seetiere, der Pilze, der Früchte, im Korbflechten usw.

Diese praktischen Übungen nehmen die Tageszeit ein von etwa 9 bis 3 Uhr; dann finden sich alle wieder zusammen in der Hütte, malen sich, und nun beginnt der Gesang, der unterbrochen wird von den Erzählungen und Berichten jener Personen, die dazu gerade aufgelegt sind. Auch fließen hier wieder Ratschläge und Belehrungen an die Schüler mit ein. Und spät am Abend beginnen zur Belustigung und Abwechslung die Tiergesänge und Tänze, an denen alle teilnehmen. Diese werden fortgeführt bis spät in die Nacht hinein; und alle legen sich jetzt zur Ruhe.

Es ist zu beachten, daß alle Personen in der gleichen Bemalung erscheinen; Federschmuck war nicht allgemein gebräuchlich. Es scheint, daß man nur im Süden einen schmalen Hautstreifen mit Daunenfedern um den Kopf legte.

Gegen Schluß der Feier wurden große Mengen von Lebensmitteln zusammengetragen und mit einem allgemeinen Essen schloß diese Feier.

Wie bereits erwähnt, besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen diesem *kālakai* und dem *čjéxays* der Yagan¹; das Ziel, die Tagesordnung, der ganze Geist dieser Feiern weist unverkennbar auf einen früheren Zusammenhang hin; selbst verschiedene Melodien der dabei üblichen Lieder sind sich gleich. Es war mir möglich, mehrere Gesänge phonographisch festzulegen. — Und den Alakaluf ist diese Feier sehr sympathisch; derart, daß sie heute, wenn sie bei guter Laune sind und in größerer Anzahl sich zusammen gefunden haben, einen eigenen Rancho bauen und hier sich einfinden, um während einiger Tage die Tänze und Gesänge zu wiederholen, wie sie bei obiger Initiation üblich sind; ein solches Fest nennen sie gleichfalls *kālakai*; hierbei fehlt selbstverständlich die strenge, straffe Tagesordnung der eigentlichen Initiation. Denn da sie letztere heute in der alten strengen Form kaum noch halten können, so schaffen sie sich Ersatz in der erwähnten Weise.

b) In *yinčihāya* aber weht ein ganz anderer Geist; hier haben wir ein eigentliches Männerspiel mit der ausgesprochenen Tendenz: contra mulierem. Bezeichnenderweise sagen sie, diese Feier wäre ihnen von den Yagan ge-

¹ Siehe W. KOPPERS: Unter Feuerland-Indianern 1924, S. 45 ff.

kommen. Tatsächlich stimmen auch *kīna* der Yagan mit diesem ihrem *yinčihāya* in den wesentlichen Punkten überein.

Diese Feier wird selbstverständlich mit viel Geheimtuerei umgeben, mit dem ausgesprochenen Zwecke, die Weiber in Furcht und Schrecken zu halten. Einige alte Männer haben noch im Gedächtnis, daß früher die Weiber diese Feier veranstaltet hatten in der gleichen Form wie es heute die Männer machen; damals hatte der Mond, die Frau der Sonne, das große Wort geführt bei dieser Feier; aber dann gab es eine große Umwälzung, wobei die Sonne die Hauptrolle führte, die damals an der Feier beteiligten Weiber wurden in Tiere verwandelt, Sonne und Mond gingen hinauf ans Firmament, und seit jener Zeit sind die Männer im Besitz des *yinčihāya*-Geheimnisses. Weitere Einzelheiten über den Ursprung dieser Feier sind dem Gedächtnis der Alten entschwunden.

Die Tagesordnung und die Mittel zum Ziele sind auch hier die gleichen wie im *kīna*; nur Männer dürfen in der eigentlichen *yinč*-Hütte sich einfinden; die Weiber werden in eine eigens für sie errichtete kleinere Hütte gejagt, wo sie bleiben müssen. Wesentlich sind hier die Masken, welche letztere überhaupt nur bei dieser Feier von den Männern gebraucht werden, nie aber von den Weibern. Weiber dürfen und müssen sich jedoch malen. Die Masken mußten ursprünglich aus Rinde sein, und sind diese genau so wie bei den Yagan von zugespitzter Form oder auch zylindrisch; dazu gebraucht man als Ersatz zusammengenähte Hautstücke von Seevögeln mit weißen Daunenfedern; diese Masken werden auf dem Kopf getragen mit der Absicht, „daß die Weiber glauben, es wären andersgeartete Wesen und nicht die Männer selbst, die hiebei auftreten“. Sogar eine Phallusmaske ist im Gebrauch.

Die Leitung dieser Feier übernimmt gewöhnlich ein sogenannter Mediziner. Die Gesänge und weiteren Einzelheiten gleichen ebenfalls dem *kīna*. Auch hier wird ein weiblicher Teufel erwähnt: *yāyipa* (Süddialekt) bzw. *kī-lēksfa* (Zentral- und Norddialekt), dessen Existenz die Männer den Weibern glauben machen.

Bezeichnenderweise erwähnte auch ein Alter, daß in früherer Zeit für diese Feier eine eigentliche Kegelhütte errichtet wurde, wenigstens in den südlichen Gegenden, während in den nördlichen eine solche nicht immer verwertet worden ist, sondern statt dessen die Bienenkorbbhütte.

Es stellt sich demnach wohl so gut als sicher heraus, daß die Ona hierher nach Feuerland das *klōketen* gebracht haben, welches letzteres Eingang fand bei den Yagan als *kīna*, und von dorthier zu den Alakaluf gekommen ist als *yinčihāya*, wie dies ja auch die alten Traditionen dieser beiden letzteren Völker, betreffend den Ursprung dieser Feier, klar wiedergeben.

Über die Stellungnahme des höchsten Wesens zu dieser Feier geben sie sich kaum Rechenschaft. Auf meine diesbezügliche Frage sagten sie nur: „*Xōlas* hat nichts dagegen, daß wir *yinč* spielen!“ Dieser Umstand legt es gewiß von neuem nahe, daß diese Feier ihnen nicht ursprünglich eigen gewesen ist; abgesehen davon, daß sie ja ausdrücklich betonen, diese *yinč*-Feier sei ihnen von den Yagan her überkommen. Demgegenüber wiederholten sie mir: „Die Feier des *kālākai* (der eigentlichen Jugendweihe) hat das höchste Wesen selbst angeordnet und es verlangt dessen Abhaltung; denn es soll

die Jugend eben unterrichtet werden in allen Pflichten, Gewohnheiten und geltenden Gesetzen'."

7. Hier noch ein Wort über die Mythologie der Alakaluf. Außer den wenigen Angaben über Sonne und Mond ist heute nichts mehr von der Mythologie ausfindig zu machen, trotz meiner diesbezüglichen wiederholten Bemühungen. Jedenfalls läßt sich feststellen, daß der Mythenreichtum kein bedeutender gewesen sein kann, sonst hätte sich doch das eine oder andere wenigstens bis heute erhalten.

Bemerkenswert ist das Fehlen all jener Elemente, die an Animismus erinnern könnten, obwohl doch das höchste Wesen als reiner Geist in scharfen Umrissen in der Überzeugung eines jeden lebt. Wie unten noch erwähnt werden wird, haben sie auch einen hinreichend klaren Begriff von der menschlichen Seele; doch diese geht nach dem Tode hinauf zum höchsten Wesen, um nie mehr auf die Erde zurückzukehren. Auch deutet nichts darauf hin, daß die Tiere früher einmal Menschen gewesen wären oder sonstigen Einfluß auf das Geschick der Lebenden auszuüben imstande wären. Eigentliche Geistererscheinungen kennen sie ebenfalls nicht. Desgleichen fehlt jede Art von Teufeln oder bösen Geistern. In der Erde lebt niemand.

Ein „Waldgeist“ eigener Art ist vorhanden. Derselbe ist eigentlich nur eine *Yinčihäya*-Erscheinung, also ein maskierter Mann, der diesen oder jenen Frauen zur Zeit des Männerfestes „erscheint“. Es lebt also dieser Waldgeist nur im Glauben der Weiber, genau so, wie die übrigen „Erscheinungen“ bei jener Feier auch. — Auch leugnen sie ganz entschieden das, was COJAZZI vom großen Uhu (*tekwáfuk*) schreibt; dieser Vogel kündigt wohl schlechtes Wetter an, doch läßt er die Leute gänzlich unbehelligt, er ist also kein Geist.

Schließlich fehlt jede Art von Totenverehrung; man erwähnt die Verstorbenen nicht einmal mehr.

8. Die religiösen Anschauungen dieses Stammes analysierend, stellt sich ein klarer, scharf charakterisierter Monotheismus heraus. In der Überzeugung aller lebt das höchste Wesen, das sie *xólas* oder auch *kólas* nennen, innerhalb der drei Dialektgruppen. Er ist reiner Geist, hat keinen Körper, ist „wie eine Seele nach dem Tode“, also körperlos. Er ist selbstverständlich unverheiratet; fast entrüsteten sich einige Männer, als ich die Frage stellte: „Hat *xólas* auch ein Weib?“ Es kam ihnen diese meine diesbezügliche Frage wie Profanation vor! Er war vor allen Menschen da, alles hat er gemacht, obwohl sich niemand darnach fragt, in welcher Weise er die Welt und alle Tiere etc. hergestellt habe; er hat es eben gemacht. Auch die ersten Menschen kamen dann durch ihn hier auf die Erde; doch auch darüber fehlen ihnen genauere Einzelheiten. X. gab auch alle Gesetze und Bestimmungen und Verordnungen, die bis heute maßgebend sind und alle verpflichten; er überwacht auch die treue Beobachtung all jener Gesetze; denn er sieht und weiß alles, was der einzelne tut. Jedem Fehler folgt unausweichlich die Strafe seitens des x., wenn auch oft erst nach geraumer Zeit. Er straft meist durch schwere Krankheit, die zum Tode führt. Die Todesahnung, die einen Menschen überkommt, ist der Ruf des x., zu ihm hinaufzukommen. Und willig und ergeben fügt sich der Sterbende in sein Geschick;

er stirbt. Dann geht seine Seele hinauf, über die Sterne, wo *x.* eben wohnt; und hier fragt ihn *x.* aus über alles, was der Mensch hier auf Erden Schlimmes getan hat. Es bleibt die Seele nun immer hier oben und kehrt nie mehr auf die Erde zurück. Von einer Strafe nach dem Tode wissen die Leute nichts; sie sagen: Der Tod selbst ist ja eine Strafe; weil der Mensch etwas Böses getan, deshalb wird er schon zeitig von *x.* abberufen. Ob das Los der Seelen dort oben also ein verschiedenes ist, wissen sie nicht; sie sind vielmehr der Ansicht, daß alle Seelen unter den gleichen Bedingungen weiterleben. Ob später diese Seelen ihre Existenz irgendwie beenden, wissen sie gleichfalls nicht; sie erwähnten nur: Wir haben von den Alten immer gehört, daß die Seelen oben beim *x.* ständig weiterleben, und weil er nie aufhört zu leben, werden wohl auch die Seelen immer mit ihm leben.

X. ißt und schläft nicht. Die vielen Sterne in der Nacht sind wie Augen, vermittels derer er auch in der Dunkelheit sieht.

Besonders reden sie viel von ihm anläßlich eines Todesfalles; denn er verursacht ihn ja, er ruft die Seele des Toten ab. — Da ich gerade hier eintraf am gleichen Tage, an dem eine alte Indianerin beerdigt worden war, fand ich mich in der glücklichen Lage, die Vertrautheit dieser Leute mit ihrem höchsten Wesen in lebhafter Unmittelbarkeit mitzuerleben; so wurde ich auch bald bekannt mit ihrem *x.* und konnte leichter alles weitere ergänzen durch nachträgliches Erfragen.

Es fehlt jede Art von Opfer; nicht einmal eigentliche Gebete kennen sie. Denn sie sagen: Einem guten Menschen hilft *x.* und gewährt ihm alles, was er benötigt; aber ein pflichtvergessener Mensch macht sich der Strafe schuldig, die muß er eben auch dann über sich ergehen lassen, und da hilft kein Bitten und Beten.

Auch während der Initiationsfeier wird den Burschen und Mädchen viel von *x.* gesprochen; übrigens werden sie auch in der Familie über dessen Persönlichkeit von Vater und Mutter belehrt.

Das Wort *x.* bezeichnet auch „Stern“; man sagte mir: Eben deshalb, weil jeder Stern gleichsam ein Teil des höchsten Wesens ist, so etwas wie dessen Auge, vermittels dessen er auch in dunkler Nacht alles sehen kann.

Der enge Zusammenhang zwischen Religion und Ethik liegt klar zutage; denn *x.* ist der Urheber des ganzen Sittengesetzes und überwacht alle gegebenen Vorschriften.

Wie schon oben erwähnt, ist das sogenannte Medizinmann-Wesen sehr mangelhaft entwickelt; es sind nur einige alte Männer, seltener ältere Frauen, welche Kranke behandeln durch Gesang und Saugen der schmerzhaften Stelle. Deren Macht und Einfluß ist aber immer nur gering und unbedeutend; anderen zu schaden ist ihnen kaum möglich. Man traut ihnen wohl die Macht zu, einen Wal stranden zu lassen, wenn sie sich in Traumzustand versetzen; aber niemand weiß einen positiven Fall zu berichten, daß irgendeiner dieser Doktoren eine solche Macht wirklich bewiesen habe. Deshalb haben auch die Leute vor den Doktoren keine besondere Angst und Furcht; denn diese schreiben sich ja selbst keine große Macht zu. Auch fehlt vollständig eine eigene Schule zur Heranbildung der neuen Kandidaten.

Man gewinnt den Eindruck, daß das Medizinmann-Wesen, das bei den Ona sehr stark, bei den Yagan mittelstark und bei den Alakaluf so schwach und verblaßt auftritt, von den ersteren besonders ausgegangen ist.

9. Auch ihr Begriff von der menschlichen Seele dürfte hohes Interesse erwecken. Nur Menschen haben eine eigentliche Seele, nicht aber die Tiere; obwohl letztere leben, haben sie für das eigentliche Lebensprinzip der Tiere keine Erklärung. Sie scheiden die Menschenseele streng vom menschlichen Leibe, auf Grund wesentlicher Verschiedenheit beider. Der Leib nimmt seinen Ursprung von Vater und Mutter her; denn der Zusammenhang von Koitus und Konzeption ist ihnen so klar wie Sonnenlicht; deshalb war ja auch die Ehe nicht mehr lösbar, wenn die beiden Leute einmal den Beischlaf ausgeübt hatten, weil dann dem Vater auch die Sorge für Kind und Mutter zur Pflicht wurde, damit die sichere Existenz dieser beiden garantiert wäre. Während so der Körper des Kindes sich im Mutterleibe entwickelt bis zur völligen Ausgestaltung aller Glieder, sendet x. schnell, im Augenblick des Gebärens, also der nun beginnenden selbständigen Existenz des Kindes, das gerade den Mutterleib verläßt, eine eigene Seele vom Firmament herunter, die sofort in den heraustretenden Leib eindringt. Dieser Leib beginnt nun zu zittern und sich zu schütteln, man hört dann ein schwaches Rufen, ähnlich wie: wowowowowowo (=der erste Ruf des Kindes); damit haben sich Seele und Leib verbunden und nun beginnt das eigentliche Leben des neuen Menschenkindes.

Die Seele selbst ist, ihrer Bauart nach, so etwas „wie Luft“; daher ist sie so schnell und leicht, durchdringt den ganzen Körper und lebt in all dessen Teilen, ohne ihn zu beschweren; man kann deshalb die Seele auch nicht fassen und auch nicht sehen; deshalb ist es ausgeschlossen, daß Seelen der Verstorbenen jemals den Leuten sichtbar werden können, die auf der Erde zurückgeblieben sind, mit anderen Worten: Seelenerscheinungen sind unmöglich und nie vorgekommen. — Wenn dann beim Tode der x. den Menschen abberuft, um von ihm Rechenschaft zu fordern, so kann nur die Seele diesem Rufe Folge leisten, weil sie allein so leicht und schnell ist; der Leib aber ist schwerfällig, bleibt daher hier auf der Erde zurück und wird darnach beerdigt.

Nun noch einige kurze Hinweise auf einige Elemente der materiellen Kultur. Ich beziehe mich hierbei auf Ihre Arbeit „Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika“¹ und gebe nur die Seitenzahl dortselbst hier an.

a) Im ganzen Gebiet der Alakaluf kennt man nur die Bienenkorbhütte, mit Fellen und Blättern eines großen, hier häufigen Farns gedeckt. Es fehlt also die kegelförmige Hütte, wie die Yagan sie für kürzeren Aufenthalt zu errichten pflegen (S. 1024).

b) In alter Zeit war nur das einfache Rindenkanoe aus drei Rindenstücken hier im Gebrauch; die alten Männer wiederholten mir, daß erst seit der Einführung der Axt es ihnen möglich geworden ist, den Einbaum oder eine Art Plankenboot herzustellen. Das gleiche wurde mir auch bestätigt von

¹ Zeitschr. f. Ethnol., Jahrg. 1913.

alten Matrosen und Fischern, die vor einigen Jahrzehnten hier unter diesen Indianern nur das aus drei Stücken hergestellte Rindenkanoe angetroffen hatten. Allerdings waren diese Kanoes gewöhnlich bedeutend größer als jene der Yagan; wohl deshalb, weil die Alakaluf öfters größere, wellenreichere Kanäle zu durchkreuzen hatten. Um dies hier gleich einzufügen, gilt das gleiche auch für die Yagan; auch diese haben das erwähnte Rindenkanoe gebraucht, bis die Europäer ihnen Äxte und Messer gaben, zum Herausarbeiten der Einbäume oder der sogenannten Plankenboote; letztere dürfen also nicht als Kultureigenheit der Yagan oder der Alakaluf betrachtet werden (S. 1024).

c) Betreffend die Ruder, so sind diese wirklich „von der primitivsten Form“; das Blatt immer schmal und wird es gehalten zum eigentlichen Paddeln. Doch ist hier bei den Alakaluf zu unterscheiden das Ruder des Mannes, das etwas länger ist und ein schwach lanzettförmig verlaufendes Blatt aufweist, es dient der eigentlichen Vorwärtsbewegung des Kanoes; und das Ruder der Frau, welches ein ganz rechtwinkliges Blatt zeigt und mehr zum eigentlichen Lenken des Kanoes verwertet wird (S. 1024). Demgemäß entspricht in „Mensch aller Zeiten“, Bd. III, S. 116, Abb. 137, das zur Buchmitte hin gestellte Ruder dem eigentlichen Ruder der Frau, das zum Außenrande hin gestellte Ruder dem des Mannes.

d) Es fehlt auch hier nicht eine einfache, gegen das Schlagende hin sich allmählich verdickende Keule; sie wird sogar sehr viel verwertet bei der Jagd auf Seelöwen. Es ist eine einfache Stabkeule. Soweit ich mich erinnere, findet sich im Salesianer-Museum zu Punta Arenas auch eine Flachkeule der Alakaluf. Es hat diese Stabkeule hier die gleiche Form wie die bei den Yagan während der großen Totenfeier verwertete Zeremonialkeule (S. 1027).

e) Bogen und Pfeil gleichen in allem genau jenen der Ona. Jedoch ist zu berichtigen, daß die Bogensehne bei den Ona hergestellt wird aus gedrehten Beinsehnern der Guanakos und hier bei den Alakaluf aus langen Sehnen, ebenfalls gedreht und herausgeholt oberhalb der Lendenwirbel des Wales. Eigentliche „Lederstreifen“ als Bogensehne habe ich nirgends gefunden (S. 1032).

f) Jedwede Art von Körperdefiguration fehlt vollständig; nicht einmal die so einfache Narbentätowierung auf dem Arme der Ona ist bis hierher gekommen. Tatsächlich ist auffällig, daß einer bedeutenden Zahl von erwachsenen Alakaluf ein bis mehrere obere Schneidezähne fehlen; und es gab Autoren, welche dies als intentionelles Zahnausschlagen hinstellten. Diese Ansicht ist jedoch irrig; in jedem Einzelfalle wurde mir als Ursache dieses Fehlens irgendein Unfall oder eine Keilerei mit Weißen angegeben (S. 1038).

g) Es fehlt den Alakaluf die bei den Yagan gebräuchliche Feuerbestattung. Es herrscht hier nur das Erdbegräbnis vor; im Walde werden einige Stämmchen, etwas länger als die Körperhöhe, auf einen vorher etwas geebneten Platz dicht nebeneinander gelegt; darüber breitete man einige Seelöwenfelle aus, und den in weitere Felle gewickelten Toten legt man darauf. Über den Leichnam deckt man wieder Felle und darüber Reisig; nie aber deckt man den Leichnam mit Erde zu; es fehlten ja auch Schaufeln usw., die dies möglich gemacht hätten. Darnach wurde der Leichnam gerne in einer kleinen Aus-

höhlung eines Felsens untergebracht; vorausgesetzt, daß eine derartige Felsenhöhle in der Nähe war. Dies darf durchaus nicht als eigentliches Höhlenbegräbnis gedeutet werden.

Es ist bemerkenswert, daß der Leichnam nicht selten in Hockerstellung gebracht und so gut mit Lederstreifen umwickelt wurde; in dieser Haltung setzte man den Leichnam auf einen etwas geebneten Platz im Walde, und errichtete darüber eine kleine Bienenkorbhütte, die gut mit Fellen zugedeckt und mit Lederstreifen sicher zugebunden wurde. Speisen oder sonstige Gegenstände gab man dem Toten nie mit; alle seine Gebrauchsgegenstände wurden bald nach dem Tode verbrannt; seine Hunde erhielten gewöhnlich die Brüder des Toten (S. 1039).

h) War jemandem das Feuer ausgegangen und fehlte ihm der Feuerstein, so verschaffte er sich neues Feuer durch Quirlen. Ein unten zugespitzter, trockener Zypressenstab wurde auf ein trockenes, flaches Zypressenstück aufgestützt und dann das senkrecht stehende Stück zwischen den flachen Händen hin und her gedreht. Da diese Arbeit ständig und schnell fortgesetzt werden mußte, wechselten sich die einzelnen Männer dabei ab; vier Männer, die in dieser Weise den Feuerquirl handhabten, konnten innerhalb von 30 bis 40 Minuten das Feuer entfacht haben.

i) Auch hier ist das Ballspiel sehr beliebt; doch nehmen daran nur Männer teil; abgesehen davon, daß die Kinder viel mit dem Ball spielen. Außerdem ist hier sehr verbreitet als Spiel ein kleiner Reifen, den man in horizontaler Richtung schnell um den Zeigefinger der rechten Hand dreht. Dieses Spiel ist meines Wissens bei anderen Indianern nicht bekannt.

j) Es fehlen die eigentlichen Tanzmasken auch bei der Initiationsfeier. Zu den Yagan kam ja die Maske zugleich mit dem *kina*, das ja mit dem *klöketen* der Ona zusammenhängt.

So spricht, alles in allem genommen, wohl vieles dafür, daß die Alakaluf von den drei Feuerlandstämmen die älteste Gruppe darstellen.



Analecta et Additamenta.

Die „Entdeckungen“ Dr. J. G. WOLFF's in Patagonien. — Über das wenig rühmliche Ende, das die „Entdeckungen“ Dr. WOLFF's genommen haben, ist in dieser Zeitschrift schon einmal berichtet worden¹. Nun bietet Dr. J. IMBELLONI² in kurzer Zusammenfassung eine authentische Darstellung der ganzen Angelegenheit. IMBELLONI bezweckt damit besonders auch, den Erweis für die völlige Schuldlosigkeit der Anthropologen Argentinien zu erbringen.

Ende Februar 1923 war Dr. WOLFF vom fernen Süden her nach Buenos Aires gekommen. Am 28. Februar gab er durch die in Buenos Aires erscheinende Zeitung „La Nación“ bekannt, daß er im Territorium Santa Cruz nicht nur große Reisen, sondern auch epochemachende Entdeckungen gemacht habe, die für ein äußerst hohes Alter des Menschen in jenen Gegenden Zeugnis ablegten. Diese Funde waren:

1. Eine künstliche Mauer, in einem Engpaß jener Hügel gelegen, die sich zwischen dem Lago Cardiel und Lago Strobel erheben. Die Länge der Mauer betrage 150, ihre Höhe 12 Meter. Die Quadern, aus denen sie zusammengefügt seien, hätten eine Länge und Breite von einem Meter.

2. Ornamentale Zeichnungen und nicht entzifferbare Inschriften, auf der einen Seite der Mauer eingetragen. Auf der anderen Seite zwei monumentale Bögen.

3. Auf dem Hochplateau Strobel, sechs Leguas weiter nördlich von der Mauer entfernt, ein Friedhof mit Inschriften derselben Art.

4. Ein fossiler Schädel, der früher von einem Kolonisten in Paso Ibañez gefunden worden sei; das Stück sei dann in Patagonien geblieben, wohl gehütet von seinem Besitzer. Ihm, dem Forscher, sei es indes doch gelungen, dasselbe zu untersuchen und einen menschlichen Schädel darin zu erkennen, der einer tertiären Schichte, so wie sie sich am Fundorte finde, angehören müsse.

Am selben Tage noch, und zwar in derselben Zeitung „La Nación“, in der auch Dr. WOLFF geschrieben hatte, nahm Dr. SALVADOR DEBENEDETTI Stellung zu den aufsehererregenden Mitteilungen des ersteren. Er wies im besonderen darauf hin, daß die Existenz jener „Hieroglyphen“ und jener Friedhöfe eine längst bekannte Sache und alle Aussagen Dr. WOLFF's, vorläufig jedenfalls, ohne jeden wissenschaftlichen Wert seien.

Doch dieses Wort der Vernunft und der Wissenschaft fand keine Beachtung. Im Gegenteil, noch am gleichen Tage, dem 28. Februar, kabelte die Associated Press von New York das „paläontologische Telegramm“ durch die Welt: „Der von Dr. WOLFF in Patagonien gefundene Schädel ist um 500.000 Jahre älter als die Reste des Pithecanthropus!“

Am 1. März 1923 fand auf Anregung des Direktors des zoologischen Gartens in Buenos Aires CLEMENTE ONELLI eine Sitzung statt, an der außer dem genannten Direktor und Dr. WOLFF noch E. BOMAN und IMBELLONI teilnahmen. „Diese Sitzung war, so schreibt IMBELLONI, charakterisiert nicht nur durch die Abwesenheit des Objektes, das zu definieren uns interessierte, sondern auch durch das Fehlen einer jeden Beschreibung oder Zeichnung, durch die wir uns ein Bild davon hätten machen können. Als ‚Tatsachenmaterial‘ ergaben sich nur die Behauptungen des ‚Helden‘, die allerdings sehr bald ein recht bescheidenes Fachwissen verrieten.“ Nach all dem nun, was E. BOMAN und J. IMBELLONI bei dieser Sitzung in Erfahrung brachten, erklärte der erstere die vermeintliche Festungsmauer für eine natürliche Formation, entstanden aus basaltischer Lava, die beim Erkalten Formen annehmen kann, welche einer von Menschenhand

¹ XVI—XVII (1921—1922), S. 1052.

² Nota sobre los supuestos descubrimientos del Dr. J. G. WOLFF, en Patagonia. De la Revista de la Universidad de Buenos Aires, tomo LI (1923), p. 39—51.

errichteter Mauer ähnlich sehen. Und letzterer (IMBELLONI) erkannte, daß das von Dr. WOLFF beschriebene Etwas überhaupt kein Schädel sei, sondern daß es sich dabei, wie auch schon CLEMENTE ONELLI gesagt hatte, nur um ein Naturspiel (capricho de la naturaleza) handle („La Nación“, 3. März 1923).

Am nächsten Tag, am 4. März, überrascht dieselbe New Yorker Associated die Welt mit folgendem, wahrhaft journalistischem Monstrum:

„Meinung des Mr. ELLIOT SMITH. — New York, 1 (Associated). Der Korrespondent von ‚The World‘ in London teilt mit, daß Mr. ELLIOT SMITH, Anthropologe an der Londoner Universität, glaubt, daß der von Dr. WOLFF in Patagonien entdeckte fossile Schädel der Epoche angehört, welche jener angibt.

Mr. SMITH bemerkt, daß die Zähne der Tertiärzeit angehören, ähnlich wie jene Reste, die kürzlich im Staate Nebraska gefunden worden sind. Er versichert, daß der Schädel wahrscheinlich einem Hesperopithecus oder einem westlichen Affen eigen war. Dieser ernährte sich von Früchten, Wurzeln, Eiern und kleinen Tieren, die er mit Keulen und Steinen erlegte. Das Feuer war ihm noch unbekannt. Wahrscheinlich lebte er monogam, wenn er vielleicht auch alljährlich die Frau wechselte. Er sprach nur in drei Worte zählenden Sätzen.“

Wahrlich, ein Unsinn, wie er pyramidal so leicht nicht erdacht werden könnte. Und daß der englische Gelehrte, der den Namen herzugeben hatte, unschuldig ist an dem Zeug, ist jedem Eingeweihten von vorneherein klar.

So wurde denn, während die wissenschaftlichen Autoritäten von Buenos Aires die bei gegebener Lage der Dinge mögliche klare und entschiedene Ablehnung geäußert hatten, die große Welt mit Hilfe der Überseekabel mit phantastischen Nachrichten weiter überschüttet. IMBELLONI hat die fast unglaublich klingende Feststellung zu machen, daß das von ihm und E. BOMAN am 1. März abgegebene negativ lautende Urteil genau ins Gegenteil verkehrt dem Publikum verkündet wurde. Er verweist auf New York American vom 3. März 1923 und die übrige nordamerikanische Presse desselben Datums, wo es heißt: „Argentine committee studies evidence and favors full inquiry.“ Dabei stand es in Wirklichkeit um diese „günstige Beurteilung“ so, daß die in Buenos Aires erscheinende und für Dr. WOLFF durch dick und dünn eintretende Zeitung „La Razón“ schrieb, dieser letztere sei unter eine Schar von wilden Tieren, die aus Leuten der Wissenschaft bestehe, gefallen.

Endlich konnte das „corpus delicti“ bis zur argentinischen Hauptstadt gebracht werden. Am 30. April traf der Besitzer des Gegenstandes, der Kolonist VENRIA, in Buenos Aires ein. Am 3. Mai bereits fand jene entscheidende Konferenz statt, von der in dieser Zeitschrift früher schon die Rede war¹. Neben dem Direktor des zoologischen Gartens CLEMENTE ONELLI nahmen an der Sitzung teil: J. IMBELLONI, E. BOMAN, ROBERT DABBENE, ROBERT LEHMANN-NITSCHKE, F. F. OUTES und V. VIDA KOVICH. Diese Leute vom Fach erkannten ohne irgendeine Diskussion oder Schwierigkeit, daß das Objekt ein bloßer Stein ist, dem nur in sehr grober Weise die Form eines Schädels eignet. „In Wirklichkeit konnte er nur ein Kind täuschen.“

In der Zeit, wo das Ausland sich vornehmlich mit dem von Dr. WOLFF gefundenen „Schädel des Tertiärmenschen“ beschäftigte, knüpften sich in Argentinien neue Debatten an die von ihm entdeckten „Festungsrüinen“ an. F. OUTES identifizierte als erster genauer diese Rüinen und zwar mit Hilfe einer Photographie, die Professor BOMAN von einem Freunde Dr. WOLFF's erhalten hatte. Dieser selber hatte sie den Spezialisten vorenthalten, gab sie aber vor seiner Rückfahrt zum Süden (am 5. März 1923) seinem Freunde. Es handelt sich um natürliche Formationen einer Basaltschicht, wie das die Photographie allein schon ganz unzweideutig zu erkennen gibt.

So fanden denn auch diese „Festungsrüinen“ ein baldiges und wenig rühmliches Ende. Trotzdem ein editorial der „New York Times“ vom 4. März 1923 gerade diese Funde als unendlich bedeutungsvoller als jene von Mesopotamien und Luxor bezeichnet hatte. Und dessen unschätzbaren Wert Dr. WOLFF selber mit folgenden pittoresk anmutenden Worten schilderte: „Daß Patagonien vielleicht schon in der Tertiärperiode von Urmenschen bewohnt war, beweist die mir kürzlich gelungene Entdeckung des ‚Menschen von Paso-Ibanez‘, der einen sehr frühen Typ darstellt.“

¹ XV—XVI (1921—1922), S. 1052.

² „Deutsche La Plata-Zeitung“, Buenos Aires, 7. März 1923.

Dr. IMBELLONI schließt seinen unter mancher Rücksicht lehrreichen Bericht: „Es steht zu hoffen, daß diese Erfahrung als Exempel diene, keine Theorie auf Grundlagen aufzubauen, die sich als gar nicht existierend erweisen könnten, ferner jenen zu mißtrauen, die sich als offenbare Dilettanten in den sehr delikaten Wissenschaften vom Menschen erweisen und schließlich, nicht ohne große Vorsicht die sensationellen Enthüllungen der internationalen Telegraphenagenturen entgegenzunehmen, dieses selbst dann, wenn das Zeugnis mit Namen von hohen wissenschaftlichen Autoritäten gedeckt erscheint! Ich will, ein Wort HRDLICKA's paraphrasierend, schließen mit den Worten: Sic transit gloria hominis Wolffii!“

Wir glaubten, diese ganze Angelegenheit den Lesern des „Anthropos“ vor allem auch aus dem Grunde nicht vorenthalten zu sollen, weil der Fall in krasser Weise die Zuverlässigkeit bzw. die Unzuverlässigkeit unseres internationalen Nachrichtendienstes beleuchtet. Auch darin offenbart sich ein Stück Kulturgeschichte, wenn auch ein solches sehr bedenklicher Art. Je geschlossener alle wirklichen Vertreter der Wissenschaft auf dem weiten Erdenrund im Namen der Wissenschaft und Wahrheit dagegen Stellung nehmen, desto eher ist zu hoffen, daß dieser moderne, jeder wahrhaft höheren Gesittung unwürdige Zustand wieder überwunden werde.

Prof. Dr. BOAS hatte mir (Oktober 1921) vor meiner Abreise von Nord- nach Südamerika nahegelegt, daß wir (P. GUSINDE und ich) uns mit Dr. WOLFF in Verbindung setzen möchten; denn dieser beabsichtige ebenfalls, unter den Feuerländern zu forschen. Wir sind diesem, von Prof. BOAS gewiß gut gemeinten Rate nicht gefolgt, indem wir glaubten, daß es umgekehrt bei Dr. WOLFF gelegen wäre, wenn er solche Absichten hegte, mit P. GUSINDE Fühlung zu nehmen. Denn es war doch hinlänglich bekannt, daß dieser bereits zwei erfolgreiche Feuerlandreisen (1919 und 1920) gemacht und in seinen Reiseberichten (Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Santiago de Chile) keinen Zweifel darüber gelassen hatte, das, was er angefangen hatte, auch zu Ende zu führen. Die weitere Entwicklung der Dinge hat nun wohl zur Genüge offenbart, daß die Zurückhaltung, die wir Dr. WOLFF gegenüber beobachteten, keinen Nachteil für die Wissenschaft nach sich gezogen hat.

P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Die Etymologie des Wortes „Pyramide“. — Die Etymologie dieses Wortes ist noch nicht gefunden worden. Die alten Griechen führten πυραμῖς bald auf πῦρ („Feuer“), bald auf πυρός („Weizen“) zurück¹. Die Griechen, die sich die Bedeutung der Pyramide in verschiedener Weise dachten und die ägyptische Sprache entweder gar nicht oder nur sehr schlecht verstanden, konnten natürlich nicht auf die richtige Ableitung von πυραμῖς kommen. Ich will hier gar nicht auf die Deutungen zu sprechen kommen, die man im Altertum über die Pyramide anstellte und noch heute anstellt, weil dies für meine Ableitung so gut wie gar nicht in Betracht kommt.

Die Ägypter hatten das Wort *mr* für Pyramide. Im Koptischen hat man meines Wissens ein entsprechendes Äquivalent noch nicht gefunden, aus dem wir die Art der Vokalisation durch die griechische (koptische) Schreibweise erhalten hätten. Es wird sicherlich jedem klar sein, daß das Wort für einen so eigenartigen Bau, wie die Pyramide ist, seine Etymologie und seine Entstehung nicht in der griechischen Sprache zu suchen ist. Die Ägypter hätten für Pyramide schon längst ein Wort, und es ist klar und doch am ehesten anzunehmen, daß die Griechen das Wort für „Pyramide“ aus dem Ägyptischen entlehnten. Ich gehe also von dem ägyptischen Wort *mr* aus.

Die Griechen traten erst am Ende des neuen Reiches, zur Zeit der Restauration unter den Königen von Saïs² mit den Ägyptern in tatsächliche Berührung. In dieser Zeit bestand schon längst im Neuägyptischen der präfigierte Artikel, entstanden aus dem alien Demonstrativ. In ähnlicher Weise gehen die romanischen Artikel auf ursprüngliche Demonstrativa zurück, so *la* (franz.) auf *illa* (latein.), *il* (ital.) auf *ille* (latein.) usw. Die starke Form des maskulinen Singularartikels *pi* im Koptischen geht auf das altägyptische Demonstrativ *p*³ zurück. Ich setze

¹ Etwas völlig Unrichtiges ist die Ableitung von *pyram-is* von A. v. VELICS, „Onomatopoeie und Algebra“, S. 55. Hier wird *pyram-is* gleichgesetzt *vrn* = *vrh* („Berg, Erhöhung“), ungar. *verem* (tumulus). — Vgl. zur griech. Ableitung: W. PAPE, Griechisch-Deutsches Wörterbuch; A. WIEDEMANN, Die religiöse Bedeutung der ägyptischen Pyramiden, „Anthropos“, XVI—XVII (1921—1922), S. 658; DIELS, Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 47, S. 193 ff.

² BREASTED, Geschichte Ägyptens, S. 425—428.

nun zwischen die Radikale *m-r* den griechischen Vokal und präfigiere den männlichen¹ Artikel, dadurch erhalte ich *pi-mar*. Durch Metathesis von *m* und *r* erhalte ich *ram* und dadurch *pi-ram*. Die Metathesis tritt innerhalb des Ägyptischen und Koptischen und auch zwischen Ägyptischem und Semitischem häufig auf.

<i>sfh</i> ägypt. sieben (die Zahl)	<i>sachēf</i> سبع
<i>hm'</i> , <i>mhj</i> ägypt. Flachs	<i>make</i> ماع
<i>dšr</i> ägypt. rot werden	<i>troš</i>
<i>mrh</i> " Lanze	<i>merech</i> رمح; hier findet sich sogar eine Metathesis von <i>m</i> und <i>r</i> .
<i>mrj</i> " lieben	<i>me, mei, mere</i> ² ريم ³ <i>rāmu</i> assyr.; hier findet sich ebenfalls eine Metathesis von <i>m</i> und <i>r</i>
<i>nnib</i> " Styrax	<i>nenebe</i> لبنى; ein ägypt. <i>n</i> entspricht oft einem semitischen oder koptischen <i>l</i> ⁴
<i>rkḥ</i> " brennen	حرق حر
<i>dhtj</i> " Blei	<i>tatēch</i> , <i>tachēt</i>
<i>šbn</i> " vermischen, verbinden	<i>šonēb</i>
<i>fh</i> , <i>hf</i> " zerstören	<i>šof</i>
<i>hioṭf</i> " stehlen	<i>chōfēt</i>
³ <i>s h</i> " mähen	<i>ōchēs</i> (Saidisch, Fajum)
<i>wšh</i> " erweitern	<i>uōšēs</i> (Saidisch, Bohairisch)
<i>wft</i> " durchbohren	<i>uōtēf</i>
<i>psh</i> " beißen	<i>pōchēs</i> (Saidisch, Achmimisch)
<i>ntf</i> " lösen	<i>nufēt</i> (Bohairisch)
<i>nšb</i> " essen	<i>lapsi</i> (Bohairisch)
<i>nsk</i> " Winkel	<i>lēkēs</i>
<i>dkr</i> " sich nähern	<i>tōrēk</i>

Die Metathesis innerhalb des Ägyptischen und Koptischen und mit dem Semitischen ist von den Ägyptologen übrigens schon lange als gültig anerkannt worden.

Daß der präfigierte und neuägyptische Artikel mit *mr* vom Griechischen auch übernommen wurde, ist nicht besonders merkwürdig. Ich bringe folgende Beispiele von Lehnwörtern, die mit dem Artikel übernommen worden sind:

Albāb (Somali) Türe باب arab. (Meines Wissens ist dies das einzige arabische Lehnwort im Somali, das mit dem arabischen Artikel übernommen wurde.)

Lekol (Wolof) Schule = *l'école* (franz.).

Das Wort „Laute“ in unserer Sprache, *laúd* (span.), *alaude* (portug.), *luth* (franz.), *l'āūd* (Schillh) ist aus dem arabischen العود mit dem Artikel übernommen worden.

Französisch *lierre* („Epheu“) lautet im Altfranzösischen *li ierre*; *li* ist der altfranzösische Artikel, *ierre* = *hedera* (latein.) „Epheu“; *h* schwand und das unbetonte *e* trat aus: *edra*; das offenc, freie *ē* wurde zu *ie*: *iedra*; *d* assimilierte sich dem *r* und auslautendes *a* wurde zu *e*: *ierre*⁵. Auch in *luette*, *lendemain* und *landier* ist der altfranzösische Artikel enthalten.

In vielen afrikanischen Sprachen, im Wolof, Serer, Kanuri, Fulfulde, Bambara usw. wurden eine große Anzahl arabischer Lehnwörter mit dem Artikel übernommen. Auch in unserer Sprache finden sich eine Reihe arabischer Lehnwörter mit dem Artikel, z. B. Alkoven (*alkōve* franz., *alcoba* span.), Alkohol, Alkali, Algebra u. a. Albanisch *alkuran* (Koran) wurde aus dem Arabischen mit dem Artikel übernommen. Jedem Sprachforscher sind ja genügend Beispiele für die Übernahme von Lehnwörtern mit dem Artikel bekannt. Schließlich wurde *pērpe*⁶ koptisch („Tempel“) als Lehnwort ins Arabische als برپا mit dem koptischen Artikel übernommen.

¹ *mr* ägypt. ist masculin.

² Im Partizip des Koptischen ist es noch als *mai* (*mar*, *mrj*, *majj*) erhalten, z. B. in *mai nāte* („Gott liebend“).

³ A. EMBER, Notes on the Relation of Egyptian and Semitic. Zeitschr. f. Ägypt. Spr., 50. Bd., S. 89.

⁴ A. ERMAN, Ägyptische Grammatik, 3. Aufl., § 104.

⁵ H. STRIGL, Sprachwissenschaft für alle, I. Jahrg., Nr. 1, S. 8.

⁶ Ohne den Artikel *p-* (eine Kurzform von *pi*) lautet es natürlich *ērpe*. Siehe über diese Entlehnung W. SPIEGELBERG, Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg, 1921, S. 102.

Warum die Griechen den ägyptischen Artikel mit *πν*- schrieben, ist leicht erklärt, wenn man bedenkt, daß sie *πνραμῖς* bald auf *πῆρ*, bald auf *πνρός* zurückführten.

In arabisch هرم „Pyramide“ dürfte sich gleichfalls ägyptisch *mr* vorfinden. Das *hā*, welches in هرم als erster Radikal steht, wird auf den hebräischen Artikel zurückzuführen sein; *hā* findet sich auch als א im Phönizischen und als א im Samaritanischen¹. Historisch ist allgemein schon als sicher angenommen, daß die Hebräer früher als die Araber nach Ägypten kamen und wahrscheinlich auch die Phönizier. Es liegt daher sehr nahe, daß die später gekommenen Araber aus dem Semitischen هرم mit dem Artikel entlehnten. Ganz rätselhaft wäre es, wenn die einwandernden Araber schon ein Wort für Pyramide gehabt hätten, da sie doch vor ihrer Einwanderung keine derartigen Bauwerke kannten, wie es die Pyramiden sind, wenigstens nicht in dieser auffallenden Form. Außerdem läßt sich هرم auf ein lautlich gleiches Äquivalent mit einer gleichartigen Bedeutung, etwa „Spitze u. dgl.“ in keiner anderen semitischen Sprache zurückführen. Wenn auch, wie mich Prof. Dr. CHRISTIAN aufmerksam machte, daß im Hebräischen מִרְמֵה Höhe, erhöhter Ort mit *mr* (ägypt.) urverwandt sein kann, so wird trotzdem vom ägypt. *mr* entlehnt sein. Die semitischen Einwanderer kamen viel früher als die Griechen nach Ägypten, und zwar zu einer Zeit, als in der ägyptischen Sprache noch kein präfigierter Artikel bestand, sondern noch das postpositive Demonstrativ. Die Semiten haben also mit dem Worte *mr* (*rm*) damals nicht den präfigierten Artikel *pi* übernehmen können. Sie haben deshalb ihren eigenen Artikel vorgesetzt.

Stets auffallend bleibt, daß die Radikale des ägypt. *mr* sowohl in *πνραμῖς* als auch in هرم enthalten sind.

H. DIELS² will durchaus *πνραμῖς* auf das gleichlautende griechische Wort, das einen konischen oder pyramidenförmigen Kuchen bedeutet, zurückführen. Er glaubt, daß *πνραμῖς* sich zusammensetze aus *πνρός* (Weizen) und *ῥαμῖν* (mähen); *πνραμῖς* hieße bei ihm dann zuerst der geschnittene Weizen³. In ähnlicher Weise glaubt er, daß sich *κάλαμος* Rohr, Schreibrohr zusammensetzt. Hieraus ersieht man, wie schwerfällig und herbeigezogen die Erklärung des *μ*, bzw. die von *αμος* ist. W. SCHULZE hat gleichfalls Bedenken gegen die Zusammensetzung mit *ῥαμῖν*, wie DIELS selbst erwähnt. *κάλαμος* könnte, und das muß man bedenken, mit dem semitischen قلم (*klm*) urverwandt sein. *σησαμαί*⁴ erwähnt DIELS auch als Kuchen, und zwar als Sesamkuchen. *Sesam* (arab. سمسم) dürfte ja gleichfalls mit dem Semitischen in Zusammenhang stehen. Warum ist also DIELS so krampfhaft bestrebt, gerade *πνραμῖς* als Griechisch erklären zu wollen, wo doch nachgewiesenermaßen so viele Wortgleichheiten zwischen dem Griechischen und anderen Orientsprachen (nicht indogermanischen) vorliegen?

Dr. KARL LANG, Wien.

Etwas über die T'u yen, Ureinwohner von Westkansu. — Die Bevölkerung von Kansu ist sehr gemischt. Vorherrschend sind die Chinesen, welche im Laufe der Jahrtausende aus allen Provinzen hier eingewandert sind. In früheren Zeiten mußten sie harte Kämpfe bestehen mit den Ureinwohnern. Es wurden oft blutige Kriege geführt, die eroberten fruchtbaren Täler wurden von den Kolonisten in Besitz genommen und zahlreiche Militäretappen sorgten für deren Sicherheit. Weil die Chinesen aus verschiedenen Provinzen stammen und verschiedene Dialekte mitbrachten, hat sich die chinesische Mundart in Kansu sehr verschiedenartig ausgebildet und ist sehr verschieden vom Mandarin-Dialekt, der in Schantung vorherrschend ist. Neben den Chinesen sind die Mohammedaner sehr zahlreich vertreten und mehren sich von Jahr zu Jahr. Sie treiben meist Handel, während die Chinesen fleißige Ackerbauer sind.

Ferner finden wir in den Gebirgen noch Reste der Ureinwohner, *Tu yen* genannt. Sie leben als Nomaden, meist in Zelten. Viele haben sich auch unter den Chinesen angesiedelt, ihre Sprache und Sitten angenommen und treiben Ackerbau. Sie stehen nur indirekt unter den chinesischen Kreisbeamten, direkt werden sie von sogenannten *Tu sse* regiert. Diese *Tu sse* sind Nachkommen von verdienten chinesischen Generälen, welche die aufständischen Ur-

¹ Der lautliche Bestand des phönizischen und samaritanischen Artikels entspricht vollkommen dem des hebräischen.

² Etymologica, Zeitschr. f. vgl. Sprachforschung, 1916, Bd. 47, S. 193 ff.

³ *πνραμῖς* ist ein Gebäck aus Weizen und Honig.

⁴ Auch *σησαμῖς*, *idos* mit derselben Ableitungssilbe wie in *πνραμῖς*, *idos* kommt vor.

einwohner siegreich bekämpft und das Amt eines Superintendenten über die *T'u yen* ist in ihrer Familie erblich. Sie haben ein Tribunal, üben Gerichtsbarkeit aus, treiben die Steuern ein und schlichten Streitigkeiten. Die *T'u yen* sind leicht zu regieren, sie sind ein friedfertiges, genügsames Völkchen und haben Angst vor den Chinesen, welche ihnen das schöne Weideland abgenommen und sie in die unwirtlichen Gebirge zurückgedrängt haben.

Die Kleidung der Männer ist sehr einfach, ein langer Pelzrock mit der Wolle nach innen, mit der glatten Haut nach außen, oder ein aus Wollgarn gewirkter langer Rock, von einem handbreiten Gürtel aus rohem Wollgarn zusammengehalten, ist die einzige Kleidung. Auf dem Haupte tragen sie eine Filzmütze, an den Füßen Lederstiefel. Sie tragen den Zopf wie die Mongolen. Die Frauen haben ähnliche Kleidung, auf dem Rücken eine lange Schleife mit Fransen und zahlreichen Sapeken geschmückt. Sie tragen 12 Zöpfe, mit Sapeken beschwert, über dem Rücken. Die Farbe der Kleidung ist rot oder grün. Auch die Frauen tragen Lederstiefel oder laufen barfuß. Die Feierkleidung der Frauen ist sehr bunt, sie tragen einen schönen, flachen, sehr breiten Hut.

Die Männer tragen ein kurzes Messer im Gürtel, ferner Pfeife mit Feuerstahl und Feuerstein.

Die Frauen haben Eigentum. Bei der Heirat wird die Braut mit Vieh ausgesteuert. Die Frauen singen gern ihre eigentümlichen Lieder, die meist erotischen Inhalts sind.

Die Religion der *T'u yen* ist der Buddhismus. Sie kennen kein anderes Wort für Gott, Geist als ihr *Pergán*-Buddha, und *Chiärererk-Pusa*. Sie sind ganz abhängig von den zahlreichen und einflußreichen Lamaklöstern.

Die Nahrung der *T'u yen* ist Milch, Butter, Fleisch und geröstetes Mehl von Hafer oder Spelz, nebst Tee mit Milch und Butter. Die Toten werden mit Werg umwickelt, mit Öl übergossen und auf Scheiterhaufen verbrannt.

Die Sprache der *T'u yen* ist der mongolischen verwandt. Manche Worte sind auch chinesisch, respektive chinesischen Ursprungs. Eine eigene Schrift oder Literatur haben sie nicht. Die da viel mit Chinesen verkehren, verstehen Chinesisch. Die unter Chinesen Wohnenden, haben ihre Muttersprache verlernt.

Einige Proben aus der *T'u yen*-Sprache.

Substantive

Himmel <i>tiängere</i>	Maultier <i>lú sǎ</i>	Weide <i>i má</i>
Erde <i>cházer</i>	Esel <i>dji kǒ</i>	Birke <i>stǒ húa</i>
Mensch <i>kuinn</i>	Schaf <i>chuinn</i>	Wasser <i>ssü</i>
Mann <i>dí diē kuinn</i>	Ziege <i>i mā</i>	Haus <i>kǒrr</i>
Frau <i>ní niē kuinn</i>	Schwein <i>cháo</i>	Stadt <i>wázér</i>
Greis <i>duo ku kuinn</i>	Hund <i>nǒchéi</i>	Fluß <i>rǎrr</i>
Jüngling <i>mla kuinn</i>	Katze <i>mu jé</i>	Meer <i>dali</i>
Kind <i>bli</i>	Maus <i>lú ssi</i>	Stein <i>tasch</i>
Vater <i>aba</i>	Jak <i>chánách</i>	Holz <i>mó dǒ</i>
Mutter <i>ama</i>	Ochs <i>kūōrr</i>	Eisen <i>tamr</i>
Sohn <i>khǎ</i>	Kuh <i>uniäh</i>	Kupfer <i>djés</i>
Bruder <i>agadú</i>	rotes Rind <i>va láng</i>	Gold <i>sǎrr</i>
Schwester <i>kē zi du</i>	Huhn <i>tchō</i>	Silber <i>mienku</i>
älterer Bruder <i>a-u (a-kǒ)</i>	Hahn <i>kung dji tchō</i>	Geld <i>sfiärr</i>
jüngerer Bruder <i>djū</i>	Henne <i>porokt dji tchō</i>	Wolke <i>olóng</i>
ältere Schwester <i>a zi</i>	Baum <i>shūo tsé</i>	Luft <i>schē mǎo kē</i>
jüngere Schwester <i>sin du</i>	Tanne <i>suómbǎ</i>	Wind <i>khi bǎ chǎ bǎ</i>
Haustier <i>a sū</i>	Zypresse <i>si kuóh</i>	
Pferd <i>móre</i>	Pappel <i>chunnēi</i>	

Zahlwörter

1 <i>někǎe</i>	5 <i>tó en (ta wen)</i>	9 <i>szen</i>
2 <i>wōr</i>	6 <i>tirǒgón</i>	10 <i>hárán</i>
3 <i>horán</i>	7 <i>dǒlón</i>	11 <i>hárán nekæ</i>
4 <i>dí rien</i>	8 <i>ne mǎn</i>	12 <i>haran wōr</i>

20 <i>chóren</i>	60 <i>tí rân</i>	200 <i>wōr djōn</i>
21 <i>chóren kae</i>	70 <i>da láen</i>	1000 <i>nekō men</i>
30 <i>hu tchién</i>	80 <i>nā yén</i>	<i>chân(nekō</i>
40 <i>te tchién</i>	90 <i>i rên</i>	<i>men ngân)</i>
50 <i>tei yin</i>	100 <i>nekō djōn</i>	

Eigenschaftswörter

ehrlich <i>lauchó</i>	fett <i>tárrgolo lā djā</i>	hoch <i>ndōrr</i>
unredlich <i>djen</i> (chinesisch)	mager <i>ku tchi bū djā</i>	niedrig <i>bō gō nōh</i>
fleißig <i>hordúng</i>	gut <i>sín</i>	weiß <i>zchân</i>
träge <i>lân</i> (chinesisch)	böse <i>mū</i>	schwarz <i>chárra</i>
groß <i>schkhó</i>	alt <i>dan ku</i>	rot <i>flân</i>
klein <i>mlā</i>	jung <i>mla</i>	blau <i>ēlām</i>
arm <i>niām tchiung</i>	lang <i>schtōrr</i>	grün <i>nuogónn</i>
reich <i>bā yén</i>	kurz <i>chūōrr</i>	gelb <i>chtrra</i>
dick <i>dī djān</i>	breit <i>ú wāh</i>	bunt <i>ālách</i>
dünn <i>ming' kaen</i>	schmal <i>yu tiēnnā</i>	

Verba

beten <i>pti mu chiya, lón mō</i> <i>sie</i>	sprechen <i>khei liā</i>	heimkommen <i>kúddō jüre</i>
sitzen <i>sū</i>	lügen <i>cho dáll khei liā</i>	ausgehen <i>āndjik dō jüre</i>
aufstehen <i>pósea</i>	weinen <i>lân bū</i>	wissen <i>mu dién</i>
gehen <i>yüre</i>	lachen <i>sí niāmba</i>	er weiß alles <i>tā mu dién djū</i>
reiten <i>chō nie</i>	hungern <i>lēcht tchia</i>	er weiß nicht <i>tā lí mu dién</i>
arbeiten <i>yenkó variā</i>	essen <i>schí luq zie</i>	der Himmel ist klar <i>tiengere</i> <i>āren djā</i>
schlafen <i>ntschá ya</i>	herbringen <i>au ú re</i>	der Himmel ist bewölkt <i>tiengere boróg djā</i>
sehen <i>djā</i>	wegtragen <i>au ú ssiē</i>	
hören <i>tchian lá</i>	studieren <i>fú mo ssie</i>	
riechen <i>fun ssū</i>	schreiben <i>pze ziu reā</i>	
	Heim <i>kuddō</i>	
Tag <i>türrlā</i>	Sonnenaufgang <i>nārrā pūm-</i> <i>bā</i>	Weg <i>mōrr</i>
Nacht <i>scheláng</i>		dieser Weg <i>nénekō mōrr</i>
Sonne <i>nārrā</i>	Sonnenuntergang <i>nārrā</i>	jener Weg <i>tenekō mōrr</i>
Mond <i>zárrā</i>	<i>tođmbā</i>	

Die *T'u yen*-Sprache ist reich an Formen und es ist keine kleine Arbeit, die grammatischen Regeln herauszufinden und zu verarbeiten.

Deklination

mōre Pferd

Genitiv <i>mōreni</i>	Akkusativ <i>mōreni, mōrena</i>	Lokativ <i>mōretére</i>
Dativ <i>mōretō</i>	Ablativ <i>mōrezā</i>	

Konjugation

ich komme <i>bō rā</i>	er kommt <i>tā rā</i>	ihr kommt <i>tāsse rā</i>
du kommst <i>tchi rā</i>	wir kommen <i>ptāsse riā</i>	sie (alle) kommen <i>tōngularā</i>

Zurzeit ist nur ein belgischer Missionar, P. DE SMEDT, mit der Sprache der *T'u yen* vertraut und er arbeitet an einer Grammatik und einem Wörterbuch. Leider muß er diesen Distrikt verlassen, um seinem Bischof in die Mission von Ning-chia zu folgen, wo keine *T'u yen* sind. Hoffentlich kommen jüngere Kräfte von Steyl, die sich für die verlassenen *T'u yen* interessieren und ihre Sprache zu erlernen suchen, damit ihnen die frohe Botschaft des Heiles bekannt werde. In verschiedenen Tälern sind verschiedene Dialekte, was die Erlernung der Sprache noch schwieriger macht.

Außer den *T'u yen* ist in unserer Mission noch das Volk der *Fan tse* vertreten, ein Nomadenvolk tibetischen Ursprungs; es bevölkert die Gebirge von Kukunor und einige angrenzende Teile von Westkansu. Die Sprache dieser *Fan tse* ist dem Tibetanischen verwandt, sie wird mit tibetanischen Lettern geschrieben. Doch nur wenige Nomaden kennen die Schriftsprache. Über diese *Fan tse* später einmal.

Nienpai, den 5. Oktober 1923.

P. ANTON VOLPERT, S. V. D.

Eine ungewöhnliche Art der Ehe im Basutoland konnte der Missionar P. ALOIS KIEGER, O. M. I., feststellen. Einem verstorbenen Manne werden dort noch Frauen anverlobt. So hatte P. KIEGER einen Taufbewerber getroffen, der mit einer Frau verheiratet war und von ihr Kinder hatte. Beim Nachforschen stellte er fest, daß der Mann auch von einem anderen Weibe, mit dem er früher gelebt hatte, Kinder besaß. Dem Anscheine nach bestand also eine Doppelehe und der Missionar wollte den Mann wieder an die erste Frau weisen. Jedoch erklärten Zeugen, und der Mann selbst, daß diese erste Frau nach dem geltenden Rechte seinem Vater angehöre. Als dieser nämlich tot war, wurde ihm das Mädchen anverlobt. Der Vater hat es also überhaupt nie gekannt, aber der Sohn nahm es zu sich. Die Kinder erhielten nicht seinen Namen, sondern den Namen seines Vaters. Welche rechtlichen Folgen diese Verhältnisse im Stamme haben, konnte P. KIEGER noch nicht erfahren, da diese Nebenstation zu weitab liegt, und er nur gelegentlich dahin kam.

P. THIEL, O. M. I., Straßburg, Robertsau.



Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

M. BOULE widmet dem am 26. Juni 1923 verstorbenen fürstlichen Mäzen der paläontologischen Studien, Prinzen Albert I. von Monaco, einen warmen Nachruf. Er hebt darin hervor, „daß der Prinz nicht ein einfacher Amateur und Mäzen war, er beteiligte sich vielmehr an dem schwierigen Problem des menschlichen Ursprunges mit Eifer und Ausdauer, ähnlich wie bei seinen ozeanographischen Studien mit dem Problem der Anfänge des Lebens“. BOULE schließt seinen Nachruf mit einem bemerkenswerten Ausspruch des „Prinzen im Reiche von Wissenschaft und Kunst“: „Ich habe die Wissenschaft gefördert, weil sie Licht verbreitet, das Licht aber führt zur Gerechtigkeit“ (L'Anthropologie t. 33 [1923], 1—15).

J. DE MORGAN macht in der Revue d'Ethnographie (IV, 1923) einige Bemerkungen betreffend den Übergang der paläolithischen zur archäolithischen Kultur. Die Werkzeuge der letzteren Kultur scheinen in ihrer Mehrheit regionalen Charakter zu besitzen. Bezüglich der Ausbreitung der Werkzeuge teilt er die Ansicht vieler Ethnologen. „Gebiete gleicher Industrie bildeten sich auf zweierlei Weise, durch Wanderung der Erfinder und durch nachbarliche Beziehungen. Je zahlreicher und fortgeschrittener ein Stamm war, desto häufiger und ausgedehnter waren die Wanderungen... Beim Vergleiche der Karten von Gebieten verschiedener Werkzeuge erkennt man, daß nach dem Moustérien, beim Beginn des Aurignacien, die bewohnten Länder stark reduziert sind. Während des Solutréen werden die bewohnten Gebiete noch kleiner, dagegen bedeckt die Industrie des Magdalénien nicht nur Gallien, sondern auch den Süden Englands, den Norden Spaniens und Mitteleuropa; Osteuropa ist diesbezüglich noch nicht genügend durchforscht. Die Überlebenden vermehrten sich und besiedelten langsam die vorher infolge der Zerstörungen durch die Eiszeit verlassenen Gebiete...

Europe et Généralités.

M. BOULE adressé un appel chaleureux au Prince Albert I, Mécène princier des études paléontologiques, qui est mort le 26 juin 1923. Il y prévient un préjugé qu'on serait tenté d'avoir. «L'intervention du Prince de Monaco ne fut pas seulement, comme on est trop porté à le croire, celle d'un simple amateur ou même d'un Mécène. Il a apporté à l'étude du redoutable problème des origines humaines l'ardeur et surtout l'esprit de suite qu'il a déployés dans les recherches océanographiques pour aborder le problème plus général de l'origine de la vie.» BOULE finit sa conférence par un dicton caractéristique du „Prince de science et d'art“: «J'ai cultivé la science parce qu'elle répand la lumière et que la lumière engendre la justice» (L'Anthropologie t. 33 [1923], 1—15).

J. DE MORGAN communique dans la Revue d'Ethnographie (IV, 1923) quelques notes sur le passage des industries paléolithiques à celles de l'archéolithique. Les dernières lui semblent être pour la plupart régionales. Sur la propagation des éléments culturels il accepte les idées de certains ethnologues: «Il s'est formé des régions d'une même industrie, soit par expansion des auteurs du type, soit par contact; des migrations ont eu lieu, d'autant plus fréquentes et étendues que les populations devenaient plus nombreuses et plus avancées dans la civilisation... Si nous comparons les cartes montrant l'extension des diverses industries du silex, nous constatons, après la phase moustérienne, lors de l'apparition de l'Aurignacien, une diminution très notable des surfaces occupées par l'homme; quand vient le Solutréen, cette superficie diminue encore; mais, au cours du Magdalénien, l'homme couvre non seulement la Gaule, mais le sud de l'Angleterre, le nord de l'Espagne et le centre de l'Europe, sans parler de l'Orient de notre continent, dont l'âge des stations demeure douteux encore; c'est que les survivants ont eu le temps de se multiplier, et que peu à peu ils ont colonisé les

Später erschienen die Asiaten im Osten und im Zentrum Europas. Sie drangen wellenartig vor und brachten ganz neue Industrien mit. Es waren Rundköpfige, die sich keilförmig zwischen die alten Langköpfe drängten. Dies war die Hauptperiode der alten Völkerverschiebung.“

R. H. LOWIE schreibt über Psychologie, Anthropologie und Rasse (*American Anthropologist* XXV [1923], 291—303). Seinen eigenen Standpunkt zu den Rassentheorien formuliert er wie folgt: „Die angeborene Gleichheit aller Rassen ist ein unbewiesenes Dogma, aber auch alle Beweise, die man bislang für ihre Ungleichheit beibrachte, sind wissenschaftlich haltlos“ (p. 292). Wir kennen große kulturgeschichtliche Änderungen (z. B. die Entwicklung Deutschlands und Japans nach 1850), ohne rassenhafte Umwandlungen (p. 296). Eine Klärung dieser Fragen könnte nach LOWIE die Erforschung von Einzelgebieten bringen, die anthropologisch gut bekannt sind und wo mehrere anthropologisch geschiedene Völkerschichten unter sonst wesentlich gleichen äußeren Bedingungen ihr Dasein fristen.

Über die Kinderwiege, ihre Formen und ihre Verbreitung liefert Dr. WALTER PFLUG (*Archiv für Anthropologie* XIX [1923], 185—223) eine gründliche und übersichtliche Untersuchung (mit vier Tafeln und einer Abbildung im Text). Die Wiege (nicht bloß als Schaukelwiege, sondern vor allem auch als Trag- und Hängewiege aufgefaßt) ist in allen Erdteilen außer Afrika verbreitet. Die australische Tragwiege ist ein Holztrug, in dem auch Wasser und Lebensmittel befördert werden. Die Wiege weist hier keine Weiterentwicklung auf. Die Borneo- und Celebeswiegen gehen auf die Trugform zurück. Der charakteristische asiatische Grundtyp ist die flache Muldenform. Die mittelasiatischen Nomadenvölker heben sich scharf gegenüber der nordasiatischen Bevölkerung ab durch die Kastenform ihrer Wiege, die sich zum Nomadisieren besser eignet als die Rundform. Die Kufenwiege entstand bei den ansässigen Turkstämmen. Die einfachste, charakteristischeste und verbreitetste Form der amerikanischen Kindertragen ist die Brettwiege, in Nordamerika, Mexiko, Zentral- und Südamerika nachweisbar. Sie hat die größte Bedeutung für die Kopfdeformation, auch die Trugwiege findet hier Verwendung. Es finden sich in Nordamerika verschiedene Formen, die

terrains abandonnés à la suite des désastres qui ont suivi les phénomènes glaciaires.» Plus tard les asiatiques sont apparus dans le centre et l'occident de l'Europe, venant par vagues successives, apportant des industries jadis inconnues. Les nouveaux venus, des brachycéphales, se sont enfoncés comme un coin au milieu des vieilles races dolichocéphales, les ont rejetées au Nord et au Sud. C'est là la grande période des mouvements humains.»

Psychologie, Anthropologie et Race, article de Mr. R. H. LOWIE dans la revue *American Anthropologist* XXV (1923), 291—303. A propos des théories sur les races, l'auteur précise sa propre manière de voir comme suit: «Si l'égalité foncière de toutes les races est un dogme non démontré, les preuves fournies jusqu'ici pour leur inégalité sont à leur tour sans valeur scientifique» (p. 292). Nous connaissons d'importants changements culturels (p. ex. le développement de l'Allemagne et du Japon après 1850) sans transformation de races (p. 296). Mr. LOWIE pense que ces problèmes pourraient être élucidés par l'exploration de portions de territoires bien connus par rapport à leurs populations, et où plusieurs couches anthropologiques différentes passent leur vie sous des conditions extérieures essentiellement identiques.

Le berceau, ses formes et sa diffusion. Etude sérieuse et claire par le Dr. WALTER PFLUG dans l'*Archiv für Anthropologie* XIX [1923], 185—223, avec quatre planches et une reproduction dans le texte. Le berceau au sens le plus large du mot (berceau à bercer comme surtout berceau portatif et berceau suspendu) est répandu dans toutes les parties du monde, excepté l'Afrique. Le berceau portatif australien est une auge en bois qui sert également au transport de l'eau et des vivres; sa forme est restée la même. Les berceaux de Bornéo et de Célèbes se ramènent à cette forme de l'auge. La forme caractéristique primitive en Asie est celle de la huche aplatie. Les populations nomades de l'Asie centrale se distinguent nettement de celles de l'Asie du Nord par leurs berceaux en forme de caisse se prêtant mieux à la vie nomade que la forme ronde. Le berceau en forme de cuve prit naissance parmi les tribus turques sédentaires. La forme de berceau la plus simple, la plus caractéristique et la plus répandue en Amérique est la planche, que l'on a constatée au Mexique et dans l'Amérique septentrionale, centrale et méridionale et qui a exercé une influence capitale sur la déformation de la tête. On y trouve également le berceau à forme d'auge. L'Amérique du Nord offre plusieurs

jedoch alle auf Trogform oder Brettform zurückgehen. Die Wiege mit flacher Basis hat hier als Charakteristikum, daß das Kind Rücken an Rücken mit der Mutter getragen wird. Für Europa ist als besonderer Typ die Korbwiege charakteristisch. Ferner findet sich hier, sei es in früherer, sei es in heutiger Zeit, auch die Tragwiege und die Kufenwiege. Die Wiegen Europas haben die Eigenschaften und Aufgaben eines Traggerüstes fast völlig eingebüßt. In der Ausstattung der Wiege findet sich in der Welt eine auffallende Übereinstimmung. Die Stammform ist die Trogwiege. Sie dürfte einen einzigen Entstehungsherd haben (wahrscheinlich Südostasien). Die Kufenwiege ist in Mittelasien aufgekommen; sie hat sich auf zwei Wegen verbreitet: 1. durch die Hunnen bis nach Deutschland, von wo aus sie sich weiter verbreitete; 2. durch die osmanischen Türken bis nach Syrien und auf den Balkan. Für die Einwanderung der Wiege nach Amerika möchte das Einsinken der sibirisch-alaskanischen Landbrücke als terminus ante quem angenommen werden. Die Wiege tritt auch in Verbindung mit dem Glauben an die Mutter Erde und wurde vielfach sexualisiert. PFLUG meint, daß sich die Wiege am besten der Totemkultur zuweisen läßt.

Asien.

L. DE SAUSSURE behandelt schon wieder eine neue Seite seiner Probleme der primitiven Astronomie im Journ. Asiat. (t. 202 [1923], 235—299). Er prüft die Beziehungen der wissenschaftlichen Elemente in Iran und China. „Die einzig mögliche Folgerung aus meinen Untersuchungen ist die Feststellung der Ausbreitung einer astronomischen und kosmologischen Lehre quer durch Asien, wahrscheinlich in Verbindung mit dem lunaren Tierkreis. Meine Überlegungen habe ich teilweise modifiziert nach einem Briefwechsel mit gelehrten Iranisten. Das System zeigt sich in der alten und neuen chinesischen Literatur in gut definierter Form, überlegt und symmetrisch. Chronologische Gesichtspunkte und gewisse andere Anhaltspunkte könnten es nahelegen, ihren Ursprung im ältesten Babylon zu suchen, selbst dann, wenn die Assyriologie noch keine positiven Hinweise lieferte. Da die Kosmologie und der lunare Tierkreis auf wohldurchdachter Basis ruht, so gibt es kaum mehr als zwei Standpunkte: Wenn die babylonische Herkunft ausgeschlossen sein sollte, so müssen wir zur Hypothese vom chinesischen Ursprung zurückkommen.“

Über die Paläoethnologie des Orients, besonders von Sumer, veröffentlicht V. CHRISTIAN

formes de berceaux, qui se ramènent cependant toutes à la forme auge ou planche. Le berceau plat a comme effet particulier de faire porter l'enfant adossé à la mère. Pour l'Europe, c'est la manne d'enfant, c'est-à-dire le berceau en forme de corbeille qui est le type distinctif. On y trouve en outre, soit dans les temps reculés soit à l'époque actuelle, le berceau portatif et la forme de la cuve. Mais les berceaux de l'Europe ont presque entièrement perdu le caractère et les propriétés de récipient à porter. On constate à travers le monde une ressemblance frappante dans les garnitures de berceau. La forme primitive, c'est le berceau en forme d'auge, qui pourrait bien n'avoir qu'un seul centre d'origine probablement le Sud-Est de l'Asie. Le berceau-cuve est né dans l'Asie centrale et a été introduit par les Huns en Allemagne, d'où il a continué sa route, et par les Turcs Ottomans en Syrie et dans les Balkans. L'introduction du berceau en Amérique pourrait bien avoir eu lieu après l'affaiblissement de la langue de terre entre la Sibérie et l'Alaska. On trouve parfois le berceau dans les croyances qui se rapportent à la Terre maternelle; souvent il est doué d'un sexe. Le mieux serait, d'après Mr. PFLUG, de la rattacher au système totémique.

Asie.

Un nouveau problème de l'astronomie primitive est abordé par L. DE SAUSSURE dans le Journ. Asiat. (t. 202 [1923], 235—299). Il examine les relations entre les éléments scientifiques iraniens et chinois. «La seule conclusion à tirer de cet exposé, au cours duquel mes idées se sont partiellement modifiées en suite des informations reçues de mes savants correspondants iranistes, est la constatation d'un système astronomique et cosmologique, dont la diffusion à travers l'Asie semble être en connexion avec celle du zodiaque lunaire. Ce système se présente dans la littérature chinoise, ancienne et moderne, sous une forme bien définie, rationnelle symétrique. Mais des considérations d'ordre chronologique, corroborées par certains indices, pourraient suggérer d'en chercher l'origine dans la haute antiquité babylonienne, alors même que l'assyriologie ne fournirait actuellement pas de renseignements positifs à ce sujet. Par suite du caractère savant de cette cosmologie et de ce zodiaque lunaire, on ne voit guère que deux alternatives: si l'origine babylonienne devait être écartée, il en faudra revenir à l'hypothèse de l'origine chinoise.»

Mr. V. CHRISTIAN publié un travail approfondi sur la Paléoethnologie de l'Orient, notam-

eingehende Studien. Zunächst stellt er Beziehungen zwischen Mesopotamien und Sibirien fest. „Die Übereinstimmung zwischen Religion und Sitte im alten Mesopotamien und im heutigen Sibirien bzw. Innerasien erscheinen so durchgreifend und mannigfach, daß an zufällige Angleichung nicht gedacht werden kann.“ Die Völker des letzteren Gebietes „tragen den Stempel der größeren Ursprünglichkeit an sich“. Wir hätten also eine ostwestliche Wanderung anzunehmen. Es ergibt sich ferner die Wahrscheinlichkeit, daß noch vor Auftreten der Armenoïden eine vom südlichen Asien (etwa Indien?) ausgehende Völkerwelle Elam, Mesopotamien und Teile Afrikas mit einer Hackbaubevölkerung bedeckte. „Es waren die ‚Prämalayen‘.“ Vor der semitischen Einwanderung gab es in Mesopotamien drei Schichten „eine prämalayische, eine mediterrane und eine armenoïde: Die erstere und die letztere scheinen einander näher zu stehen“. „Zusammenfassend können wir feststellen, daß anthropologische, ethnographische und sprachliche Gründe dafür sprechen, das sumerische Volk als ein Mischprodukt dreier verschiedener Typen zu betrachten.“ Der mediterrane Teil „darf wohl als östlicher Ausläufer der durch das ganze Mittelmeergebiet verbreiteten mittelgroßen brünetten Rasse betrachtet werden, die ihren Schwerpunkt in Nordafrika und Westeuropa besaß; sie gab auch einen wichtigen Bestandteil zum Aufbau der Semiten ab“ (Mitt. d. Anthr. Ges. Wien LIV [1924], 1—50).

Über die Ausbreitung des Pferdes machte A. UNGNAD eine kleine Studie. Er zeigt zuerst, daß das Sternbild des Pegasus ursprünglich ein Sternbild des Ackers war, dessen Bezeichnung auf einer Karte mißverstanden wurde. „Noch heute sehen wir am Sternhimmel jenes Sagenroß nur weil ein hethitischer Philologe oder Astronom sein Akkadisch schlecht gelernt hatte.“ Das hethitische Wort für Pferd und wohl auch das Pferd selbst scheinen nicht über Babylon gekommen zu sein, sondern unmittelbar von den Indo-Ariern, ebenso das amurritische (und hebräische) *sās*. „Die Amurriter wurden also durch die Indo-Arier, nicht durch die Hethiter mit dem Pferde bekannt; denn bei den letzteren hieß das Pferd, wie sich astronomisch nachweisen läßt, im Vokativ *eque*. Hieraus läßt sich schließen, daß Hethiter und Indo-Arier etwa zu gleicher Zeit in Vorderasien erschienen sind (zirka 2000 v. Chr.), daß aber die Amurriter früher mit den letzteren als mit den ersteren zusammengerieten (Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXXVII [1923] 81—91).

ment du pays des Sumériens. L'auteur commence par constater des relations entre la Mésopotamie et la Sibérie. «La concordance entre la religion et les mœurs de l'ancienne Mésopotamie et de la Sibérie actuelle, resp. de l'Asie centrale est trop réelle et trop universelle pour qu'on puisse l'attribuer à une assimilation occasionnelle.» Les populations de ces derniers pays «portent la marque d'une plus grande primordialité». Il faudrait donc admettre une migration vers l'Ouest. «Il semble probable en outre qu'avant l'apparition des Arménoïdes, une vague de peuples se soit détachée de l'Asie méridionale (peut-être des Indes) pour couvrir l'Elam, la Mésopotamie et plusieurs contrées d'Afrique d'une population se servant de la pioche.» Ce sont «les Prémalais.» Avant l'immigration sémitique, il y avait en Mésopotamie trois couches anthropologiques: «une prémalais, une méditerranéenne et une armenoïde, dont la première et la dernière semblent apparentées entre elles.» «Constatons pour résumer que des arguments anthropologiques, ethnographiques et linguistiques engagent à considérer le peuple sumérien comme un mélange de trois types de peuples différents.» Le groupe méditerranéen «peut être regardé comme une ramification orientale de la race brune, de taille moyenne répandue sur tous les territoires baignés par la Méditerranée et ayant son appui central dans l'Afrique du Nord et l'Occident de l'Europe. Cette race contribua pour une bonne part à la formation des Sémites» (Mitt. d. Anthr. Ges. Wien LIV [1924], 1—50).

La diffusion du cheval a été brièvement étudiée par Mr. A. UNGNAD. D'après l'auteur, la constellation de Pégase aurait été à l'origine une constellation de champ labourable, mal comprise sur une carte céleste. «Encore de nos jours nous voyons dans le ciel étoilé ce cheval mythique, uniquement parce qu'un philologue ou astronome hittite avait mal compris l'accadien». Le mot hittite pour désigner le cheval et l'animal lui-même ne semblent pas venus par l'intermédiaire de Babylone, mais directement des Indo-Ariens, de même que le terme amurritique (et hébraïque) *sās*. «C'est donc par les Indo-ariens et non pas par les Hittites que les Amurrites apprirent à connaître le cheval, car chez les Hittites le cheval s'appelait au vocatif *eque*, comme l'indique l'astronomie. On peut en conclure que Hittites et Indo-ariens ont fait à peu près simultanément leur apparition dans l'Asie occidentale, mais que les Amurrites se sont rencontrés d'abord avec les Indo-Ariens (Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXXVII [1923], 81—91).

Einige Inschriften im Sinaigebiet, die zur Zeit der zwölften ägyptischen Dynastie entstanden zu sein scheinen, geben H. GARDINER Anlaß, die Möglichkeit der Herkunft des semitischen Alphabets daraus abzuleiten. „So stehen wir der Tatsache gegenüber, daß jedenfalls später als 1500 v. Chr. im Gebiet des Sinai, also auf semitischem Boden, eine Schriftform existierte, die fast unzweifelhaft alphabetischen Charakter trägt und die ägyptischen Hieroglyphen deutlich zum Vorbild hat . . . Die gemeinsame Wurzel des phönizischen, griechischen und sabäischen Alphabets kann eine von vielen mehr oder weniger hervortretenden lokalen Alphabet-Abarten sein [z. B. vom sinaitischen], die sich alle nach dem akrophonischen Prinzip unter dem Einfluß der ägyptischen Hieroglyphen entwickelt haben“ (Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXXVII [1923], 92—120).

KURAKICHI SHIRATORI untersucht von neuem die Frage des „Ursprunges der Hiong-Nou“ (Journal asiatique CCII [1923], 71—81) und kommt im Gegensatz zu seinen früheren Schlüssen in „Über die Sprachen der Hiung-nu und der Tung-hu“ zu dem Resultat, daß diese Völker nicht zu den Türkvölkern gerechnet werden können. Seiner Annahme nach sind sie, sprachlicher Untersuchungen zufolge, ein Mischvolk von Mongolen und Tungusen. Er hält es für möglich, daß diese beiden Völker die Ahnen der Solon und Dakhur am oberen Amur und in der Gegend des Nonni sind.

Im T'oung Pao (XXII [1923], 1—54) gibt P. PELLIOU im Rahmen einer Besprechung der neuen Werke A. L. HETHERINGTON's „The Pottery and Porcelain Factories of China“ (London 1921) und „The Early Ceramic Wares of China“ (London 1922) sehr interessante Untersuchungen über frühe chinesische Keramik (Notes sur l'Histoire de la Céramique chinoise), während P. KAREL DE JAEGER in derselben Zeitschrift (XXII [1923], 189—192) über P. VERBIEST als erster Autor einer Mandschu-Grammatik im Jahre 1682 berichtet. Die Elementa Linguae Tartaricae, welche unter dem Namen PHILIPP COUPLET's 1686 erschienen, müssen auf Grund der Untersuchungen PAUL PELLIOU's dem Pater VERBIEST zugeschrieben werden.

Major SEIDENFADEN's Vortrag über „An Excursion to Phimai, a temple city in the Khorat Province“ (Journal of the Siam Soc., XVIII [1923] 1—19) bringt neue Einzelheiten über das beste Beispiel der Khmer-Architektur in Siam. Einzelne Grundrisse sind der Beschreibung Phi-

Quelques inscriptions découvertes dans la contrée du Sinaï et qui semblent dater du temps de la douzième dynastie égyptienne ont porté Mr. H. GARDINER à essayer d'en déduire l'origine de l'alphabet sémitique. «C'est un fait que postérieurement en tout cas à 1500 avant J.-Chr., il existait dans la contrée du Sinaï, donc chez les Sémites, une écriture avec des caractères certainement alphabétiques et visiblement copiés sur les hiéroglyphes égyptiens . . . La racine commune de l'alphabet phénicien, grec et sabéen pourrait être une des nombreuses variétés d'alphabets locaux plus ou moins attestés (p. ex. le sinaïtique) et qui tous se sont développés d'après le principe acrophonique sous l'influence des hiéroglyphes égyptiens» (Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXXVII [1923], 92—120).

Dans le Journal Asiatique (CCII [1923], 71—81), Mr. KURAKICHI SHIRATORI examine de nouveau la question de l'origine des Hiong-Nou. Contrairement à ses conclusions antérieures dans son travail «Sur les langues des Hiung-nu et des Tung-hu», l'auteur est d'avis que ces peuples ne peuvent pas être rattachés aux peuples turcs, mais que les recherches linguistiques ont établi qu'il s'agit d'un sang-mêlé de Mongols et de Tougouses. Il admet la possibilité de voir dans ces deux peuples les ancêtres des Solon et Dakhur habitant l'Amour supérieur et la contrée des Nonni.

Le T'oung Pao (XXII [1923], 1—54) contient un article de Mr. P. PELLIOU sur les ouvrages récents de Mr. A. L. HETHERINGTON «The Pottery and Porcelain Factories of China» (London 1921), et «The Early Ceramic Wares of China» (London 1922). Cet article fournit à l'auteur l'occasion de faire connaître des détails très instructifs sur l'antique céramique chinoise (Notes sur l'Histoire de la Céramique chinoise). D'autre part, le P. KAREL DE JAEGER nous entretient dans la même revue (XXII [1923], 189—192) sur le P. VERBIEST comme premier auteur d'une grammaire mandchoue. Les Elementa Linguae Tartaricae, parus en 1686 avec le nom de PHILIPPE COUPLET comme auteur, doivent être attribués, d'après les recherches de Mr. PAUL PELLIOU, au P. VERBIEST.

La conférence du major SEIDENFADEN «An Excursion to Phimai, a temple city in the Khorat Province» (Journal of the Siam Soc., XVIII [1923], 1—19) donne des détails inconnus sur le meilleur monument de l'architecture Khmer au Siam. Quelques-uns des plans sont empruntés à la

mal's durch den Major LUNET DE LAJONQUIÈRE (Inventaire descriptif des monuments du Cambodge) entnommen. Die neunzehn sehr schönen Ansichten des Tempels verdanken wir jedoch dem Verfasser.

description de Phimai par le major LUNET DE LAJONQUIÈRE (Inventaire descriptif des monuments du Cambodge). Les dix-neuf excellentes vues du temple sont de l'auteur.

Afrika.

A. T. BRYANT schreibt über The Zulu Family and State Organisation (Bantu Studies II [1923], 47—51), daß es in früheren Zeiten unter den Zulus keinerlei gemeinsame Siedlungen gegeben hätte. Jede Familie hatte ihren Kraal für sich, in welcher der pater familias der Herrschende war. Alle diese verschiedenen Kraale stammen von einem Klanhaupt ab, das wieder auf einen gemeinsamen Ahnen zurückgeht. Ein solcher Kraal braucht manchmal 30 bis 40 Jahre zu seiner vollen Entwicklung. Die erste Frau nimmt eine besondere Ehrenstellung ein. Wenn auch später eine jüngere Frau die Favoritin wird und die Hütte der ersten Frau nicht mehr den Ehrenplatz an der Spitze einnimmt, so bleibt sie doch unabhängig von dieser Frau. Beim Tode des Mannes zieht sie aus dem Kraal und bildet mit ihren verheirateten Kindern und jüngeren Frauen, die sich ihr anschließen, einen neuen. Dieser Zweig wird *ikohle* genannt. Sie hat jedoch kein Anrecht auf weiteres Eigentum, als sie bereits bei Lebzeiten des Mannes erhalten hat. Mit 50 Jahren kauft sich der Kraalbesitzer ein „great wife“, denn er zieht vor, auf natürliche Weise zu sterben, bevor der Erbe ganz herangewachsen ist. Die „große Frau“ nimmt nun den ersten Platz ein, so daß durch ihren Eintritt eine Neuorganisation der Familie stattfindet. Neben ihr kann jedoch der Mann sich noch eine Frau zur linken Hand halten, deren Sohn Kraalhaupt wird, falls die „Großfrau“ sohnlos bleibt, während die Kinder der ersten Frau mit dieser ausziehen. Die verschiedenen Stellungen der Frauen haben auch verschiedene, ganz klare Erbrechte zur Folge. Der älteste Sohn jeder Hütte wurde Erbe, sogar seiner Mutter, die ohne seine Erlaubnis nicht wieder heiraten durfte.

Einen eingehenden Bericht über die Imkerei bei den Dschagga liefert Missionar BRUNO GUTMANN (Archiv f. Anthrop. XIX [1923], 8—35). Die hier im einzelnen beschriebenen Arbeiten, welche die Imkerei betreffen, angefangen von der Herstellung der Instrumente und dem Aneignen der hohen Bäume, an denen die Bienenbussen aufgehängt werden, bis zum Einmischen des Honigs, sind von zahlreichen Beschwörungen, Gebeten, auch einzelnen Opfern begleitet. Außer

Afrique.

Dans un article sur The Zulu Family and State Organisation paru dans les Bantu Studies II (1923), 47—51, Mr. A. T. BRYANT est d'avis qu'anciennement il n'y aurait pas eu d'agglomérations d'habitants parmi les Zoulous. Chaque famille aurait eu son kraal à elle, avec le pater familias comme chef. Les différents kraals sont la fondation d'un chef de kraal, qui lui-même descend d'un ancêtre commun. Ces espèces de kraals n'arrivent parfois à leur plein développement qu'après 30 à 40 ans. La première femme occupe un rang privilégié. Même si plus tard une femme plus jeune est favorisée et que la cabane de la première femme n'occupe plus la place d'honneur, elle reste néanmoins indépendante de l'autre. A la mort de son mari, elle quitte le kraal, suivie de ses enfants mariés et des jeunes femmes qui veulent bien l'accompagner, et fonde un nouveau kral. Cette pousse s'appelle *ikohle*. La première femme ne peut cependant pas réclamer plus de biens qu'elle n'en a reçus du vivant de son mari. A l'âge de 50 ans, le chef du kraal achète une «great wife», car il aime mieux mourir de mort naturelle, avant que l'héritier n'ait atteint la virilité. La «grande femme» occupe dorénavant la première place, de sorte que son entrée dans la famille implique une réorganisation de celle-ci. A côté d'elle, le mari a le droit d'avoir une femme morganatique, dont le fils deviendra chef du kraal, si la «grande femme» n'a pas de fils, tandis que les enfants de celle-ci sortiront du kraal avec leur mère. Les différentes situations de la femme entraînaient différents droits de succession clairement déterminés. Le fils aimé de chaque cabane devenait héritier, même de sa mère, qui ne pouvait pas se remarier sans sa permission.

Un rapport très détaillé sur l'Apiculture chez les Dschagga a été fourni par le missionnaire BRUNO GUTMANN (Archiv f. Anthrop. XIX [1923], 8—35). Tous les travaux qui s'y rapportent et s'y trouvent décrits séparément, depuis la fabrication des instruments l'acquisition des arbres élevés auxquels on suspend les ruches jusqu'à la mise en trempé du miel, sont accompagnés de nombreux exorcismes, de prières et parfois de sacrifices. A côté de plusieurs variétés

mehreren Arten der wehrhaften Biene zieht der Dschagga auch eine der vier ihm bekannten Meliponenarten in seinen Nutzungsbereich. Der Honig dieser *Melipona* ist ihm unter anderem der wichtigste Bestandteil eines Entsöhnungsmittels.

Amerika.

P. RIVET und H. ARSANDAUX beschreiben die Technik der Metalle in den nordwestlichen Ländern von Südamerika. Ihre chemischen Analysen beweisen, „daß das Gebiet des Chiriqui-Flusses und Kolumbien eine metallurgische Provinz bilden. Wenn auch die Industrie der Chibcha, die von Antioquia und von Chiriqui jede für sich bestimmte Kennzeichen besitzen, so sind sie doch in der Technik auffallend einheitlich . . . Die kolumbianische Technik ist nicht weit gegen Zentralamerika vorgedrungen. Nach Süden hin erstreckt sie sich über ganz Ecuador und die peruanische Küste. Träger der Technik nach Süden wie nach Norden (Gebiet des Chiriqui) waren die Chibcha. Sie dürften indes nicht die Erfinder sein. Vielmehr zeigen übereinstimmend die Archäologie, die Linguistik und die Urteile der alten Autoren, daß die Legierung von Berggold und Kupfer, das wesentliche Element dieser Industrie, durch die Kariben von Venezuela aus zur kolumbianischen Hochebene gebracht wurde, und daß der Schwerpunkt dieser Erfindung im Hinterland von Guyana lag“ (Journ. de la Soc. des Am. de Paris XV [1923], 169—213).

Von ähnlicher Bedeutung sind die Resultate derselben Autoren über Mexiko. „Die Mexikaner verwendeten das Berggold, das mineralische Silber, das Kupfer, das Zinn und das Blei und bearbeiteten die drei ersteren mit Hammer und Schmelztiegel. Sie kannten die getriebenen Arbeiten und den Guß mit verlорener Form, die Plattierung von Gold über Silber und Kupfer, das Ziehen der Drähte und wahrscheinlich das Löten und Schweißen (das gewöhnliche und das autogene). Sie stellten Speziallegierungen her von Kupfer mit Zinn, Blei und Gold, letztere auch fähig, gefärbt zu werden . . . Diese Industrie war vom ersten Auftreten an im Besitze einer vollkommenen und verwickelten Technik. Anderseits war ohne Zweifel die Verwendung von Metallen in Mexiko noch nicht alt, da sie noch nicht Zeit gefunden hatte, sich weit zu verbreiten und die Stein- und Obsidianindustrie zu verdrängen. Alle diese Erscheinungen sind gut zu

de l'abeille armée, le Dschagga tire son profit d'une des quatre variétés de mélipones qui lui sont connues. Le miel de cette mélipone forme l'élément essentiel d'un préparat expiatoire.

Amérique.

P. RIVET et H. ARSANDAUX publient des résultats nouveaux de leurs études sur la métallurgie des pays septentrionaux de l'Amérique du Sud. Leurs analyses de la matière et des formes démontrent clairement «que le Chiriqui et la Colombie constituent une province métallurgique, remarquablement homogène au point de vue technique, encore que l'industrie Čibča, l'industrie d'Antioquia et l'industrie du Chiriqui aient chacune leurs facies particuliers . . . La technique colombienne n'a pas pénétré très avant en Amérique centrale. Du côté du Sud, au contraire, elle a étendu son domaine sur tout l'Equateur et sur le littoral péruvien. Ce sont les peuples de langue Čibča qui en ont été les propagateurs aussi bien vers le Sud que vers le Nord (région du Chiriqui). Il ne semble pas cependant qu'ils en aient été les inventeurs. En effet, l'archéologie, la linguistique et les témoignages des anciens auteurs s'accordent à démontrer, que l'élément essentiel de cette industrie, c'est-à-dire l'alliage d'or natif et de cuivre, a été apporté sur le haut plateau colombien par des tribus karib, venues de Vénézuéla, et que le centre de découverte de cet alliage doit être placé dans l'arrière-pays guyanais» (Journ. de la Soc. des Am. de Paris XV [1923], 169—213).

D'une importance semblable sont les résultats des mêmes auteurs sur le Mexique. «Les Mexicains employaient l'or natif, l'argent natif, le cuivre, l'étain et le plomb et travaillaient les trois premiers de ces métaux par martelage et par fusion; ils connaissaient les procédés du repoussé et du coulage à la cire perdue, le placage de l'or sur l'argent et sur le cuivre, le tréfilage et vraisemblablement la soudure (ordinaire et autogène); ils savaient allier dans des buts bien déterminés le cuivre à l'étain, au plomb et à l'or natif, constituant dans ce dernier cas un alliage susceptible d'être mis en couleur . . . Cette industrie, dès son apparition, se montre en pleine possession d'une technique complète et compliquée; d'autre part, nous avons vu que, sans aucun doute, l'usage des métaux ne remontait pas au Mexique à une date ancienne, puis-qu'il n'avait pas encore eu le temps de se généraliser et de se substituer à celui de la pierre et de l'obsidienne. Tous ces

erklären unter der Annahme, daß die Metallindustrie als eine fertige nach Mexiko kam, schon im Besitze aller technischen Hilfsmittel... In Amerika gibt es zwei ganz unabhängige Zentren der Metallindustrie; die eine in Kolumbien, die andere im Hochland von Peru und Bolivien... Die Übertragung geschah gewiß auf dem Seewege; wäre sie nämlich zu Lande vor sich gegangen, so würde man nicht verstehen, daß die Metallarbeiter des kolumbianischen Hochlandes die Entdeckungen der Peruaner nicht benützt hätten, besonders die der Bronze- und der Silbergewinnung. Sie kannten ja, bis zur Zeit der Entdeckung, die Legierung so wenig wie das Silber“ (L'anthropologie XXXIII [1923], 63—85).

M. O. DE MENDIZABAL beschreibt das alt-mexikanische Leben und zeigt, daß ungenaue Bemerkungen darüber in manchen heutigen Büchern ohne Kritik aus Briefen und Notizen der Eroberer oder von Beamten und Abenteurern, selbst von einzelnen Missionaren übernommen sind. Sogar die Menschenopfer erscheinen nach den Berichten von Sahagun und von Kolonisten der ersten Zeit in milderem Lichte, da sie nicht vorwiegend der Grausamkeit zugeschrieben werden dürfen, sondern in den langsam herausgebildeten religiösen Anschauungen eines im Irrtum befangenen Volkes wurzelten. MENDIZABAL stellt auch die vielen guten Eigenschaften und Gewohnheiten der alten Azteken zusammen, ihre vernünftige und zugleich strenge Erziehung, ihre gerechten Gesetze und ihren Opfersinn für das gemeinsame Wohl (La etica indígena, Mexico 1923).

Die Sagen der Eskimo in Grönland haben große Ähnlichkeit mit denen der Déné in Alaska. Aus einer derselben ersieht man, daß sie den Mond als Ursache der Gezeiten kennen. Die Sterne sind dort Menschen oder Tiere, die an den Himmel versetzt sind. Die über die ganze Erde verbreiteten Erzählungen über die „magische Flucht“, bei der aus zurückgeworfenen Gegenständen Berge, Flüsse, Dornengestrüpp usw. entstehen, um die Verfolgung durch eine Hexe aufzuhalten, findet sich auch bei den Eskimos von Angmassalik. Ein Mann, der in die Unterwelt stieg, um seine Mutter zu suchen, darf diese nicht umarmen, „weil er nur auf Besuch ist“. Wenn er gewisse Beeren genießt, kann er nicht mehr zur Erde zurückkehren. Das entspricht der griechischen Sage von der Granatfrucht im Hades. Gewisse Helden besitzen magische Mittel, um sich bei ihren Abenteuern aus gefährlichen Lagen

faits s'expliquent très bien, si l'on admet que l'industrie des métaux a été introduite au Mexique, déjà toute constituée et en possession de tous ses moyens techniques... Il y a eu en Amérique deux centres de l'industrie du métal, absolument indépendants l'un de l'autre: l'un en Colombie, l'autre dans le haut plateau péruano-bolivien... L'importation s'est certainement faite par voie maritime; en effet, si la transmission s'était faite par la voie terrestre, on ne comprendrait pas, comment les métallurgistes du haut plateau colombien n'auraient bénéficié eux aussi des découvertes faites par les Péruviens et acquis d'eux la connaissance du bronze et de l'argent, alors qu'ils ont ignoré ce métal et cet alliage jusqu'à la découverte“ (L'anthropologie XXXIII [1923], 63—85).

M. O. DE MENDIZABAL décrit la vie des anciens Mexicains et démontre que les détails repoussants qu'en donnent certains de nos livres ont été empruntés sans critique à des lettres ou notices de conquérants ou d'employés, parfois même de missionnaires. Les rapports de Sahagun et des premiers colons font même paraître les sacrifices humains sous un jour plus favorable, attendu qu'ils ne doivent pas être attribués avant tout à la cruauté, mais à des opinions religieuses qui se sont formées peu à peu chez ce peuple induit en erreur. L'auteur donne un aperçu des nombreuses bonnes qualités et coutumes des anciens Aztèques et nous entretient de leur éducation rationnelle et austère, de leur lois équitables et de leur dévouement pour le bien être de tous. (La etica indígena, Mexico 1923).

Les légendes des Esquimaux du Grönland ont beaucoup d'analogie avec celles des Déné au pays d'Alaska. L'une de ces légendes prouve qu'ils voient dans la lune la cause des marées. Pour eux, les étoiles sont des hommes ou animaux transplantés au ciel. Les Esquimaux d'Angmassalik connaissent également les contes répandus un peu partout sur «la fuite magique», au cours de laquelle on jette derrière soi des objets qui donnent naissance à des montagnes, à des fleuves, à des arbustes épineux pour arrêter la poursuite par une sorcière. Un homme qui descend aux enfers pour chercher sa mère, n'a pas le droit de l'embrasser, «parce qu'il est simplement en visite». S'il mange certaines baies, il ne pourra plus retourner sur la terre, ce qui reproduit la légende grecque du fruit de grenade aux enfers. Certains héros possèdent des moyens magiques pour sortir de situations dangereuses

zu befreien (J. NIPPGEN, *Revue d'Ethnogr.* IV [1923], 189—192).

In Teotihuacan wurde am Tempel Quetzalcoatl, des angesehensten Heroen der Tolteken, eine interessante Beobachtung gemacht. Vor diesem Tempel steht ein großer Altar, der einen Teil der Fassade verdeckt. Er dürfte gebaut worden sein, als die Verehrer Tezcatlipocas in Teotihuacan im 9. Jahrhundert unter Huemac die Oberhand bekamen über die Verehrer Quetzalcoatl. Es scheint auch, daß Teotihuacan eine jüngere Bezeichnung ist für den letzten unter den mit „Toula“ bezeichneten Orten (E. J. PALACIOS y M. O. DE MENDIZÁBAL, *El templo de Quetzalcoatl en Teotihuacan*, Mexico 1921).

E. BOMAN erörtert die Versuche, die präkolumbianische Chronologie der Diaguitakultur im nordwestlichen Argentinien festzustellen. (Los ensayos para establecer una cronología prehispánica en la región diaguita, *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, Tomo VI, Quito 1923, 1—31.) Man gewinnt den Eindruck, daß die ganze Diaguitakultur jungen Datums, jedenfalls bedeutend jünger als diejenige von Tiahuanaco sei. Hinreichend klar, wenn auch nur allgemein, treten die Beziehungen zu den alten peruanischen Kulturen hervor. Bestimmter ist die Verwandtschaft mit der Inkakultur zu erkennen. Weitere Ausgrabungen und methodische Untersuchungen bringen gewiß mehr Licht in die immer noch zu wenig geklärte Angelegenheit der Chronologie der Diaguitakultur.

Seit Anfang 1923 erscheint in Lima (Peru) eine neue Zeitschrift „Inca“ (*Revista trimestral de estudios antropológicos*, Órgano del Museo de Arqueología de la universidad mayor de San Marcos), die entsprechend ihrem Titel die besondere Aufgabe darin sieht, die Erforschung der altperuanischen Kulturen zu fördern und zu pflegen. Als Herausgeber zeichnet J. C. TELLO. Mehrere stattliche Hefte liegen bereits vor. Sie lassen erfreulicherweise erkennen, daß das neue Organ nicht nur der ethnographischen, sondern auch der linguistischen Durchforschung des alten Peru und seiner Nachbarschaft dienen will.

Ozeanien.

Eine lehrreiche Studie zur Ehe auf Tanimbar veröffentlicht P. DRABBE (*Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl.-Indië*, deel 79, vierde aflev. [1923], 546—568). Es sind vor allem die Brüder bzw. Verwandten der Mutter, welche die entscheidende Rolle bei der Gattenwahl

au cours de leurs aventures. (J. NIPPGEN, *Revue d'Ethnogr.* IV [1923], 189—192).

A Teotihuacan, on vient de faire une constatation intéressante au temple de Quetzalcoatl, du héros le plus en vogue chez les Tolèques. Devant ce temple se trouve un vaste autel qui masque une partie de la façade. Il se pourrait que cet autel eût été construit lorsqu'au neuvième siècle sous Huemac les partisans de Tezcatlipoca à Teotihuacan prirent le dessus sur les partisans de Quetzalcoatl. Le nom de Teotihuacan semble être lui-même une désignation plus récente pour le dernier des endroits nommés „Toula“. (E. J. PALACIOS y M. O. DE MENDIZÁBAL, *El templo de Quetzalcoatl en Teotihuacan*, Mexico 1921).

Mr. E. BOMAN discute les essais entrepris pour fixer la chronologie précolombienne de la civilisation de Diaguita au Nord-Est de l'Argentine. (Los ensayos para establecer una cronología prehispánica en la región diaguita, *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, Tomo VI, Quito 1923, 1—31.) On a l'impression que toute la civilisation de Diaguita est récente, beaucoup plus récente en tout cas que celle de Tiahuanaco. Ses rapports avec les anciennes civilisations du Pérou apparaissent d'une manière générale, mais suffisamment claire. On y reconnaît plus nettement la parenté avec la civilisation des Incas. Il faut espérer d'ailleurs que des fouilles ultérieures et des investigations méthodiques éclaireront davantage le problème assez obscur de la chronologie de la civilisation de Diaguita.

Depuis janvier 1923, une nouvelle revue „Inca“ paraît à Lima (Pérou). (*Revista trimestral de estudios antropológicos*, Órgano del Museo de Arqueología de la universidad mayor de San Marcos). Comme l'indique son titre, ce périodique se propose surtout d'encourager et de publier les recherches sur les institutions du vieux Pérou. La rédaction se trouve entre les mains d'un Mr. J. C. TELLO. Déjà plusieurs fascicules d'un bel aspect ont paru. On y voit avec plaisir que la nouvelle revue veut favoriser l'investigation linguistique non moins qu'ethnographique du vieux Pérou et des contrées voisines.

Océanie.

Une étude instructive sur le mariage dans l'île de Tanimbar a pour auteur P. DRABBE (*Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl.-Indië*, deel 79, vierde aflev. [1923], 546—568). Ce sont surtout les frères, resp. les proches de la mère qui jouent un rôle décisif dans le

spielen. Der junge Mann selber hat nicht viel, das Mädchen aber meist gar nichts zu sagen. Im übrigen gilt auch den Tanimbaresen die Ehe als eine wichtige Sache, als ein bleibendes Zusammenleben von einem Mann und einer Frau. Polygamie kommt vor, ist aber relativ selten und eigentlich gegen das *adat* (Gewohnheitsrecht).

choix pour le mariage. Le jeune homme lui-même n'a pas grand chose à dire, la jeune fille rien du tout. Pour le reste, le mariage est également aux yeux des Tanimbarais une affaire importante, l'union durable d'un homme avec une seule femme. La polygamie n'est pas inconnue, mais relativement rare et contraire à l'*adat* (droit coutumier).

Bibliographie.

Illustrierte Völkerkunde. Herausgegeben von **Dr. G. Buschan**. Zweite, vollständig umgearbeitete und wesentlich vermehrte Auflage. Verlag STRECKER & SCHROEDER, Stuttgart.

Bd. I (1922): *Einführung in die vergleichende Völkerkunde.* Von **Dr. R. Lasch**. *Amerika.* Von **Dr. W. Krickeberg**. *Afrika.* Von **Dr. A. Haberlandt**. XVI + 686 SS. Mit 20 Taf., 289 Abb. im Text und 4 Völkerk. In Halbleinen Mk. 15.—; in Leinen Mk. 17.—.

Bd. II (1922): *Australien und Ozeanien.* Von **Dr. G. Buschan**. *Nord-, Mittel- und Westasien.* Von **Dr. A. Byhan**. *Vorderindien.* Von **Dr. A. Haberlandt**. *Ostasien.* Von **Prof. Dr. M. Haberlandt**. *Südostasien.* Von **Dr. R. Heine-Geldern**. XXIII + 1078 SS. Mit 49 Taf., 587 Abb. im Text und 9 Völkerk. in Halbleinen Mk. 25.—; in Leinen Mk. 27.—.

Die erste Auflage dieses Werkes hat seinerzeit in dieser Zeitschrift¹ eine eingehende Würdigung erfahren. Lob und Anerkennung, die damals demselben schon gezollt werden konnten, müssen jetzt, das Werk als Ganzes betrachtet, verdoppelt, ja verdreifacht werden. Denn nicht nur an äußerem Umfang hat dasselbe beträchtlich zugenommen, sondern auch an inneren qualitativen Werten hat es nicht unmerklich gewonnen.

Dieses ist erfreulicherweise gleich für den einleitenden Teil, welcher Dr. LASCH zum Verfasser hat, festzustellen. Die Kritik, die an seinen Ausführungen in der ersten Auflage geübt wurde, und ferner die Fortentwicklung, welche die Völkerkunde natürlich auch in den letzten anderthalb Jahrzehnten neuerdings erlebte, hat LASCH sichtlichweise seinem Beitrag zugute kommen lassen. Unser Wunsch, daß dieses in einer noch ausgiebigeren Weise geschehen sein möchte, soll mit einigen Bemerkungen etwas näher begründet werden.

In bezug auf den Satz: „Allerdings war in der primitiven Familie das Band zwischen Mann und Frau ein sehr loses (S. 7)“ sähen wir gern die Belege, so wie sie zu einem derartigen allgemeinen Diktum berechtigen könnten.

Hinsichtlich der Erscheinungen des Mutterrechts, der Altersklassen und Männerbünde, in deren Bestimmung LASCH noch mit den (heute in wesentlichen Punkten überholten) Anschauungen von H. SCHURTZ sympathisiert (S. 7), ist folgendes zu sagen. Erstens, das Mutterrecht gründet letzten Endes gewiß im Wirtschaftsbetrieb des älteren von der Frau erfundenen und geübten Pflanzenbaues. Zweitens, die Männerbünde stellen höchstwahrscheinlich keine organische Fortentwicklung der (ursprünglich in totemistischer Kultur heimischen) Altersklassenverbände dar, sondern sind als eine selbständige Reaktionserscheinung gegen weibliche Vormacht auf dem Boden der primitiven mutterrechtlichen Bodenkultur zu deuten. Demgemäß ist also das Mutterrecht nicht die sekundäre, sondern die primäre, und sind anderseits die Männerbünde die

¹ „Anthropos“ V (1910), S. 584—592.

sekundäre Erscheinung. Für die nähere Begründung dieser Aufstellungen vergleiche man SCHMIDT-KOPPERS: Völker und Kulturen¹.

Bei Erwähnung der Initiationszeremonien wäre ein Hinweis auf den Unterschied derselben einerseits bei den Primitivsten, wie den Andamanesen, den Kurnai in Südostaustralien [und jetzt beim Stamm der Yagan auf Feuerland] und andererseits bei den vornehmlich totemistisch orientierten höheren Jägern und verwandten Völkern wohl am Platze gewesen. Die Urvölker kennen, so weit wir bis jetzt über diese Dinge näher unterrichtet sind, die „barbarischen Martern“ und „grausamen Verstümmelungen“ nicht, sondern bei ihnen bedeutet die Initiation lediglich eine systematische Erziehung und Einführung der Jugend in die überlieferten Anschauungen und Gebräuche des Stammes².

Die Anfänge des Staatslebens gehen nicht, wie LASCH, E. MEYER folgend, glaubt (S. 11), in ihren Wurzeln auf die männergesellschaftlichen Organisationen der Urzeit zurück. Dieses aus dem einfachen Grunde nicht, weil bei den ethnologischen Urvölkern die typischen männergesellschaftlichen Organisationen noch durchaus fehlen, wohl aber der Rat der älteren Männer (der Familienväter) vorhanden ist, die, geschart um den gewöhnlich frei gewählten Häuptling, den Urstaat denn auch wirklich repräsentieren³.

Wenn LASCH meint, daß es sicher sei, daß die Viehzucht zeitlich jünger sei als die Bodenwirtschaft (S. 15), so wird damit entschieden zu viel behauptet. Der derzeitige Stand der vergleichenden ethnologischen Forschung erlaubt noch nicht, in dieser Hinsicht etwas endgültiges zu sagen.

Auf Seite 17 liest man: „Natürlich sind die geistigen Getränke, die den Rauschzustand herbeiführen, die ältesten und die anderen Narkotika einer jüngeren Stufe angehörig.“ Daß sich die Sache viel eher umgekehrt verhält, glaube ich näher gezeigt zu haben⁴.

Daß die Primitivsten die Gebrauchsgegenstände der Verstorbenen nicht nur deshalb vernichten, um nicht deren Zorn auf sich zu laden, konnten wir beispielsweise bei den Yagan auf Feuerland feststellen. Diese verbrennen die Objekte des Toten, um nicht durch deren Anblick und Gebrauch stets wieder im Schmerze über den Verlust der lieben Angehörigen erneuert zu werden⁵.

„Die Fälle von primitivem Monotheismus (von denen übrigens manche erst der Nachprüfung durch ganz unvoreingenommene Forscher an Ort und Stelle bedürfen) gehören mit der Sprache und der Familienbildung zu jenen Rätseln der Anfänge der menschlichen Kultur, die wohl ewig ungelöst bleiben werden“ (S. 40). Eine Flucht in das Reich des Mysteriösen, die in der Tat etwas seltsam anmutet! Die Ethnologie als historische Disziplin hat ihrem Wesen nach zunächst gar keine andere Aufgabe, als Tatsachen, so objektiv und getreu als nur möglich, festzustellen. Ob dieselben dann von diesem oder jenem Gesichtspunkte aus als „rätselhaft“ sich ausnehmen, das ist von ihrem Standpunkte aus eine vollständig belanglose Sache.

Interessant wäre es auch zu wissen, was Dr. LASCH unter „ganz unvoreingenommenen Forschern“ versteht. Doch wohl nicht solche, die wie jene auf Feuerland (die englischen Missionare miteingeschlossen), gestützt auf Darwin's negativen Bericht und auf die herrschende evolutionistische Meinung, daß die Primitivsten höhere Ideen, vor allem aber die eines höchsten guten Wesens, noch nicht haben könnten, die Erforschung der Religion der Eingebornen von vornherein für überflüssig betrachteten und nach diesen Dingen gar nicht fragten. Daß eine derartige geistige Einstellung und das entsprechende Verfahren eher Voreingenommenheit als Unvoreingenommenheit bedeutet, ist natürlich klar. Und nur deshalb, weil wir von solcher Voreingenommenheit frei an die Forschungsarbeit herantraten, kamen wir zur Erkenntnis auch der Religion der Yagan, über die ich anderwärts schon Eingehenderes berichten konnte⁶.

¹ Regensburg 1924.

² Hier sei es dem Referenten gestattet, besonders auf sein kürzlich erschienenen Buch „Unter Feuerland-Indianern“ (Stuttgart 1924) hinzuweisen, wo die bei den Yagan auf Feuerland übliche Initiationsfeier, die GUSINDE-KOPPERS dort 1922 aktiv miterleben konnten, eingehend geschildert ist.

³ Trefflich sind diese Verhältnisse auch allgemein für Australien herausgearbeitet von A. KNABENHANS: Die politische Organisation bei den australischen Eingebornen. Berlin und Leipzig 1919. Meine Besprechung dieses Buches „Anthropos“ XIV—XV (1919—1920), S. 591 ff.

⁴ SCHMIDT-KOPPERS: Völker und Kulturen, S. 417 f.

⁵ Siehe W. KOPPERS: Unter Feuerland-Indianern, S. 158.

⁶ Siehe W. KOPPERS, *op. cit.*, S. 139 ff.

„Das Gebet, welches von Opfern absieht und sich auf die reine Bitte beschränkt, ist überhaupt nur auf höheren Stufen der Religionsentwicklung anzutreffen“ (S. 40). Der Stamm der Yagan weiß nichts von einem Opfer, übt aber fleißig das Bittgebet zum *Watauinewa*, dem höchsten guten Wesen¹.

Eine kurze Erörterung widmet Dr. LASCH auch der Kulturkreislehre (S. 49 ff.). Er meint, daß sie zweifellos krank an dem Fehler, zu viele heterogene Elemente zu dem Aufbau der einzelnen Kulturkomplexe zu benützen und — wie M. HABERLANDT mit Recht hervorhebe — Sprache und physische Anthropologie ganz unberücksichtigt lasse. Wünschenswert wäre hier eine nähere Erklärung, was LASCH mit der ersteren Beanstandung eigentlich meint. Daß die Sprachen ganz unberücksichtigt blieben, entspricht nicht den Tatsachen. Im Gegenteil hat P. W. SCHMIDT schon seit vielen Jahren seine eingehende Kenntnis der australischen Sprachen in den Dienst der Erforschung der dortigen Kulturkreisverhältnisse gestellt. G. BUSCHAN (Illustrierte Völkerkunde II, S. 11 ff.) macht auch weitgehenden und zustimmenden Gebrauch davon. Für Afrika bemüht sich im gleichen Sinne mit Erfolg Dr. A. DREXEL². Und für den zweiten Band von „Völker und Kulturen“ bereitet P. SCHMIDT seit mehr denn Jahresfrist eine erdumfassende Darstellung zum Problem „Kulturschichten und Sprachfamilien“ vor. Also diese Seite der Sache wurde und wird keineswegs übersehen und vernachlässigt. Erbaulich würde es übrigens wirken, wenn die verehrlichen Herren Kritiker, statt immer wieder billige, zum Teil unberechtigte Kritik zu üben, einmal selber Hand anlegen und eine derartige zeitraubende und mühevoll vergleichende linguistische Arbeit durchführen wollten! Daß ferner die irgendwie gesicherten Ergebnisse der physischen Anthropologie schon mit Nutzen im Sinne der Kulturkreisforschung ausgewertet werden könnten, ist gewiß nicht mehr zweifelhaft. Möchte nur bald ein Anthropologe von Fach einen ersten Versuch nach dieser Richtung hin wagen.

* * *

Von den einzelnen Erdgebieten wird wieder, so wie es auch in der ersten Auflage der Fall war, zunächst **Amerika**, und zwar von Dr. W. KRICKEBERG behandelt. Von 135 Seiten in der ersten Auflage ist dieser Abschnitt in der zweiten auf nicht weniger als 375 Seiten angewachsen. Wir schätzen gerade diesen Beitrag als einen der wertvollsten des ganzen Werkes ein. Die Kulturkreisforschung und deren bisherige Ergebnisse hat KRICKEBERG schon in weitgehendem Maße seiner Arbeit zugute kommen lassen. Auch den Erweis für irgendwelche Beziehungen nicht nur der jüngeren, sondern auch der älteren amerikanischen Kulturen zu der alten Welt hält er bereits für erbracht. „Eine Berechtigung kann diesen Anschauungen heute nicht mehr abgestritten werden; sie haben das unstrittige Verdienst, die Kulturgeschichte Amerikas aus ihrer glänzenden, aber für die Wissenschaft unfruchtbaren Isolierung befreit zu haben“ (S. 61). Die Ausführungen über die Feuerländer (S. 317 ff.) benötigen nun auf Grund unserer Forschungen verschiedenerlei Berichtigungen bzw. Ergänzungen.

Die zweite Hälfte des ersten Bandes (S. 428—612) nimmt **Afrika** ein, dessen Behandlung Dr. A. HABERLANDT zu danken ist. An seiner bekannten Ablehnung der Kulturkreislehre hält der Verfasser auch hier fest. An Stelle dessen, ist er mehr geneigt, mit „Lebensräumen“ zu arbeiten, bei denen wir allerdings bezweifeln, ob sie die kulturgeschichtliche Durchforschung Afrikas besser voranbringen werden.

* * *

Der zweite Band wird mit dem Beitrag über **Australien und Ozeanien** von Dr. G. BUSCHAN eröffnet (S. 1—272). Ähnlich wie Dr. KRICKEBERG, so anerkennt auch Dr. BUSCHAN die Kulturkreislehre. „Zwar hat diese Lehre von den Kulturkreisen, wie schon von LASCH in diesem Werke (I, 49 ff.) hervorgehoben wurde, nicht allseits Anerkennung gefunden, aber die Belege, die vor allem GRÄBNER für ihre Richtigkeit beigebracht hat, wirken so überzeugend, daß daran nicht mehr gezweifelt werden darf, wenn auch bei weiterer Forschung sich herausstellen sollte, daß die eine oder die andere Einzelheit nicht zutreffend ist“ (S. 54 f.). BUSCHAN hat demgemäß

¹ W. KOPPERS, *op. cit.*, S. 147 f.

² Gliederung der afrikanischen Sprachen. Eine systematische Untersuchung mit Berücksichtigung des völkergeschichtlichen Problems. „Anthropos“ XVI—XVII (1921—1922), S. 73 ff.

denn auch nicht versäumt, an zwei so gute Kenner der australisch-ozeanischen Sprach- und Kulturverhältnisse, als welche P. W. SCHMIDT und Professor GRÄBNER bekannt sind, mit der Bitte um Vervollständigung wichtiger grundlegender Abschnitte heranzutreten, einer Bitte, der dann zu Nutz und Frommen der ganzen Abhandlung auch entsprochen worden ist.

Darauffolgend behandeln: Dr. A. BYHAN, **Nord-, Mittel- und Westasien** (S. 273—420); Prof. Dr. W. VOLZ, **Die natürlichen Grundlagen der Besiedlung Süd- und Ostasiens** (S. 421—430); A. HABERLANDT, **Hochasien und Vorderindien** (S. 431—558); Prof. Dr. M. HABERLANDT, **Ostasien** (S. 559—688). Auch auf diese im einzelnen nach unserer Anschauung mehr oder weniger gelungenen und wertvollen Abhandlungen näher einzugehen, müssen wir uns, um die Besprechung nicht allzuweit auszudehnen, versagen.

* * *

Den Schluß des zweiten Bandes bildet **Südostasien** (S. 689—968) von Dr. R. HEINE-GELDERN. Meines Erachtens gehört dieser Beitrag zu den am besten durchgearbeiteten und daher auch zu den wertvollsten des ganzen Werkes.

Dr. HEINE-GELDERN hat längere Zeit stark mit der Kulturkreislehre gerungen. Im Prinzip hat sie ihn jetzt besiegt, wie das besonders auf S. 948 zum Ausdruck kommt: „Auch sei zum Schlusse nochmals ausdrücklich betont, daß mit den vorhergehenden Ausführungen keineswegs etwa eine Ablehnung der kulturhistorischen Methode überhaupt und der Kulturkreisforschung für Südostasien ausgesprochen sein soll, sondern nur der Wunsch nach ihrer weiteren Ausgestaltung und Vertiefung.“ Zu den Schwierigkeiten, die er ihrer Anwendung auf Südostasien gegenüber noch empfindet, seien einige erklärende Worte gesagt.

HEINE-GELDERN ist natürlich im Recht, wenn er meint: „Grundsätzlich abzulehnen sind jedoch Versuche, die in der Südsee ermittelten Kulturkreise unter der Voraussetzung, die einzelnen Schichten und ihre Reihenfolge müßten hier wie dort die gleichen sein, von vorneherein auch in Südostasien suchen zu wollen“ (S. 939). Aber ich sehe auch nicht, was der Autor anzunehmen scheint, daß die Vertreter der Kulturkreislehre dieses Fehlers sich wirklich schuldig gemacht hätten. „Wissen wir, so fährt HEINE-GELDERN fort, doch nicht, ob nicht Kulturkomplexe, die in Ozeanien und Australien einheitlich auftreten, vielleicht erst im östlichen Indonesien aus der Vermischung sehr verschiedenartiger Bestandteile entstanden sind.“ Damit wäre, das ist Dr. HEINE-GELDERN zuzugeben, jedenfalls eine direkte Vergleichungsmöglichkeit zwischen Ozeanien und Südostasien nicht vorhanden. Von dieser Grundeinstellung sich leiten lassend, beanstandet er dann beispielsweise das Vorgehen GRÄBNER's, der das gleichzeitige Vorkommen von Elementen, die er in der Südsee einerseits als Charakteristika der totemistischen Kultur (Plattformbestattung, Rindengürtel, Kegeldachhütten, vaterrechtliche Totemgruppen), andererseits als Eigentümlichkeiten der Zweiklassenkultur (Ahnenschädelkult, Signaltrommel) erkannt hatte, bei den östlichen Nagastämmen in Assam als Mischung zwischen totemistischer und Zweiklassenkultur deutet.

Der Kernpunkt dieser ganzen Schwierigkeit liegt offenkundig in der Frage: Treten uns — wir bleiben bei dem von HEINE-GELDERN angeführten Beispiel — totemistische und Zweiklassenkultur im Gebiet der Südsee heute noch im wesentlichen als dieselben Gebilde entgegen, als welche sie einstens von Südostasien her ihren Weg nach Ozeanien hin eingeschlagen haben, oder ist das nicht der Fall? Trifft das erstere zu, dann kann das Vorgehen GRÄBNER's — vorausgesetzt, daß man überhaupt die Anwendung des Form- und Quantitätskriteriums gelten zu lassen geneigt ist — nicht beanstandet werden. HEINE-GELDERN gibt wohl zu, daß diese Kulturkreise heute im Südseegebiet als einheitliche Komplexe erscheinen. Aber er fragt, können wir wissen, daß sie nicht doch schon von ihrem früheren Bildungsherd her, den auch er irgendwo in Südostasien vermutet, Mischprodukte darstellen? Mischprodukte, zusammengesetzte Kulturen, werden, besonders dann, wenn der Vermischungsprozeß noch nicht allzu lange zurückliegt, gegebenenfalls „daran zu erkennen sein, daß sie einzelne funktionelle Elemente in zwei verschiedenen konkurrierenden Formen enthalten, etwa mehrere Haustypen, mehrere Ornamentstile oder dergleichen“¹. Ein solches Konkurrieren der Formen trifft für die reinen Komplexe der totemistischen und der Zweiklassenkultur in der Südsee nicht zu. Auch die Betrachtung der-

¹ GRÄBNER: Methode der Ethnologie, 1911, S. 148.

selben in ihrer weiteren Verbreitung über die Erde hin vermittelt kein anderes Bild, und so spricht alles dafür, daß sie doch wesentlich so, wie sie speziell auch in der Südsee uns entgegentreten, von Haus aus geartet waren, also als einheitliche und nicht als zusammengesetzte Kulturen zu gelten haben. Und so ist methodisch nichts dagegen einzuwenden, wenn GRÄBNER in dem oben angeführten Zusammentreffen der Elemente bei den östlichen Nagastämmen in Assam eine Mischung von solchen totemistischer und Zweiklassenkultur erblickt. Dabei brauchen dann natürlich Elemente anderer Kulturkreise nicht zu fehlen. Ferner ist nicht zu erwarten, daß die Funktion der Elemente hier wie dort in allem die gleiche geblieben ist.

Mit begreiflichem Seufzen steht Dr. HEINE-GELDERN vor den in der Tat intrikaten kulturgeschichtlichen Verhältnissen des südöstlichen Asiens. Auf S. 945 kommt das besonders zum Ausdruck. Die Daten liegen so verworren, kreuz und quer übereinander und durcheinander, daß sie auch mit dem besten Willen nicht zu halbwegs annehmbaren Kulturkreisen sich ordnen lassen wollen. Das ist indes zunächst gewiß nicht anders zu erwarten. Den kulturkreislichen Aufbau des südöstlichen Asiens genauer zu erfassen, wird nicht möglich sein, ohne Hereinbeziehung beträchtlich weit reichender Nachbargebiete. Aber das liegt klarerweise ganz so in der Natur der Sache begründet, und diese liegt denn vielfach auch anderwärts gar nicht wesentlich anders.

Angesichts dieser Lage der Dinge möchte es dem Verfasser aussichtsreicher erscheinen, „zunächst einmal der Verbreitung und Geschichte gewisser organisch zusammenhängender Gruppen von Kulturmerkmalen nachzugehen“ (S. 945). Als zwei scharf umrissene Gruppen solcher Art führt er an den Reisbau in Rodungen und die Rinderzucht. Eine eingehende lehrreiche Skizze besonders zur Rinderzucht und aller damit zusammenhängenden Anschauungen und Gebräuche in Südostasien läßt er folgen.

Hier kommt ein guter methodischer Grundsatz zum Vorschein: Mit der Herausarbeitung der Verbreitung der jüngeren Elemente beginnen, denn da liegen die Verhältnisse im allgemeinen naturgemäß noch bedeutend klarer als bei den älteren¹. Aber anderseits wird HEINE-GELDERN gewiß zugeben, daß mit der Erforschung solcher Teilkomplexe noch keine Kulturkreisforschung gegeben ist, wenn sie auch ohne Frage eine gute und willkommene Wegbereitung dazu bedeutet.

Alles in allem genommen, glaube ich sagen zu dürfen, daß Dr. HEINE-GELDERN schon zu tief in sein Spezialgebiet eingedrungen ist, als daß er die prinzipielle Berechtigung der Kulturkreislehre nicht sähe. Übrigens spricht er sich ja auch direkt in diesem Sinne aus². Es bedarf nur noch einer kleinen Erweiterung des Gesichtsfeldes und vielleicht noch einer etwas tieferen Erfassung der Methode als solcher und der Verfasser wird, wie wenige andere berufen und befähigt sein, die Kulturkreisforschung seines Gebietes zu fördern. Eine recht wertvolle Vorarbeit dazu ist meines Erachtens mit seinem vorliegenden Beitrag überhaupt schon gegeben.

Zum Schluß noch ein Wort der Anerkennung dem um die Völkerkunde so verdienten Verlage. Man sieht, er hat keine Mühe und keine Auslagen gescheut, um dem Werk die ihm gebührende Ausstattung mit auf den Weg zu geben. Möge nun auch der dritte Band, der die Völkerkunde Europas enthaltend das ganze Werk abschließen wird, nicht mehr lange auf sich warten lassen.

P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Descamps, Le Baron. *Le Génie des Religions.* Les origines avec un essai de protologie scientifique sur la Vérité, la Certitude, la Science et la Civilisation. XVIII + 712 pp. 8°. F. ALCAN, Paris; A. DEWET, Bruxelles; BURNS & OATES, London 1922.

Après une période de spécialisation jusqu'à l'outrance que les sciences ont parcourue dans le dernier demi-siècle, il semble qu'une époque de synthèse commence à se dessiner. Ce changement remarquable n'a pas été provoqué seulement par des besoins en quelque sorte affectifs. C'est bien plutôt un réveil de l'esprit strictement scientifique qui est ici en jeu. Car en con-

¹ Vgl. GRÄBNER, *op. cit.*, S. 144f.

² Siehe oben S. 569.

statant sur nombre de points capitaux les résultats de cette spécialisation exagérée, on a compris de mieux en mieux la vraie raison de la stagnation et de la stérilité qu'elle déterminait. On commence à voir, en d'autres termes, qu'en beaucoup de cas on a faussé la science en la forçant à donner sur des graves problèmes des réponses appuyées sur des recherches, exactes en elles-mêmes, mais beaucoup trop étroites, parce que beaucoup trop spécialisées.

Monsieur le baron DESCAMPS, Ministre d'Etat Belgique, Vice-Président du Sénat, Membre de l'Institut de France, de l'Académie dei Lincei et de l'Académie royale de Belgique, Professor à l'Université de Louvain, D. C. L. d'Oxford, L. L. D. d'Edinbourg, homme d'une culture approfondie et étendue, témoigne lui aussi par son récent ouvrage de ce changement du courant scientifique. Le titre qu'il a choisi, rappelle celui du «Génie du Christianisme». Il l'a noté. Mais il a bien marqué dans l'introduction, la différence profonde qui existe entre son livre et l'ouvrage célèbre de Chateaubriand. «C'est du haut de l'observatoire scientifique», pense-t-il plutôt, «que des sommets d'un belvédère esthétique, que l'on doit considérer le phénomène religieux, pour répondre aux préoccupations de notre époque... Nous voudrions procéder à l'étude du génie des religions en conservant aux horizons modernes de la science religieuse toute leur ampleur, en nous appuyant sur une solide base expérimentale et en appliquant à l'élucidation du phénomène religieux, envisagé dans ses origines, toutes les ressources que peut offrir une méthode scientifiquement vraiment intégrale» (p. VI).

Combien larges sont les bases du grandios édifice qu'il entreprend d'ériger, ce n'est pas ici le lieu de l'exposer. On pourra en avoir une idée en parcourant le prospectus du livre ajouté au présent No. de l'«Anthropos». Dans notre Revue, spécialisée pour l'ethnologie et la linguistique, nous sommes obligés de restreindre nos comptes-rendus, force nous est donc de nous abstenir d'entrer dans les parties plutôt philosophiques de l'œuvre de M. le baron DESCAMPS. Elle débute par un Essai liminaire sur la Vérité, la Certitude, la Science et la Civilisation. C'est une argumentation lumineuse en faveur de l'objectivité de nos connaissances, où sont exposés les critères de la certitude, la caractéristique du «savoir» et du «croire». Vient ensuite une critique pénétrante des divers systèmes sur les origines du phénomène religieux, systèmes faux du point de vue épistémologique (sensisme, immanentisme, pragmatisme, idéalisme, criticisme, fidéisme, sociologisme, traditionnalisme) — puis une étude finale sur le phénomène religieux examiné à la lumière de la raison. Bornons-nous à dire qu'on y rencontrera une foule d'observations judicieuses et des vues originales et saisissantes. Ce travail est celui d'un penseur profond, qui possède de plus le don d'exposer ses vues d'une façon claire et lucide. Pour beaucoup de nos lecteurs il sera sans doute intéressant de voir comment les données et les réponses de ces deux sciences particulières, l'ethnologie et la linguistique, s'encadrent dans le grand domaine des vérités philosophiques. Ils verront certainement, en nombre de cas, combien de lumière se trouve projeté de ces grandes vérités sur l'ethnologie elle-même et sur la linguistique et combien d'erreurs auraient pu être évitées, si cet encadrement toujours et partout aurait été effectué d'une façon sûre et solide.

Pour ce qui regarde l'ethnologie et la linguistique proprement, la place qu'elles occupent dans l'ouvrage de M. le baron DESCAMPS est encore assez considérable. Sont résumés et critiqués le naturisme de RÉVILLE, l'animisme de TYLOR, le mânisme de SPENCER, le mythisme de l'école philologique, le magisme de l'école sociologique, le totémisme de FRAZER et autres, le tabouisme de S. REINACH. Suivent trois chapitres sur les traditions archaïques de l'humanité; les traditions hébraïques toutefois y sont seules traitées avec quelque détail, les traditions parallèles ne sont qu'effleurées. L'influence des races sur la religion et de la religion sur les races n'est pas oubliée; elle a ses chapitres propres. L'archéologie préhistorique est ensuite présentée dans trois chapitres, pour faire voir les vestiges de la religion dans ces époques éloignées. La linguistique est utilisée, pour obtenir plus de lumière sur l'état religieux de ces temps. Mais le meilleur secours pour embrasser la totalité des faits religieux dans ce passé lointain est prêté par l'ethnologie; ses contributions multiples à la solution des problèmes sont alors exposées longuement (p. 460—572).

Dans toutes ces parties, il ne faut pas chercher une bibliographie complète, une mise au point des travaux les plus récents. L'une et l'autre font défaut, quelquefois, à un haut degré, ce qui se manifeste, avec un détriment assez considérable, surtout dans les parties qui traitent de la mythologie et de la linguistique. C'est avant tout la discussion de tous les détails des

problèmes du point de vue d'une philosophie et d'une psychologie sobres et réalistes qui donne à ces parties une valeur toute particulière. Les problèmes sont considérés parfois de points de vue inaccoutumés. Par là se trouvent projetées plus d'une fois sur des questions obscures et compliquées des lumières tout à fait inattendues. Ethnologues et linguistes de métier ne liront donc pas ces pages sans profit. Mais, évidemment, tous les hommes munis d'une culture plus générale goûteront et apprécieront encore plus ces discussions et en tireront la meilleure utilité.

Il est naturellement difficile de critiquer en détail un ouvrage d'une telle étendue. Comme ce ne sont pas les qualités de détail qui forment la base de sa valeur, ce ne sont pas non plus les défauts de détail qui pourraient en amoindrir notablement son importance. Celle-ci consiste surtout dans l'ensemble de son plan et de sa réalisation. C'est pourquoi nous voudrions nous attacher seulement à un sujet particulier, non sans importance, la question du «théarchisme».

Après avoir relevé avec raison l'importance fondamentale de la famille primitive, monogame et fermement établie, même pour le développement de la religion (p. 552ss.), M. DESCAMPS se demande: «S'identifie-t-elle avec un monothéisme discerné, fondé sur la perception d'une nature divine qui ne serait ni «partageable», ni «participable» en aucune manière?» Et il se donne lui-même la réponse: «Une telle conception repose sur une idée de la perfection divine qu'on peut difficilement supposer consciente dans une mentalité rudimentaire. Nous dissiperons, croyons-nous, bien des équivoques et nous nous rapprocherons de la réalité positivement constatée et psychologiquement expliquée, en donnant le nom de théarchisme à la plus simple des religions naturelles saisie dans le plus simple des groupements humains... Le théarchisme familial est la conception élémentaire de quelque Être suprême, maître de la nature et puissant pour le bien de la famille, bienveillant à qui l'honore et redoutable à qui l'offense. Il ne s'agit pas ici de cause première ou de fin dernière du monde. Il ne s'agit même pas de cause unique de l'univers» (p. 559).

Il nous semble que, en appréciant de la sorte les facultés de la «mentalité rudimentaire», M. le baron DESCAMPS, qui ailleurs combat si énergiquement l'évolutionnisme, est resté par un pied lui-même dans l'évolutionnisme. Il n'y a pas de raisons objectives pour refuser à la «mentalité rudimentaire» la faculté de parvenir à la notion de la cause première et unique de l'univers. Au contraire, il existe précisément dans cette mentalité et dans l'ambiance où elle se développe, de conditions qui lui sont très favorables. Du reste, devant les faits, les théories n'ont qu'à reculer. Récemment encore, j'ai montré dans mon livre «Menschheitswege zum Gott-erkennen» (München-Kempten 1923) que toute une série de peuples entre les plus anciens, ont nettement conçu et développé l'idée de cause première et unique et celle de fin dernière du monde. Il est donc clair que, si la famille primitive a fortement contribué au développement ultérieur de l'idée de Dieu, elle n'a pas été pourtant sa première origine et n'est pas restée le seul facteur qui soit intervenu dans son développement. On peut donc se demander si l'introduction du terme «théarchisme» — il suggère à l'esprit ceux de «patriarchisme» et de «matriarchisme» — était nécessaire ou même utile.

Cette critique n'enlève rien aux grands mérites de l'ouvrage de M. le baron DESCAMPS. Il est sans doute destiné à faire beaucoup du bien dans les cercles où il parviendra, à dissiper beaucoup d'erreurs et de malentendus, et il aidera puissamment à parvenir à la possession positive de la vérité et prémunira les esprits contre toutes les attaques du scepticisme et du criticisme.

P. G. SCHMIDT, S. V. D.

Dixon R. B., Professor of Anthropology at Harvard University.
The Racial History of Man. Illustrated. CHARLES SCRIBNER'S SONS. New York, London 1923. 583 pp.

Since the publication of DENIKER's "Races et peuples de la Terre" there has been no scholar to submit to science so extensive and thorough an exhibition of Racial Anthropology as R. DIXON has now presented to public. There have been published, it is true, G. SERGI's "L'Uomo", and V. GIUFFRIDA-RUGGERI's "L'Uomo attuale", works of greatest importance to the development of science, but SERGI's work is based on the state of research as it was twenty

years ago, and GIUFFRIDA-RUGGERI but roughly outlined the development of man. A precursor of R. DIXON was, to a certain degree, A. IWANOWSKI¹. With IWANOWSKI we find already combinations of characteristics, i. e., metrical characteristics and indices as a basis of classification; yet he on the whole, compared the total of groups with each other and not the single individuals. R. DIXON has entirely abandoned the practice of applying statistical methods to the utilization of lists that are statistically by no means unobjectionable. It is gratifying to the reviewer to be able to state that the method of studying the combination of characteristics in the individual, the "individualistic method" as practised by him with a material comparatively limited² has been made use of by R. DIXON independently, and in so extensive and successful a manner. R. DIXON restrains himself to the study of cranial structure and discriminates between eight "types", being as yet not able to decide whether they are to be styled races or not. They are essentially identical with what I call "Combination Types" or "Typical Combinations"³.

These types are:

Dolichocephal-Hypsicephal-Leptorrhin	Caspian
Dolichocephal-Chamaecephal-Leptorrhin	Mediterranean
Dolichocephal-Hypsicephal-Platyrrhin	Proto-Negroid
Dolichocephal-Chamaecephal-Platyrrhin	Proto-Australoid
Brachycephal-Hypsicephal-Leptorrhin	Alpine
Brachycephal-Chamaecephal-Leptorrhin	Ural
Brachycephal-Hypsicephal-Platyrrhin	Palaeo-Alpine
Brachycephal-Chamaecephal-Platyrrhin	Mongoloid

Nearly all the series, hitherto examined all the world round, R. DIXON subjects to analysis in order to state the combinations of these three characteristics occurring amongst the different peoples.

Instead of the schematical types, obtained by averaging the results, we see the variegated reality of different types and variations. But in consequence of the small number of characteristics used, R. DIXON is unable to decide what is a type and what a variant. To call a combination typical it necessarily must occur in a considerable number of individuals among the series examined, yet with a great many series this "considerable" number is not to be obtained, chiefly because they in themselves comprise but a small number. We will first, treat of a question that is of greatest importance in the appreciation of R. DIXON's methods, viz., whether the author regards these "combination types" "Races" or not. On p. 20 he terms, with reference to the final chapter, it is true, the application of these combination types "merely the employment of a standard of reference, of a common measure which can universally be applied to determine their character and relations on the basis of this arbitrary standard". Still more clearly he says on p. 401: The statement that certain crania from North America are of Proto-Negroid type means nothing more than that, in so far as the three factors of Cephalic Index Length-Height Index, and Nasal Index are concerned, these crania are similar to crania of African, Southern Asiatic, or Oceanic, Negroid peoples. In how far such similarity in these particular features is paralleled by any other similarities, or is in any way indicative of an actual community of origin between the two groups, will be discussed in the final chapter. In this final chapter R. DIXON gives the medium value resulting from all the "single" values.

¹ A. A. IWANOWSKI: Naselenie Zemnogo Šara, Opyt Anthropologičeskoj Klassifikacii. Proceedings of the Imperial Society of Friends of Sciences &c. vol. CXXI, Proceedings of the Anthropological section, vol. XXVII, Moscow 1911.

² V. LEBZELTER: Beiträge zur physischen Anthropologie der Balkanhalbinsel. I. Teil: Zur physischen Anthropologie der Südslaven. Mitt. der Anthr. Ges. Wien, Bd. 53, 1923.

³ A. HABERLANDT und V. LEBZELTER: Zur physischen Anthropologie der Albanesen. Archiv für Anthropologie, N. F., Bd. XIX, 1919. "Die auf analytischem Wege gewonnenen Typen sind zunächst Kombinationstypen, und ob und inwieweit sie den ursprünglichen Rassentypen entsprechen, die die untersuchte Mischbevölkerung zusammensetzen, kann nur auf dem Wege des Vergleiches mit anderen Mischpopulationen, die mit der untersuchten Population in Zusammenhang gebracht werden können, festgestellt werden", S. 137.

Types	L.	B.	H.	L. B. I.	L. H. I.	B. H. I.	N. L.	N. B.	N. I.	B. T. D.	U. F. L.	U. F. I.	G. I.	Cap- acity
Proto-Australoid.	190	132	128	69.5	67.5	93.0	48	27	56.2	131	67	51.7	100.6	1363
Proto-Negroid . .	181	130	138	72.0	76.7	106.3	47	26	55.6	129	65	50.4	97.7	1337
Mediterranean . .	190	135	129	71.1	68.0	95.6	53	23	43.3	130	71	55.2	95.1	1428
Caspian	183	133	139	72.6	76.5	105.4	53	23	43.4	133	71	54.7	94.0	1450
Mongoloid	180	150	123	83.5	68.2	82.3	50	26	53.5	136	66	50.7	98.8	1407
Palae-Alpine . . .	178	146	136	84.5	78.5	92.9	48	26	54.6	132	64	49.3	97.8	1428
Ural	183	151	124	82.5	68.0	82.7	52	23	44.1	137	70	52.7	93.9	1491
Alpine	174	148	136	85.0	78.2	91.9	53	24	44.0	134	73	53.5	95.1	1468

The cranial and nasal measures are to be neglected as the crania are allotted to the different groups according to these characteristics. There are now, it is true, rather important differences also with regard to the facial measures and capacity, and — granted these values having been obtained in an unobjectionable manner — we ought to agree with R. DIXON's conception that these combination types are what he takes them to be.

R. DIXON would have been able to prevent a criticism if he had included for winning medium values all the data existing in literature, yet he has made use but of those skulls that he could measure himself. With that we now see the following:

Proto-Australoid Type: 71 skulls, 20 Australians, 7 Oceanians, 18 Africans, 9 Europeans, 7 Asiatics, 10 Americans;

Proto-Negroid Type: 86 skulls, 35 Africans, 39 Oceanians, 8 Australians, 7 Americans;

Mongoloid Type: 18 Swiss and Tyrolians, 9 Frenchmen, 5 Mongols, 3 Lapps;

Alpine Type: 163 skulls, among them 97 Central Europeans, 3 Auracaniens.

As the medium value has been deducted from the individual values the medium of the Alpine and Mongoloid types is sure to have been influenced decidedly by the European skulls. To resume: there is no doubt of the type's real existence among those nations from which the majority of skulls have been taken. But it remains an open question whether the type occurs, also, with nations represented by but a small number of skulls. The answer can only be given by further research. If the number of individuals is too insignificant this must be made up for it by increasing the number of characteristics compared. Seen from this point of view the work is a start, a promising start not only for the analysis of races but also for somewhat fossilized craniology. My conception with regard to further utilization of the combination types I have exposed in the following manner: "It is by no means sufficient to classify the individuals exclusively according to their place in some combination group. The individuals related to each other already by four common characteristics have to be . . . the subject of further comparison. Yet if we have even a small group of individuals each showing some important characteristics in the same combination and this combination giving besides the impression of a 'disblended' type, then we have met a 'Race Type' (1923, *l. c.*, p. 31)." This way has been partly adopted by R. DIXON, but his estimate of certain exterior characteristics as, e. g., pigmentation, structure of hair, and stature, which he thinks more variable than the proportions of skull and nose, prevents him from following it up to the end. R. DIXON will bring up on himself the indictment of heresy raised against him by certain colleagues in consequence of his conception of variability in the aforesaid characteristics. I readily own my equal guilt in going still farther and asserting my opinion that the proportions of skull and nose, too, are anything but invariable. Yet in that again I have other accomplices as, e. g., GIUFFRIDA-RUGGERI¹ who says: "Dal punto di vista morfologico si può aggiungere che diverse fonti cominciano a venire alla stessa conclusione, cioè l'esistenza di un svolgimento naturale del cranio dalle forme dolicocefaliche alle brachicefaliche, svolgimento che qui sarebbe

¹ V. GIUFFRIDA-RUGGERI: I caratteri craniologici degli Indonesiani. Archivio per l'Anthropologia, 1916, p. 46.

avvenuto per le forme dolicocefaliche alte, altrove per le forme dolicocefaliche basse..." Exactly the same thought HOLL expressed already about 40 years ago.

Yet R. DIXON thinks the characteristics employed by him to be so invariable that he arrives at the conception of a polygenistic hypothesis and consequently styles these types: "Archetypes, fundamental patterns, more or less perfectly evolved in the process of the development of the human species, and like other animal varieties and species, having had a definite origin both in time and space" (p. 502). To admit this supposition we must, of course, take for granted that these archetypes are: in the first place the only ones which all others have been derived from, and, in the second place, that they are perfectly independent from each other. These two conditions have not been — in DIXON's work — clearly set apart, as he has been led to the statement of a "Negrito Subtype" of the Palae-Alpine type, in consequence of the fact that the pygmies cannot be classed with any of the groups in a satisfactory manner. Furthermore, a certain arrangement of the archetypes suggests itself: Proto-Australoid and Proto-Negroid, Mongoloid and Palae-Alpine, Mediterranean and Caspian, Ural and Alpine. He seems to suppose these groups of archetypes to represent, in some way, genetic unities, as he says on p. 507: "Whereas the Proto-Australoid and Proto-Negroid types seem to have had their origin in the tropics, and the Mongoloid and Palae-Alpine upon the great Central Asiatic plateaus, the Caspian and Mediterranean types seem to be traceable to the Eur-Asiatic steppes surrounding the Caspian Sea, and the regions adjacent to it, north of the plateaus." But all these primary origins are involved in obscurity, where any and no hypothesis holds good. I have already pointed to some weak points of the methods in trying to prove the world-wide dispersion of some of the types, but by that I do not mean to deny the fact that R. DIXON has succeeded in demonstrating such world-wide relations as a reality, and in making others at least probable.

I think it useful to refer to the methods of the German-Austrian school of Cultural History in Ethnology as their research presupposes such relations; and has, indeed, demonstrated such already. Thus the proof of these relations in the field of racial anthropology would be of greatest consequence to the ethnologist, too.

In consequence of that, the work of R. DIXON will have to be referred to permanently, also, by the ethnologist.

On the following pages I give some of R. DIXON's statements which are of special interest to the ethnologist.

Africa: In Upper Egypt the oldest stratum was a blend of Proto-Australoid and Proto-Negroid Types with a strong factor of Caspian. In the Period about 3500 to 1800 there was a striking rise to importance of the Mediterranean type; in the period from the beginning of the New Empire the Mediterraneans become supreme and the Alpine type, formerly but feebly represented in Upper Egypt although strong in Nubia and especially in Lower Egypt, become a factor of considerable importance. In Northern Africa we also find the Mediterraneans Dominant, the Alpine and, in cemeteries of Phoenicians and Canarians, the Mongoloid. The Palae-Alpine Type is present in sequence of brachycephalic Negroid influences. The so-called, Hamitic peoples of Northeast Africa seem thus to be primarily of the Caspian. In South Africa the distribution of types is as follows:

	Strandlooper		Bushman	Hottentot		Kaffir	Zulu	Angoni
	♂	♀	♀	♂	♀	♀	♀	♀
Palae-Alpine . . .	—	12%	5%	—	—	—	10%	6%
Mongoloid	50%	46%	29%	32%	5%	9%	5%	8%
Caspian	8%	4%	—	—	9%	4%	5%	2%
Proto-Negroid . .	17%	12%	34%	41%	31%	38%	57%	54%
Proto-Australoid .	25%	25%	31%	27%	49%	45%	18%	25%

The Pygmies of Central Africa are from the Palae-Alpine-Negrito Type. In the pure Negroes of East South and Central Africa are naturally dominant the Proto-Negroid

and Proto-Australoid Types, but in parts of the Congo Basin and the Sudan we find also the Palae-Alpine type in great extension. But the great importance of Brachycephalic Factors in Western Africa R. DIXON has not seen. After the publication of the book the work of B. STRUCK¹ came out which brings more light to this difficult question.

Asia: In India the underlying oldest stratum of the whole population is a blend of Proto-Australoid and Proto-Negroid types, the former probably stronger in the north, the latter in the south. At a period as yet impossible to fix (perhaps 2 or 3, millenniums B. C.) this earlier population became strongly modified by the intrusion of peoples largely of Palae-Alpine type. This Palae-Alpine type is present in great strength in Burma and the southeast of Asia and characterises the Khasi and certain scattered hill tribes in Assam and eastern Bengal. "It is therefore tempting to explain the presence of the brachycephalic factor in the Dravidian population of southern India, by an immigration from the eastward, around the head of the Bay of Bengal". The Mon-Khmer language here and in Farther India gives a direction for the hypothesis that the Palae-Alpines came from the East. But also the present population of Baluchistan is Palae-Alpine and Alpine, and therefore it is also possible that brachycephalic elements came from the Western frontier. The Aryans are of Caspian and Mediterranean type, the former had the majority. — In the Malay Peninsula the oldest stratum was the Negrito-Palae-Alpine type (Andamanese). With this was later blended a taller Negroid people of mixed Proto-Australoid and Negroid types (Semang). This Negroid population is still represented among some of the hill-folk in Burma (Chin), more strongly present in Assam, and dominant in the greater part of India. Subsequently to the formation of the Semang a strong immigration came into the peninsula from the North, of the Normal Palae-Alpine type (Karen). From the fusion of these with the older Semang were derived the Sakai and some perhaps of the Jakun. After these came the various Malayan strata. — The older population of Farther India was also dolichocephalic and R. DIXON says of the Mon Khmer (p. 278): On the basis of our present data the most reasonable theory would seem to be that they were a mixed people, predominantly of Proto-Negroid Proto-Australoid, and Caspian Types, with a minority of the Palae-Alpine factor, which was dominant in the Thai, and a trace perhaps, of its Negrito variety. That the early Mon-Khmer had a notable "Negroid" element seems to be corroborated by the Chinese descriptions of them in the third century. With regard to the sources of the Negroid element we have as yet no clear evidence, and can only conjecture that it came in from the westward along the southern border of the Asiatic continent. Caspian elements came from the North along the Mekong. The earliest historical occupants of the Mekong Delta, as a relatively pure representant of this type, the Cham, formed, mingling with the Negroid and Negrito elements, the nucleus of the people, which formed the older or so-called Indonesian stratum in the Archipelago. The Thai-Speaking peoples, the Siamese, Laos, Tonkinese, and Annamese, came from the North and are in great majority Palae-Alpine.

For China the Author gives, of course "with much hesitation", the following hypothesis: The earliest population of Northern China was dolichocephalic. "The evidence for this is admittedly weak, yet no other conclusion seems equally plausible." "The modern population of the Yellow River Delta contains a considerable dolichocephalic factor, in part Caspian, in part a blend of Proto-Australoid and Proto-Negroid. They form also the oldest stratum in Japan. Next in sequence came the short-statured Palae-Alpine type. There is a secondary factor in Northern China to-day, and is the primary type south of the Yangtse. They were followed by a wave of peoples of Caspian type up the Yellow River Valley and another wave of the same type through Western Kansu, the Tsaidam, and Eastern Tibet. Finally, and till up to the present, an Alpine element came in over the Western frontier. In Manchuria the Alpine type is from the beginning in a large majority. The earliest population of Japan was composed of a blend of Proto-Negroid and Proto-Australoid elements. "Following this earliest stratum there appears in middle Neolithic times in the region round the Inland Sea as well as in the extreme North-East, a wholly different people. Shorter, almost dwarfish, they are apparently of the Palae-Alpine type." (Negrito factor?) Third in sequence is a much taller people, almost certainly identifiable as Caspian in type. — In Mongolia we find the Mongolian, Palae-Alpine and

¹ B. STRUCK: Die Verbreitung der Schädelformen in Afrika. Zeitschr. f. Ethnol. 1922.

Alpine type in majority. The peoples of Eastern Turkestan are to be divided into three groups marked by the predominance of the Alpine, the Palae-Alpine, and the Caspian types. Alpine group: Wakhi, Sarigoli, Pakhpo, Kökyar, Khotan, Polu, Yarkand (?), Kashgar (?). Palae-Alpine group: Kirghiz of Tian-shan, Northern Oases (Kelpin, Dolan, Korla, Turfan, Hami), Southern Oases of Khotan (Keriya, Niya, Charklik). Caspian group: Loplik of Lop-Nor, Chinese of Nanhu and Tunhuang. — The oldest populations of the Iranian plateau is perhaps of Alpine type, the same as in the Caucasus mountains.

Indonesia and Oceania: In Sumatra we find three groups, characterised respectively by the predominance of the Alpine (Menangkabau Malays), Palae-Alpine (Battak, Alas, Gajo, Kubu) and Proto-Negroid (Engano, Mentawai, Nias?) types. The population of Java show the Palae-Alpine types strongly predominant, with the Alpine secondary, only small minorities of Proto-Negroid and Proto-Australoid. In Borneo are the Proto-Negroid and Proto-Australoid groups predominant by the Murut, Kalabit, Dusun and Ulu-Ayar; in the other peoples of this island the Palae-Alpine type is predominant with influences of the Caspian, Proto-Negroid and Proto-Australoid types. In the Philippine Islands we find a first stratum of the Palae-Alpine-Negroid Type, a second of Proto-Australoid and Proto-Negroid Types and a third of Palae-Alpine Type. In the eastern islands of Indonesia and also in New Guinea and Melanesia we can accept the same strata. In Australia we can find two groups. In the first group including North Australia, Queensland and New South Wales the Proto-Negroid type is predominant, in the second, including the aborigines of West Australia, South Australia and Victoria the Proto-Australoid Type. In Tasmania we find primarily also the Proto-Australoid Type in greatest majority but also brachycephalic influence (perhaps Palae-Alpine-Negrito and Mongoloid). On the Polynesian wanderings the Author gives the following theory: The first people to enter and settle in Polynesia were a mixed "Melanesian" folk, a blend of the Proto-Negroid and Proto-Australoid types. By the time that they reached Fiji and the small islands on the eastern verge of Melanesia they were already something of a maritime people. Working their way farther, to Samoa and Tonga, they passed by way of the Cook, Society and Tuamotu groups far to the eastward, and by some lucky chance actually reached Easter Island. From the Tuamotus they penetrated northward to the Marquesas. Neither, in all probability, did they make the long southern voyage to New Zealand. The second wave of wanderers came probably from the North by way of the Ellice and Gilbert groups. They were of Caspian type, with minorities of other dolichocephalic forms. "Spreading first to Samoa and Tonga, they followed the trail of the earlier immigrants eastward, one little group again making its way as far as Easter Island. Culturally they were more advanced than their predecessors, and may have been the bringers of the art of stone construction, the remains of which in the form of buildings, terraced pyramided platforms, and huge monolithic statues we find in many of the islands to which they came." The third and last period of migration brought in the main Alpine Types and came perhaps also on the way of Micronesia, where the situation is similar to that in Polynesia.

Northern America: Northern America is divided into three areas, the area of the northeastern Dolichocephals, the southwestern Dolichocephals and central Brachicephals. The first group includes all Eskimo tribes, the Eastern Algonkin tribes south of the St. Lawrence and the Lenape and the proto-historic and early historic Iroquoian tribes of Ontario and New York. The whole region is in the first place divisible into two parts, of which one, the Eskimo region, is occupied primarily by Caspian type, but with considerable admixture of the Mediterranean. The same types we find also in the St. Lawrence valley and the Maritime Provinces. But in the southwestern part occupants are primarily of the Proto-Negroid and Proto-Australoid type (Massachusetts, Rhode Island, Connecticut, Iroquois, Lenape). But this is very interesting, as Dixon says: "Culturally and linguistically the Iroquoian tribes show unmistakable evidence of southern or southwestern affiliations; culturally with the Muskogean tribes of the Gulf states, linguistically with the Caddoan tribes of the central and southern Plains" (p. 413). But these groups are brachycephalic. Therefore the Author argues that we may have here a striking case of acculturation, in which a small but energetic group of immigrants or conquerors, coming from the southwestward and possessors of a higher culture, succeeded in forcing their speech and habits of life upon their predecessors." We can find in these populations also some brachycephalic elements.

The second region includes the southern part of the British Columbia coast south to the tip of Lower California, and eastward through southern Nevada, northern Arizona and southern Utah, into the states of Sonora and Chihuahua in northern Mexico. The oldest stratum in this region is Proto-Australoid. Very early, too, were the Mediterranean and Caspian types. These two types are littoral and came from the North. The Proto-Negroid type is absent in the coast district, but probably dominant among the Basket-makers, and the crania from the Coahuila caves. The fact, however, that the Yuki with their isolated language show in a large factor the narrow-nosed dolichocephalic type, suggests that this type was formerly widely spread along this part of the Pacific coast. In stature, both the prehistoric peoples of Caspian type and the modern Yuki are short. Dominant is the Proto-Australoid type in the island of Santa Catalina, and in the now extinct Pericue of Lower California — The third group covers all the parts of Northern America. In the Plateau area (California partly, Oregon, Nevada, Arizona, New Mexico, Utah, western Colorado, Wyoming) the "Palae-Alpine type is dominant, accompanied by a minority of Mongoloid; in the Appalachian area occurs also the Palae-Alpine type but here accompanied by the Alpine. In the third area covering the vast plains which extend from the Gulf of Mexico northward to the Arctic Ocean, together with all the rugged mountain country west of the Rocky Mountains and north of Columbia we find Brachycephals, as the Shoshoni, Bannock, Ute tribes and Maidu. These brachycephalic elements are platyrrhine. Leptorrhine and brachycephalic are the Pueblos and Navaho. In this part of Northern America we may assume three successive racial strata, shingling one over the other from northeast to southwest, of which the southwestern dolichocephals are the oldest, the Palae-Alpine the intermediate, and the Alpine the youngest. Predominant is the Alpine type also in the Athabascan, Tlingit, Haida, Tsimshian, Wakashan, Salishan and Shahaptian stocks and, in the Plains, tribes of the Siouan and Algonkian stocks, the Kiowan and Caddoan stocks. In this region we can see the same succession of strata as in the other region. And also in the Mississippi basin the situation is similar. The Crow Indians and the tribes of Dakota and Sioux have also an important dolichocephalic factor.

Central America: In the Mexican region we find an early stratum of Proto-Negroid and Proto-Australoid types, driven back into the arid areas of northeast in prehistoric times (in a minority to-day in Otomi, Tarahumare and Prima stocks): the dominant elements are today mixed from Palae-Alpine and Alpine types.

South America: R. DIXON divides the South American Stocks in three groups: the southeastern Dolichocephals, the Brazilian Highlands and western Dolichocephals and the Brachycephals. Of the Alakuluf the Author says, that their crania are of Caspian and other dolichocephalic types, but the measurements on living indicate, on the contrary, the predominance of leptorrhine brachycephalic forms. The Onas are Dolichocephals from Caspian and Mediterranean type. The ancient Patagonians are in greater part of "Caspian" than of Proto-Australoid type, mixed with Alpine-Brachycephals. Summarizing, the Author says that along the whole eastern coast of South America, from Tierra del Fuego as far at least as the Rio Doce, the underlying and oldest stratum of population was one which was primarily of the Caspian type; that with this was associated a smaller element of the Proto-Negroid and Proto-Australoid types, and the brachycephalic factors, in the main Alpine were present in general only as a small minority.

Our knowledge of South American Anthropology is very limited; we cannot see clearly as yet. The crania from the mounds and deep well-graves of Ecuador (Jijon y Caamano) are to the greatest part brachycephalic (Alpine?). The same we find in a series from Cajamarca (Northern Peru). But the crania from Macchu Pichu (near Cuzco) show a majority of Palae-Alpine types and a fair sized minority of the Mediterranean and Proto-Australoid types. The living population of Quechua and Aimara is brachycephalic in general. The long-headed element is in a minority. Brachycephalic elements are also predominant in a series from south-western Bolivia (Palae-Alpine), with the Araucanians and in the Calchaqui-series.

Very interesting are the data from Brazil. R. DIXON (p. 469) says: "The few measurements taken by EHRENREICH of the Yamamadi Ipurina, and Paumari, Arawak tribes of the Purus River region, show that among them brachycephalic factors largely predominate, the platyrrhine forms prevailing as a rule." The same holds true of the Wapisiana, Taruma and

other Arawak tribes of the Venezuela-British Guiana border and also with the Caribs (Galibi, Goajiro) (Alpine Type). Dolichocephalic factors are in a minority. "This seems to indicate the flooding of an area formerly characterised by a majority of Proto-Australoid and Proto-Negroid types by peoples primarily of Alpine and Ural affiliations. The Goajiro stand out somewhat from the rest by their large proportion of the Palae-Alpine type, and in this agree with the other tribes of Arawak speech we know. The Caribs, on the other hand, may rather precariously be considered as in the mains more Alpine, with probably a goodly element of the Ural type." Also in the Carib-speaking Bakaïri Palae-Alpine and Alpine elements are predominant. — On the other hand, the old population in this region is long-headed. The Lagoa-Santa race and the Bororo are Proto-Negroid and Proto-Australoid peoples. And also the old population of the great Andean region in the West was in greatest part dolichocephalic.

Dr. VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Gräbner Fr. *Ethnologie*. In dem Sammelwerk „Kultur der Gegenwart“, Band „Anthropologie“, 435—587 SS. Verlag von B. G. TEUBNER in Leipzig und Berlin 1923.

Mit großen Erwartungen konnte man dem Erscheinen dieser Studie GRÄBNER's entgegensehen. Es sei gleich gesagt, daß wir diese Erwartungen in allen wesentlichen Punkten erfüllt sehen.

Wer freilich die ganze neuere Bewegung auf dem Gebiete der Ethnologie nicht näher kennt, wer nicht vertraut ist mit den Arbeiten der kulturhistorischen Richtung, dem allerdings wird die Lektüre der Abhandlung vielleicht weniger angenehm vorkommen. Ein volleres Verständnis der Arbeit setzt unseres Erachtens beim Leser nicht wenig voraus, aber wo GRÄBNER auf knapp 150 Seiten einen Überblick über den gesamten Stand unseres derzeitigen völkerkundlichen Wissens vermitteln mußte, da ließ sich eine starke Zusammendrängung des Stoffes, wie wenig ideal diese an sich auch erscheinen mag, kaum vermeiden.

Eine Darstellung und nähere Begründung der von ihm besonders inaugurierten kulturhistorischen Methode bietet GRÄBNER in diesem Werke nicht. Das wäre ja auch eine überflüssige Belastung dieser Studie gewesen, da seit 1911 seine „Methode der Ethnologie“¹ bereits vorliegt, die jedem Interessierten wünschenswerten Aufschluß gewährt. Seinen Standpunkt und die wahrscheinliche Weiterentwicklung und den Ausgang des Widerstreites der Meinungen formuliert GRÄBNER wie folgt: „In der eigentlichen Ethnologie als kulturgeschichtlicher Disziplin wird der Kampf der methodischen Prinzipien wohl noch eine Weile währen. Wie er aber auch auslaufen mag, er wird eine größere Klarheit über Abgrenzung und Tragweite der Probleme, eine schärfere Herausarbeitung der Mittel, mit denen die Probleme zu lösen sind, zur Folge haben. Das und nicht die einseitige Aufstellung einer Theorie der Entlehnungen ist aber das eigentliche Ziel der kulturgeschichtlichen Bewegung, und in diesem Sinne wird sie zum Siege führen“ (S. 447).

Die Übereinstimmung mit GRÄBNER in bezug auf die großen Linien seiner Auffassung schließen eine Abweichung im einzelnen nicht aus. Auf einige derselben sei etwas näher eingegangen.

Die Zugehörigkeit des neuhebridischen Reflexbogens müsse, so meint GRÄBNER (S. 455), noch zweifelhaft bleiben. Da derselbe aber nicht nur im Besitze der Kleinstämme auf den Neuhebriden erscheint, sondern auch bei den Andamanesen-Pygmäen zu finden ist, sonst aber offenkundig im südasiatischen und Südseegebiete fehlt, vor allem höheren Kultur- und Völkerschichten abgeht, so denke ich, werden wir doch nicht umhin können, ihn als urtümliches Gut der Pygmäen, näherhin einer Pygmäengruppe, anerkennen zu müssen.

Die Tatsache, daß die afrikanischen Pygmäen über den Musikbogen und über Bogen und Pfeil als Waffen verfügen, veranlaßt GRÄBNER zu der Bemerkung: „Da die beiden letzten Elemente sicherlich jüngere Kulturerrungenschaften sind, stehen wir also vor der Tatsache, daß die herrschende Schicht afrikanischer Kultur einer jüngeren Entwicklungsstufe angehört oder durch jüngere Entwicklungen beeinflusst ist als der verwandte australische Komplex“ (S. 463). Hier, glaube ich, werden mit zu großer Bestimmtheit Bogen und Pfeil als jüngere Kultur-

¹ Verlag WINTER, Heidelberg.

errungenschaften hingestellt. Gewiß kann man annehmen, daß die ältesten Menschen nicht gleich im Besitze dieser sinnreichen Waffe waren. Aber die Frage ist, ob nicht schon eine der urkulturellen Gruppen zu dieser Erfindung gelangte. Und daß die gegebenen Tatsachen diese Annahme zum mindesten sehr nahelegen, das konnte ich kürzlich an anderer Stelle näher dartun¹.

Zu dem, was GRÄBNER auf S. 470 zur Manamatapa-Kultur schreibt, ist nunmehr P. P. SCHEBESTA² zu vergleichen. Das Problem erscheint damit im wesentlichen geklärt, und zwar im Sinne innerafrikanischer Zusammenhänge (Uganda!), während GRÄBNER, wie viele andere, an eine Einflußzone altorientalischer Hochkultur denkt.

Wenn GRÄBNER (S. 470 f.) bemerkt, daß ihm FROBENIUS' Beweise für seine vorislamische Sudankultur und namentlich für seine auf dem Seeweg nach Westafrika gelangte „Atlantis“-Kultur als nicht gelungen erscheinen, so stimmen wir ihm vollauf zu. Neue, wertvolle Aufschlüsse zu diesen Fragen dürfen wir übrigens von einer noch im Gange befindlichen Untersuchung erwarten, die PAUL BORCHARDT in bezug auf die alten vorderasiatischen und nordafrikanischen Karawanenstraßen durchführt.

Die Charakterisierung der Feuerländer (S. 478 f.) bedarf auf Grund der Forschungen, die P. M. GUSINDE und der Schreiber dieses an Ort und Stelle vornehmen konnten, mehrfach einer Korrektur³. Ein Häuptlingstum fehlte dem Stamme der Yagan vollständig. Daß hier in religiöser Hinsicht nicht der Schamanismus, sondern der Glaube an ein höchstes Wesen die Hauptrolle spielt, darüber ist kein Zweifel geblieben. Die Yagan beerdigten ihre Toten im allgemeinen nicht, sondern verbrannten sie.

In den ältesten Kulturen Südamerikas erblickt GRÄBNER eine doppelte Schichtung, einerseits Elemente, die zur altaustralischen Kultur sich stellen, anderseits nördliche Elemente, wie Kindertrage, Schamanismus usw. „Ein Problem für sich wäre dabei die Frage, ob der Komplex dieser nördlichen Elemente und der dem Altaustralischen näherstehende ihren Weg annähernd gleichzeitig, gewissermaßen gemeinsam, oder zu verschiedenen Zeiten nach dem Süden der Neuen Welt gefunden haben. Das geschlossene Vorhandensein der arktischen Analogien bei den patagonisch-chilenischen Jägern könnte zur Bevorzugung der zweiten Alternative führen.“ Unsere Feuerlandforschungen bestätigen hier GRÄBNER's Vermutung. Soweit die „nördlichen“ Elemente auch bei den Yagan und Alakaluf sich finden, gaben sie sich bald als sekundärer, speziell von den Ona angenommener Import zu erkennen.

Für den von GRÄBNER (S. 480) angemerkten Einschlag totemistischer Kultur in diejenige der Gês-Völker zeugt in neuer Weise R. SCHULLER's Artikel in diesem Heft⁴.

Gerne wird man GRÄBNER zustimmen, wenn er schreibt: „Die Kulturgeschichte Vorderindiens gehört zu den dunkelsten Punkten der Ethnologie“ (S. 510). Weniger oder vorderhand gar nicht konnten wir uns von dem relativ jungen Alter des Totemismus in Vorderindien überzeugen. GRÄBNER hält es für nicht unwahrscheinlich, „daß auch der vorderindische Totemismus sein Dasein in der Hauptsache einer Invasion von Hirtenvölkern verdanke“ (S. 511). Ein charakteristisches Zeugnis stellen ihm hier die weit südwärts vorgedrungenen vorindogermanischen Toda dar. Aber er muß selber gleich einräumen, daß diese keinen Totemismus besitzen. Wir meinen, ist der Totemismus in Vorderindien sekundärer Art, dann muß der ursprünglichere wohl irgendwo im zentralen Asien zu suchen sein. Wir sehen nicht, wie GRÄBNER bei gegebener Lage der Dinge dieser Folgerung entrinnen könnte und wahrscheinlich auch gar nicht entrinnen will. Nun möchten wir aber gerne die Belege sehen, die er für den innerasiatischen Totemismus bereit hat. Wir glauben, daß ihm dieses schwer fallen dürfte. Hat doch selbst FRAZER's bezüglicher Sammeleifer bei den Innerasiaten haltmachen müssen.

Derselbe FRAZER hatte auch erkannt, daß die Totemisten, trotz ihrer sonstigen Beziehungen zum Tier, viehzüchterische Neigungen eigentlich nirgendwo offenbaren. Das spricht natürlich auch gegen GRÄBNER, der die Entstehung der Viehzucht doch irgendwie mit totemistischen Gepflogenheiten zentralasiatischer Völker in Zusammenhang bringen möchte (S. 528). Alles hängt also in dieser Frage für GRÄBNER davon ab, ob er den Totemismus für die innerasiatischen Völker zu belegen vermag. Gelingt das nicht, und wir halten dieses Bemühen auf Grund der

¹ SCHMIDT-KOPPERS: „Völker und Kulturen“, S. 449 ff.

² Mitt. Anthropolog. Ges. Wien, LIII (1923), Sitzungsber., S. 11—19.

³ W. KOPPERS: „Unter Feuerland-Indianern“, Stuttgart 1924.

⁴ Siehe oben S. 516 ff.

bisher bekannt gewordenen Tatsachen nicht für aussichtsreich, so werden wir an der Annahme eines eigenen innerasiatischen Viehzüchterkreises, wie P. W. SCHMIDT¹ ihn zuerst herausgearbeitet hat, nicht vorbeikommen. Dieses schließlich auch nach GRÄBNER selber nicht. Denn auch er rechnet einerseits damit, daß z. B. Turkotataren und Mongolen in dem von Gebirgen umschlossenen Hochasien beheimatet sind (S. 500) und anderseits, daß das mittlere Asien die Heimat der Viehzucht darstellt (S. 527).

GRÄBNER meint, es könne als überwunden gelten die Anschauung, welche die Kleidung aus dem Schamgefühl ableite. „Die Anwendung des Schamgefühls auf die Kleidung, die Scham über die Nacktheit, setzt das Vorhandensein einer Kleidung überhaupt schon voraus“ (S. 521). Über die Frage der ersten Entstehung der Kleidung habe ich, speziell unter Berücksichtigung der Tatsachen, welche uns hier von den ethnologisch ältesten Völkern vorliegen, kürzlich eingehender mich verbreitet². Um Wiederholungen zu vermeiden, gehe ich deshalb auf diese Sache hier nicht näher mehr ein und erlaube mir nur, den Interessenten auf jene Ausführungen zu verweisen. Zu dem obigen Satz GRÄBNER's indes sei ein kurzes Wort gesagt. GRÄBNER will also sagen, bei einer Anwendung des Schamgefühls auf die Entstehung der Kleider bewege man sich in einem *circulus vitiosus*. Das wäre in der Tat so, wenn feststünde, daß das Schamgefühl erst infolge der Bekleidung sich entwickelt habe. Die Bekleidung mußte also erst aus irgendwelchen anderen Motiven tatsächlich geworden sein, dann konnte das Schamgefühl entstehen. Im Lichte des einschlägigen Tatsachenmaterials aber, wie es gerade bei den ethnologischen Altstämmen sich vorfindet, erweist sich diese Annahme als unzulänglich. Alle anderen Erklärungsversuche versagen stets wieder, während bei der Annahme des geschlechtlichen Schamgefühls als Ursache alle Tatsachen im wesentlichen sich klären³. Woher nun das geschlechtliche Schamgefühl, das ist dann natürlich wieder eine neue Frage. Vielleicht ist dieses Problem vorderhand überhaupt noch nicht zu lösen, und müssen wir uns zunächst einmal mit der bloßen Feststellung des Tatsächlichen begnügen.

Hiermit möchten wir unsere Besprechung beschließen, obwohl noch einiges zu einer Bemerkung Anlaß böte. Aber noch einmal sei es, um jedem Mißverständnis vorzubeugen, gesagt, daß diese Abweichungen von GRÄBNER's Einzelaufstellungen nur die Ausnahme bilden. Die Studie aber als Ganzes genommen, erkennen wir gerne an als eine der allerbedeutendsten Leistungen, die uns im Verlaufe der letzten Jahrzehnte auf dem Gebiete der frühesten Kulturgeschichte des Menschen geschenkt worden sind. P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Vedder H. *Die Bergdama*. Teil I. L. FRIEDERICHSEN & Co. Hamburg 1923. Brosch. VI + 199 SS.

VEDDER's Buch gibt uns die seltene Gelegenheit, ein Völkchen kennen zu lernen, welches wahrscheinlich als die Urrasse Südafrikas anzusprechen ist. Es sind dies die Kattea der süd-afrikanischen Überlieferung, wie sie uns in BUSCHAN's Völkerkunde berichtet werden und wie sie heute noch unter den Buschmänner leben, welche sagen, daß vor ihnen schon ein Volk im Lande gelebt habe und heute noch leben soll (Journ. Afr. Soc., Vol. V, p. 385). Dieses Volk dürften die Bergdama sein, wie es VEDDER wahrscheinlich macht.

Der Autor zeigt uns nicht die Bergdama, wie sie uns geläufig sind, sondern die eigentlichen, von äußeren Einflüssen unabhängigen; die Bergdama in ihrer angestammten Kultur.

Bislang hatte man keine Ursache, die Bergdama den Kleinwüchsigen beizuzählen. VEDDER gelingt es, einen Volksstamm ausfindig zu machen, der wohl zwerghaft ist. Es sind das die Oukhoin (Bergspitzenbewohner), im Gegensatz zu den Bewohnern der Ebene, welche, von den umliegenden Völkern beeinflusst und sesshaft geworden sind, die Ziege als Haustier angenommen haben, während erstere ein ausgesprochenes Nomadenleben führen. In den Bergdama haben wir eine Urnegerrasse Südafrikas vor uns, die älter ist als Bantu, Hottentotten und Buschmänner.

Die Benennung des Volkes wird aus Bergdamara, wie sie uns bis heute geläufig war, in Bergdama korrigiert, ebenso wie sich früher das Namaqua eine Verbesserung in Nama gefallen lassen mußte.

¹ SCHMIDT-KOPPERS: „Völker und Kulturen“, S. 194 ff.

² SCHMIDT-KOPPERS: „Völker und Kulturen“, S. 434 ff.

³ Für das Nähere bitte ich meine oben erwähnten Ausführungen zu vergleichen.

Verschiedene Sagen legen es nahe, daß die Dama älter sind als die sie umgebenden Völker (S. 7).

Daß die reinen Bergdama einer recht primitiven Kulturstufe angehören, geht aus ihrem Kulturbesitz deutlich hervor. VEDDER sucht es wahrscheinlich zu machen, daß die Hütte erst mit dem Besitz des Feuers den Dama bekanntgeworden ist. Als ersten Hüttentyp registriert er den Buschwindschirm. Ein Busch wird mit Grasbüscheln so ausgestattet, daß er das Feuer vor dem Winde wirksam schützt. Daraus entwickelte sich der eigentliche Windschirm. Die den Dama sonst noch eigentlichen Hütten stehen von jenen der Umwohner stark ab. Auch die Werftanlagen mit dem Werftbaum und der heiligen Feuerstelle in der Mitte stellt eine Eigentümlichkeit dar.

Obwohl sich auch bei den Herero das heilige Feuer findet, so stellt es VEDDER über allen Zweifel, daß kein Zusammenhang zwischen beiden vorliegt. Bei den Herero ist das heilige Feuer eine Erbschaft des Ahnen und stellt ihn so selber dar. Den Dama ist es eine Art be-seelten Wesens, dem auch kleinere Opfer dargebracht werden. Andere Feuergebräuche noch lassen das heilige Feuer der Dama als eine „originelle, kultische Einrichtung“ erscheinen (S. 19 ff).

Auch die sozialen Verhältnisse sind recht eigener Art. Es herrscht das Patriarchat. Der Familienvater ist das Werftoberhaupt mit besonderen Rechten und Pflichten. Jede Werft ist für sich etwas Ganzes, von anderen Unabhängiges. Dem Werfhäuptling steht der Speisemeister, wenn auch in untergeordneter Stellung, zur Seite.

Im dritten Kapitel wird ausführlich über die Familie gehandelt, während das Folgende der Wirtschaft gewidmet ist. Die Bergdama stehen auf der niedrigsten Jägerstufe, auf der Stufe der Kleinjagd. Der Mann ist Jäger, die Frau Sammlerin von Feldfrüchten. Die Waffen des Jägers sind Pfeil und Bogen und auch die Lanze. Seine Stärke sind aber nicht diese Waffen wie etwa beim Buschmann, sondern das Fallenlegen.

Die Frau trägt den Löwenanteil zum Unterhalt der Familie bei. Ihr gehört auch die Hütte und die Feuerstelle. Der Mann ist nur Gast in ihrer Hütte, und kann ohne ihre Erlaubnis den Ertrag ihrer Sammeltätigkeit nicht an sich nehmen.

Heute ist im Dama-Lande die Ziege bekannt, aber auch noch nicht überall. Verschiedene Bräuche weisen darauf hin, daß dieses Haustier von auswärts eingeführt worden ist. Anderes Vieh, auch das Huhn, scheint unbekannt zu sein. Des Hundes geschieht eine kurze Erwähnung.

Recht schätzenswert ist auch das Kapitel über die Religion, und zwar deswegen, weil „in manchen Büchern die Bergdama ein religionsloses Volk genannt werden“ (S. 176). Das Auffinden der eigentlichen Dama-Religion ist das Resultat einer mühevollen, vieljährigen Forscher-tätigkeit des Missionars gewesen. Hierüber äußert sich der Verfasser folgendermaßen: „Wenn Missionare, die schon von Berufs wegen sich mit den heidnischen Religionen befassen müssen, 50 Jahre vergeblich nach einer alten Religion suchen und dann endlich das Dunkel sich lichtet, dann sollte ein Forscher, dem nach kurzen Aufenthalt unter einem Volke, dessen religiöse Anschauungen nicht klar geworden sind, sich bescheiden und mindestens die Frage offen lassen“ ob nämlich das in Frage kommende Volk Religion habe oder nicht (S. 176).

Der Dama kennt ein höchstes Wesen, ††*Gamab* genannt. Wie ich anderwärts gezeigt habe¹, ist es das böse Prinzip in der Hottentottenreligion, und wohl auch identisch mit dem *Kaang* der Buschmänner. ††*Gamab* ist Herr über Leben und Tod. Er ruft die Menschen zu seiner Werft, die irgendwo im Himmel ist. Jene, die bis zu dieser Werft gelangen, werden bei ihm glücklich, welche aber den Weg verfehlen, scheinen als böse Gespenster auf der Welt umherirren zu müssen. Er ist Urheber von all dem, was lebt und wächst.

††*Gamab's* Vertreter auf Erden ist der Zauberer, welcher in seinem Namen den Menschen hilft gegen die ††*gamaga*, die bösen Geister. Eine Art Ahnenverehrung mit Gebeten und Opfern ist den Dama bekannt.

Da die Seelen der Verstorbenen aus dem Grabe erstehen können, um die Lebenden zu ängstigen, zumal wenn sie den Weg zur ††*Gamab's* Werft verfehlt haben, werden verschiedene Gebräuche beim Ableben und beim Begräbnis eines Menschen beobachtet, um seine Wiederkunft zu verhindern.

Bemerkenswert ist auch die Ansicht des Autors über die *Heiseb*-Gräber Südwestafrikas. Die großen Steinhäufen stellen demnach durchaus keine Ahnengräber dar, wie man gemeiniglich

¹ Siehe oben S. 114 ff.

annimmt und wofür sie auch die Eingebornen ansehen, sondern es sind ursprünglich Grenzsteinhaufen, eine Art Schutz gegen feindliche Überfälle.

Das sechste Kapitel handelt über das Erbrecht und das folgende über den Dama-Dialekt. Es ist gewiß, daß die Dama ihre eigene Sprache gehabt haben, die heute in Vergessenheit geraten und durch das Nama ersetzt worden ist. Der Nama-Dialekt der Dama enthält viel Altertümliches.

Das letzte Kapitel ist vom kolonialpolitischen, missionswissenschaftlichen, überhaupt vom kulturellen Standpunkt aus recht interessant und beherzigenswert. Es wird da unvoreingenommen gesagt, was Kolonisation und Mission dem Volke gegeben haben und geben können, und was sie ihm genommen haben. Die Bergdama scheinen in dieser Hinsicht ein Schulbeispiel zu sein.

Wir begrüßen das Werk doppelt, weil es uns noch in elfter Stunde das Volkstum vielleicht des ältesten Volkes Südafrikas aufzeichnet und so vor dem Untergang rettet, zumal da wir von den Dama bis heute eigentlich nichts wußten. Wir sind darum dem Verfasser für seine mühevollen, langjährigen Beobachtungen und Forschungen recht zu Dank verpflichtet.

P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

Geiger Bernhard, Prof. Dr. *Die Amāša Spāntas*. Ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung. Kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 176. Bd., 7. Abh. Wien 1916.

Der vorliegende, 248 Seiten starke Band, ist aus einer Abhandlung entwichen, für welche die philosophische Fakultät der Wiener Universität dem Verfasser im Jahre 1914 den Preis der „Dr. LEOPOLD ANTON und MARIE DIERL'schen Preisaufgabenstiftung“ zuerkannt hat; er löst die Frage nach der ursprünglichen Bedeutung und Herkunft der altiranischen Göttergruppe der *Amāša Spāntas*. Der Verfasser hat sich die Aufgabe nicht leicht gemacht. Mit einer ungewöhnlichen Belesenheit nicht allein im Avesta und in den Veden, sondern auch in den Quellschriften der altsemitischen Religionen gewinnt er durch eine reiche Fülle philologischer Kleinarbeit die feste Basis für seine Schlußfolgerungen. Eine ganze Reihe schwieriger Stellen in den Veden und im Avesta finden dabei zum erstenmal eine befriedigende Deutung, viele neue Belege für die ursprüngliche Einheit der religiösen Vorstellungen der Inder und der Iranier werden beigebracht. Die Arbeit beginnt mit einer neuen etymologischen Erklärung des Namens *Amāša Spānta*, den GEIGER in der Transkription BARTHOLOMAES schreibt, obgleich er ihn nach der ansprechenden Theorie ANDREAS' *Amurta Sponta* liest. Er verbindet das Wort *spānta* und seine Ableitungen nicht mit lit. *szvēntas*, slav. *svęto* (heilig), sondern mit der indischen Wurzel *pan-* = av. **span* (preisen, verherrlichen, bewundern), so daß der Name „die herrlichen Unsterblichen“ bedeuten würde. Es folgt eine ausführliche, bis in die kleinsten Einzelheiten gehende Auseinandersetzung mit den bisherigen Ansichten über die *Amāša Spāntas*. Der Verfasser folgt der Hauptsache nach der Theorie DARMESTETER's, wonach diese Göttergruppe ursprünglich Personifikationen abstrakter Begriffe dargestellt und sich erst später zu Schutzgottheiten gewisser Elemente und Naturreiche mit mythischen Zügen entwickelt hätte. Die Ansicht der sogenannten *école éranisante* (HARLEZ), die die religiösen Anschauungen der Iranier von denen der Inder möglichst abzulösen und als von diesen unabhängig hinzustellen versucht, werden mit einer erdrückenden Menge von Beweismaterial widerlegt. Dabei verläßt der Verfasser den durch den Titel gesteckten Rahmen und zeigt an dem Beispiele einer ganzen Reihe von Mythenfiguren die innige Zusammengehörigkeit der religiösen Vorstellungswelt beider Völker. Der Hauptteil des Buches stellt die Belege für die Identität der *Amāša Spāntas* mit den indischen *Adityas* zusammen, wobei sich wieder bis in die kleinsten Einzelheiten gehende Übereinstimmungen ergeben. Darnach gehen diese abstrakten Vorstellungen über Zarathustra in die indoiranische Urzeit, zum Teil aber auch auf gemeinsame Beeinflussung seitens einer fremden Kulturquelle — Sumer, Babylon — zurück. Der Verfasser bringt eine Menge von verwandten Zügen, welche die Vorstellungen von den *Amāša Spāntas* und *Adityas* mit der religiösen Welt der Sumerer und Babylonier verbinden. Hierin liegt meines Erachtens eine der Hauptverdienste der Arbeit.

Es steht zu hoffen, daß das Studium der Baghazköi-Texte auch in dieser Richtung noch ungeahnte Aufschlüsse geben wird. Denn von seiten der indischen und iranischen Philologie wird nach GEIGER's erschöpfender und scharfsinniger Behandlung wohl kaum noch viel Neues über den Gegenstand zu erwarten sein. Die künftige Forschungsarbeit aber wird neben der vergleichenden Religions- und Kulturgeschichte des alten Orients vor allem die Ergebnisse der modernen Ethnologie berücksichtigen müssen.

Dr. ROBERT BLEICHSTEINER — Wien.

Horten Max, Prof. Dr. *Die Philosophie des Islam.* Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, herausgegeben von G. KAFKA. Bd. 4. 385 SS. Oktav. Verlag E. REINHARDT. München 1924. Preis: Brosch. Mk. 4.—, geb. Mk. 5.—.

Das Problem der „Philosophie im Islam“ ist ein Neuland für die Forschung, da die Geistes- und Ideenentwicklung des Islam bisher fast nur eine Darstellung in Querschnitten fand, die aber auf die großen Zusammenhänge, auf das Werden und Wachsen der Gedanken nicht einging, wobei man den Umfang dieses Problems ganz übersah. HORTEN, dessen Verdienst es ist, die islamische Geisteskultur durchforscht und ergründet zu haben, sucht in dieser neuen, reifen und reichen Frucht seiner unermüdlichen Studien einen Längsschnitt zu legen und das Gesamtsystem der islamischen Weltanschauung zu entwerfen, indem er die einzelnen Philosophen, ihre Lehren und Schulen und die Fülle der Weltanschauungen in die gesamte orientalische Geisteskultur eingliedert und die verschiedenen Elemente und Schichten in ihrer Synthese darstellt. Bei dieser Betrachtungsweise erscheint die islamische Philosophie als eine von christlichem, griechischem, persischem und indischem Geiste befruchtete Schichtenfolge von Weltanschauungen. So bildet das vorliegende, verdienstvolle und treffliche Buch die Ergänzung zu seinen früheren Schriften und Werken oder vielmehr die Zusammenfassung der Studien über die islamische Geisteskultur.

Der erste Eindruck dieser fachmännischen Arbeit HORTEN's ist der einer ungeahnten Fülle der Richtungen, die sich deutlich von einander abheben, und einer großen Tiefe der Gedanken. Der Islam wird in einem anderen Lichte sichtbar, als wir ihn bisher zu sehen gewohnt waren: er ist eine absolut würdige und ernste Gesinnungsreligion mit besonders feinem ethischen Empfinden, — Züge, die als christliche Einwirkungen erkenntlich werden. Wichtig ist vor allem die Unterscheidung von Emanationslehre und Manifestation, wobei diese letztere als der eigentliche orientalische Grundgedanke nachgewiesen wird. Sie zeigt sich in den pantheistischen und doketischen Systemen als die tiefere Schicht und bildet den Schlüssel zum Verständnis der Imamlehre. Politik und materielles Leben erhalten in dieser Weise Aufschlüsse aus der Weltanschauung, und in diesem Blicke wird die Gesamtkultur zu einer großen Einheit. Die Weltanschauung wird sodann zurückgeführt auf den Menschentypus und die psychische Morphologie, die das letzte Problem in der Kulturforschung bedeutet.

Dr. O. SPIES — Bonn (a. Rh.).

Schoy Karl. *Über den Gnomonschatten und die Schattentafeln der arabischen Astronomie.* 29 SS. Mit 5 Figuren. Quart. Preis: Kartoniert Mk. 2.50. HEINZ LAFAIRE. Hannover 1923.

Die bedeutende Stellung, die die Araber in der Geschichte der Naturwissenschaften bis in die Neuzeit einnahmen, ist allgemein bekannt. Ihre Verdienste an der Entwicklung der Naturwissenschaften übersehen wir jedoch bisher nur an den großen Tatsachen und Grundlagen; aber bei den Einzelheiten und Details z. B. auf dem Gebiete der Mathematik ist unsere Kenntnis nur ganz lückenhaft, da es an Einzeluntersuchungen nach den arabischen Quellen fehlt. Dies ist auch leicht verständlich, da derartige Studien höhere mathematische Kenntnisse an den Orientalisten stellen und anderseits gründliche Kenntnis des Arabischen von dem Mathematiker fordern. Beides vereint K. SCHOY in sich, der seit Jahren mit unermüdlichem Eifer diese Gebiete mit großem Erfolg bearbeitet. Seine vorliegende Arbeit füllt eine Lücke in der arabischen

Trigonometrie aus, indem sie die Tangensfunktion und ihre Bedeutung für die trigonometrische Rechnung darlegt. Dabei stützt sich der Verfasser auf unedierte Handschriften, durch die schon bekannte arabische Wissenschaftler, z. B. Ibn Yûnus, Al-Bîrûnî, in ihrer Bedeutung für die Mathematik klar werden.

Dr. O. SPIES — Bonn (a. Rh.).

Georg Jacob. *Märchen und Traum mit besonderer Berücksichtigung des Orients.* (Beiträge zur Märchenkunde des Morgenlandes, Bd. 1.) 111 SS. Oktav. HEINZ LAFAIRE. Hannover 1923. Preis: Halbleinen Mk. 3.—.

GEORG JACOB hat uns vor Jahren, als die türkischen Studien noch brach lagen, mit seiner nunmehr schon über 20 Bände fassenden „Türkischen Bibliothek“ beschenkt, die für die wissenschaftliche Volkskunde der Türken von grundlegender Bedeutung ist. Jetzt gibt der verdienstvolle Kieler Orientalist zusammen mit Dr. TH. MENZEL eine neue Sammlung „Beiträge zur Märchenkunde des Morgenlandes“ heraus, deren erster Band vorliegt. Bei dem Interesse, das die Märchenforschung in den letzten Jahren erweckt hat, wird diese neue Sammlung nicht nur den Orientalisten willkommen sein, sondern auch den Literarhistorikern, Folkloristen und Religionswissenschaftlern neues und reiches Material bieten. Der erste Band gibt eine allgemeine Untersuchung über die Beziehungen zwischen Märchen und Traum. Mit psychologischer Methode sucht der Verfasser den Traum und seine Probleme zu ergründen und setzt ihn in Beziehung zu den Wünschen, Hoffnungen und Befürchtungen des wachen Seelenlebens. Die Übertragung des Traumes in die Wirklichkeit läßt das Märchen erstehen. Indem der Verfasser von diesem Gesichtspunkte aus Stoffe und Bilder der Dichtung analysiert, versucht er viele Märchenmotive als Traumerlebnisse zu erweisen. An Hand von zahlreichen Beispielen aus der Literatur gelingt ihm durch tiefe Sachkenntnis und feinsinnige Behandlung äußerst glücklich dieser Nachweis. Das mit sachlichen Anmerkungen und einem trefflichen bibliographischen Wegweiser versehene Buch regt zu weiteren Untersuchungen an. Für die geschmackvolle Ausgabe mit verschiedenen Schattenschnitt-Reproduktionen gebührt der mutigen Verlagsbuchhandlung Anerkennung und Dank.

Dr. O. SPIES — Bonn (a. Rh.).

Malinowski Bronislaw. *Argonauts of the Western Pacific.* An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea. With a preface by J. G. FRAZER. With 5 maps, 65 illustrations and 2 fig. Royal 8vo, I—XXXI + 1—560 pp. GEORGE ROUTLEDGE & SONS, London 1922. Price: 21/-net.

Doctor B. MALINOWSKI who gave us in 1913 the beautiful and valuable study “The Family among the Australian Aborigines” has during the subsequent years, from 1914 to 1920, personally devoted himself to ethnological research in the South Seas. Three expeditions brought him chiefly into the northern part of the Massim District (Trobriand Islands). The intervening time he spent continually busy in working up provisionally the treasures collected, in Melbourne. The work here reviewed represents the first extensive publication from among the abundance of his equally thorough and successful studies.

MALINOWSKI, as it was to be expected from the author of the work quoted, has taken up his field researches in a most methodical and profound way. Being fully aware of the fact, that the natives would be prevented from behaving in accordance to their real nature, he generally lived alone among them.

In this manner he succeeded, in a comparatively short time, in acquiring a good knowledge of the native language, which, of course, offered the best key to an understanding of the native mind.

Thus MALINOWSKI gradually succeeded in taking down his notes in the native tongue, and consequently he is able to announce a “corpus inscriptionum Kiriwiniensium” that will be

¹ Compare the review of it in this periodical, vol. IX (1914), p. 1032ss.

valuable also from a linguistical point of view. Also, the temporary interruptions of his researches, and the immediate working up of the materials already gained, proved to be of great advantage, as by this means the lacunae still left were, from case to case, more clearly and distinctly to be acknowledged. Such obscure points could thus be made the chief object of a next expedition, and consequently in most cases cleared up fully.

The chief contents of the book are represented by the extensive treatment which has been given to the so-called *Kula*-System. By this term a rather peculiar kind of trade in goods is meant, such as it is taking place in a partly ceremonial, partly commercial manner, between the different groups. Only certain kinds of necklaces and bracelets are properly qualified as objects of the *Kula*. These are wandering, i. e., they change their holder. They bring and hand over these objects to each other with strict observance of many ceremonies, and make use of the occasions offered by these visits seemingly only by the way, but, in fact, in a rather extensive manner, to barter. Heavily laden with the produce and treasures of foreign islands, the bold "argonauts" finally return to their native island, Trobriand, where MALINOWSKI devoted himself especially to the study of this institution.

As far as can be seen from MALINOWSKI's work, the initiative for this kind of barter seems to come, in the first place, from the inhabitants of the Northern Massim District, i. e., that region where a greater influence of Polynesian culture and blood is certain. There can be seen, partly at least, obvious Polynesian types. There, too, more or less obvious, the Polynesian kind of chieftainship is to be observed. And there, finally, all the ceremonial apparel, which the whole *Kula*-Institution is based on, has its roots. The growing-up of such a vivid barter-trade just in this geographical region has, besides the motive already mentioned, another distinct motive in the fact, that there different types of culture and production are bordering on each other. For it does not seem to me at all probable that the different local conditions, arising from the nature of the place and surely existing and effective with regard to this barter-trade, will, alone by themselves, account for its origin.

MALINOWSKI thinks himself the first to discover and classify, for ethnology, as a type a barter-trade of itself. In fact, there is hardly a second case known to ethnology where the dealing in goods, within the precincts of primitive tribes, has been so thoroughly studied and aptly represented. That is the more deserving gratitude of, as there are few branches of ethnology which have been so repeatedly neglected as has been the history of economics. And in the presence of such an intricate system of traffic in goods, as MALINOWSKI detected one cannot but think him right when he refuses to accept the evolutionistic conjectures with regard to primitive economics such as K. BÜCHER, in particular, has been inventing, in consequence of their insufficiency and incorrectness.

On p. 516 MALINOWSKI appears to unjustly narrow the leading ideas of the school of comparative cultural history, when he deems them to limit themselves to a showing of the phenomena arising from contact (on the basis of infiltration and transmission). In opposition to this point of view MALINOWSKI points out: "The influence on one another of the various aspects of an institution, the study of the social and psychological mechanism on which the institution is based, are a type of theoretical studies which has been practised up till now in a tentative way only, but I venture to foretell will come into their own sooner or later. This kind of research will pave the way and provide the materials for the others" (p. 516). These sentences include, it is true, a correct conception, but such a one as is by no means new to comparative cultural history. For, if I am understand him aright, MALINOWSKI's principle is, at least to a great deal, only a further deduction from the well-known maxim of E. GROSSE: Explaining the social type by the economic type. This principle holds good, of course, also in an extended application: Explaining of the different phenomena by examining the individual connection within which they are to be found. In our attempt to write the Cultural History of Mankind, from the methodical point of view of the school of comparative cultural history, we have, I believe, paid due attention in every case to this principle, as well¹.

Here I think MALINOWSKI does not attribute due importance to the study of cultural relations. How does he know, in the single case, whether a phenomenon he is just examining,

¹ SCHMIDT-KOPPERS, *Völker und Kulturen*, I. Regensburg 1924.

within its individual cultural connection at some place, is to be finally explained by these local conditions? Is there not a possibility, and has it not been already proved, too, in many cases that certain phenomena have not originated at all where we meet them to-day, but have immigrated from some other place? If such phenomena be made the object of a wholesale explanation, based solely on the conditions of their present surroundings, a true perception of the facts, and by these of true cultural history, could not be reached at. Well, what is thus granted to one phenomenon cannot be denied to another. If one has a foreign origin, the same may be the case with the other. Taking into account this possibility is one of the methodological fundamental principles of the school of comparative cultural history. On the other hand, of course, this school does not even dream of denying the possibility that a cultural element might have originated just where we meet it now.

But following up this argument, it is only a matter of course that, even then, when no foreign relation of the element is to be found, I cannot yet state with certainty the absence of such a one. For, even if I do not recognise it, and even when I never shall be able to recognise it, it yet may be a fact. In order to get a sure footing for research, the school of comparative cultural history, therefore, in the presence of such possibilities, places foremost, at first, those elements, the cultural connection of which is already ascertained, or, at least, proved to be more or less probable. I cannot see any other kind of way to get at objectivity in the field of ethnology, so indispensable for any real science. And all the criticism hitherto applied to this school has either failed to acknowledge this essential feature of its methods, or at any rate failed to give anything, even of but partly of equal value, as a recompense for it.

The abundance of most valuable materials that MALINOWSKI has given us I hardly was able to indicate in this review, much less to explain as it deserves. Therefore, I repeat that it is one of the most important and valuable ethnological works that have been published during recent years.

F. W. KOPPERS, S. V. D.

Landbeck Paul, Konsul. *Kongoerinnerungen. Zwölf Jahre Arbeit und Abenteuer im Innern Afrikas.* AUG. SCHERL, G. m. b. H., Berlin SW. 68, 1923, 194 SS.

Mit diesem Buche liegt wieder einmal ein Werk eines österreichischen Afrikareisenden vor. LANDBECK wurde im Jahre 1877 in Wien geboren. 1897 trat er bei der holländischen Gesellschaft N. A. H. V. (Nieuwe Afrikaansche Handels Genootschap) in Stellung. Zum Schlusse seiner Tätigkeit im Kongogebiet war er Faktoreichef.

LANDBECK will mit diesem Buche, wie er mir selbst einmal sagte, kein wissenschaftliches Werk bieten. Er wendet sich hauptsächlich an Leser, die selbst eine koloniale Laufbahn anstreben. Das Buch gibt aber gewiß auch dem Wissenschaftler manches Neue. Vor allem berichtet der Verfasser vieles aus dem Leben der Neger. Am beachtenswertesten erschienen mir die Kapitel „Einiges über die Gewinnung des Kautschuks“ und „Abergläubische Vorstellungen der Neger“. Das Werk enthält eine gute Karte des Kongogebietes und zahlreiche Illustrationen nach photographischen Aufnahmen des Verfassers.

LANDBECK beabsichtigt jetzt, einen neuen Band herauszugeben, in dem er seinen Aufenthalt bei den Patoa-Zwergen und Bena Lulua schildern wird.

Dr. KARL LANG — Wien.

Banse Ewald. *Wüsten, Palmen und Basare.* GEORG WESTERMANN, Braunschweig 1921. — *Harem, Sklaven, Karawanen.* Rikola-Verlag, Wien 1921.

BANSE legt uns in diesen beiden Arbeiten eine gute Psychologiestudie des Orientalen vor. Er gehört zu den wenigen, die mit großem Verständnis den Gedankengängen seiner geliebten Araber nachgegangen sind. Ich möchte ihn hierin mit MORRIER und KIPLING vergleichen. Wie diese vielleicht unbewußt, so gibt BANSE uns hier bewußt eine „expressionistische“ landeskundliche Studie, aus der noch mancher Orientforscher etwas lernen kann.

Nur mit seiner Reise in die „Libysche Wüste“ bin ich nicht einverstanden; er selber ist es ja auch nicht, wenn man zwischen den Zeilen richtig lesen kann. Zur Erklärung führt er

meine Mitteilungen vom 24./25. April 1914 in den Ägyptischen Nachrichten an. Ich habe ihn schon an anderer Stelle (Mitt. a. d. deutschen Schutzgeb. 1916) gegen die nicht ganz unge-rechtfertigten Angriffe der anglo-ägyptischen Regierung in der Egyptian Gazette vom 4. Mai 1914 verteidigt, aber ich muß doch offen aussprechen, dieser Reisebericht gibt eine ausgezeichnete Belehrung, wie man eine Wüstenreise nicht unternehmen soll.

Die beiden Bücher bleiben trotzdem ein wertvoller Beitrag zum Studium der Eingeborenen-psychologie des islamischen Orientes.

PAUL BORCHARDT.

Batton Achatius, O. F. M., P. Dr. *Wilhelm von Rubruk, ein Weltreisender aus dem Franziskanerorden und seine Sendung in das Land der Tar-taren.* Franziskanische Studien, Beiheft 6, ASCHENDORFF. Münster i. W. 1921.

Der beste Kenner der mittelalterlichen Geographie YULE nennt RUBRUK „one of the most truthful and delightful of travellers“. Wir müssen deshalb R. P. BATTON dankbar sein, daß er in den Franziskanischen Studien einem Kreise von Nichtgeographen diesen so wichtigen Rei-senden in einer kurzen Beschreibung vorlegt. P. BATTON beherrscht sein Thema vollständig. Wer sich jedoch mit RUBRUK näher beschäftigen will, ist doch gezwungen, die ROCKHILL'sche Ausgabe, London 1900, mit ihren vorzüglichen Erklärungen zur Hand zu nehmen.

Ich hoffe, daß unser Autor seine Veröffentlichung als Vorarbeit für eine Neuherausgabe des RUBRUK'schen Reisebuches betrachtet, denn die Arbeiten der letzten 20 Jahre in Zentral-asien der deutschen und englischen Forscher haben eine große Menge neuen Materiales zutage gefördert. P. BATTON und der Franziskanerorden würden sich deshalb mit dieser Arbeit ein großes Verdienst erwerben.

PAUL BORCHARDT.

Ossendowski F., Dr. *Tiere, Menschen und Götter.* Frankfurter Soc. Druckerei, Frankfurt a. M. 1923. Geb. Mk. 6.—.

Man könnte wünschen, daß dieses interessante Buch nur ein spannender Reiseroman wäre. Leider ist es grausame Wirklichkeit. OSSENDOWSKI mußte vor den Bolschewiken nach der Mongolei flüchten und wurde dort in die Kämpfe zwischen den Roten und Weißen, Mongolen und Chinesen verwickelt. Wir lernen hier die verworrenen Verhältnisse Zentralasiens kennen. China benutzt jetzt die Gelegenheit, um die unabhängige Mongolei wieder in ihre Gewalt zu bringen, während Rußland praktisch noch immer der Herr ist. Weiß oder rot bleibt hierbei ganz gleich.

Ich möchte besonders auf die Beschreibung des Teufelsflusses Yaga (S. 95) hinweisen, der vielleicht eine Erklärung für den Fluß Stranga des Alexanderromans gibt.

PAUL BORCHARDT.

Tauxier L. *Le Noir de Bondoukou.* Etudes soudanaises. Paris, Edition ERNEST LEROUX, 1921.

L'Administrateur des colonies TAUXIER nous a présenté de nouveau une de ses mono-graphies excellentes sur les nègres d'Afrique. Trop souvent la valeur de ses travaux serait dé-préciée, car seulement en travaillant de ses environs on sait estimer le mérite de ces ouvrages paraissants presque trop minutieux pour la publicité. L'auteur connaît le soudan français à fond par ses études personnelles qui ont duré de longues années. Heureusement il ne s'est pas borné à publier ses propres investigations, mais aussi dans une manière étendue il s'est intéressé de comparer ses résultats avec celles des voyageurs du moyen âge.

La région de Bondoukou (Haute-Côte-d'Ivoire orientale) a été déjà visitée par des diffé-rents voyageurs. Mais pour la première fois TAUXIER a appliqué dans ce volume à ces popula-tions semi-primitives la méthode d'analyse des faits sociaux de LE PLAY et de HENRI DE TOUR-VILLE. Nous ne recevons pas ici présentés seulement une foule des documents directs sur les Koulangos, les Dyoulas, les Abrons; races principales de cette région, mais aussi sur les petites races disparaissantes qui se trouvent encore ici.

TAUXIER a recueilli des vocabulaires des langues sur lesquelles on n'avait rien jusqu'ici et d'autres sur lesquelles on n'avait que très peu de chose. Dans l'appendice nous trouvons une publication historique très intéressante: Ngokho et Songo. Il me semble cependant, que TAUXIER ne connaisse pas les recherches fondamentales de MARQUART (Die Beninsammlung... mit Geschichte der Handelswege und Völkerbewegungen in Nordafrika, Leiden 1913). MARQUART a déjà indiqué que nous avons à distinguer sept différents lieux dans le soudan avec un nom à peu près comme Gogo.

PAUL BORCHARDT.

Ratzel Friedrich. *Politische Geographie*. 3. Aufl. durch EUGEN OBERHUMMER. Großoktav, XVI + 627 SS., 47 Kartenskizzen. München 1923. R. OLDENBOURG.

Ein klassisches Werk wie RATZEL's Politische Geographie kann man nur anzeigen, aber nicht mehr besprechen. Seit ungefähr 10 Jahren war es im Handel vergriffen und wir müssen OBERHUMMER und dem Verlage dankbar sein, daß sie die Neuherausgabe des Werkes in diesen schwierigen Zeiten unternommen haben.

OBERHUMMER hat mit feinem Empfinden das alte Original bestehen lassen und seine Zusätze und Verbesserungen in Kursivdruck kenntlich gemacht. Nur so konnte uns auch der alte RATZEL „lebensfähig“ erhalten bleiben. In einem kurzen Anhang gibt OBERHUMMER einen Überblick über „Die politische Geographie vor RATZEL und ihre jüngste Entwicklung“. Er erwähnt darin RUBRUK und MARCO POLO. Ich vermisste jedoch BENJAMIN V. TUDELA (1170). Dieser Reisende gibt uns eine treffliche „politische Geographie“ seiner Zeit, die bisher noch viel zu wenig für diesen Zweig der Erdkunde ausgebeutet worden ist. Ein neues sehr reichhaltiges Register erleichtert in jeder Weise OBERHUMMER's Ausgabe.

PAUL BORCHARDT.

Hurel P. *Grammaire Kinuarwanda*. Maison-Carrée (Alger). Imprimerie des Missionnaires d'Afrique. 1920. 214 pp.

La grammaire est une réimpression du «Manuel de langue *kinyarwanda*» 1910. La nouvelle grammaire fut soigneusement revue. Malheureusement il s'y trouve un grand nombre d'erreurs mais qui sont signalées d'une exactitude scrupuleuse sur un papier volant joint à l'ouvrage.

La méthode dont la grammaire s'expose mérite d'être fort appréciée à l'égard du but pratique poursuivi au manuel. L'expression «Voyelle euphonique» p. 98 est un peu déplacée. Le *a* devant-bantu n'est point du tout euphonique. En ce cas on pourrait parler plutôt d'une harmonie vocale. La syntaxe est classique. Les salutations et formules de politesses sont traitées à fond et il ne serait qu'à désirer qu'elles fussent traitées autant dans chaque grammaire africaine.

Dr. KARL LANG — Wien.

Noel P. *Petit Manuel Français-Kanouri*. Paris, Librairie Orientaliste, PAUL GEUTHNER. 13, Rue Jacob, 130 pp. 1923.

Ce manuel excellent contient une préface par MAURICE DELAFOSSE. Il met le *kanouri* à l'ordre d'une série de langue pour laquelle il propose la désignation «nilo-tschadien». Ce groupe occupe la vallée du Nil depuis la première cataracte d'Assouan: à l'est il s'étend entre le Nil et Atbara, occupe la région entre le Nil Blanc et le Nil Bleu et va jusqu'au pays de la Dinka. A l'ouest il va jusqu'à Tibesti et occupe la majeure partie de Kordufan, Darfour et Quadai pour atteindre, avec le *kanouri*, les pays situés à l'est, au nord et à l'ouest du lac Tchad jusqu'au Demargou. Au groupe nilo-tchadien appartient, d'après DELAFOSSE, le nouba ou nubien, avec ses multiples dialectes: le *baria*, le *kounama*, le *toubou* ou *téda*, ou *gordn* du Tibesti, du Borkou, du Bodélé, du Mourtcha, etc.

L'auteur fut longtemps en pays de langue *kanouri*. Le livre figure non seulement de manuel, puisqu'il y est traité plus d'une matière nouvelle, quant à la morphologie ainsi qu'à des analyses méthodiques. En outre, le lexique Kanouri-Français contient nombre de mots, que je ne trouvais pas encore dans les grammaires de DUISBURG, KOELLE, etc.

Comme africaniste, c'est aussi à moi de savoir gré à M. LÂVIT, gouverneur de la colonie du Tchad, et à M. BRÉVIE, gouverneur de la colonie du Niger, d'un avoir rendu la publication pécuniairement possible.

La liste des ouvrages déjà publiés sur la langue *kanouri*, ajoutée par DELAFOSSE à la préface, est très profitable. Les ouvrages sont énumérés de manière chronologique et même il y en a de tels qui ne sont pas encore publiés.

Il faut être heureux d'un tel africaniste qu'est DELAFOSSE, qui est tant initié à la littérature africaine. L'exposition de la grammaire est très claire. Les modifications dialectes méritent les hommages les plus sincères. Quant au texte, du matériel tout à fait nouveau est donné par les Fables et Ngari-Proverbes.

Au lexique pourtant un grand nombre de mots arabes empruntés semble être échappés à la vue. En été de cette année je ferai apparaître à l'«Anthropos» une de mes dissertations sur le mot arabe emprunté au Kanouri, à laquelle j'ajouterai une longue liste de mots arabes empruntés. Je suis d'avis que pour des études comparatives des langues, la connaissance des mots arabes empruntés, qui se trouvent aux langues africaines, soit indispensable.

Le présent manuel nouveau de la langue *kanouri* élargira sûrement notre savoir de cette langue et en comblera plus d'une lacune.

Dr. KARL LANG — Wien.

Sottas H. et Triston E. *Introduction à l'Etude des Hiéroglyphes*. Avec un portrait de Champollion. 3 planches et 5 figures. Librairie Orientaliste PAUL GEUTHNER, 13 Rue Jacob, Paris. 195 pp., petit in-8, 1922.

On est obligé de convenir qu'en publiant leur œuvre à la mémoire de J. F. CHAMPOLLION, les auteurs français firent preuve de noblesse. Nous savons fort bien ce que fut réalisé par les efforts énormes de CHAMPOLLION.

En 1922 s'était écoulée justement une centaine d'années dès que CHAMPOLLION avait traité ses premières découvertes décisives à la célèbre «Lettre à Monsieur DACIER» (Paris 1822). Celle-ci fut suivi en 1924 par le «Précis du système hiéroglyphique» exposition détaillée de de son système. Les chefs-d'œuvre du grand CHAMPOLLION, c'est à dire sa «Grammaire égyptienne» (1836—1841) et le «Dictionnaire égyptien» (1842—1843) ne furent publiés qu'après sa mort, par son frère CHAMPOLLION FIGEAC. Longtemps on ne pouvait citer une œuvre d'égale valeur. L'an 1822 représente la vraie date de la naissance de l'égyptologie scientifique. Les auteurs de cette œuvre à traiter à cette place en ont été très averti et l'ont su remarquer justement dans l'introduction.

Le tableau des signes unilitères dans l'introduction est très sommaire. Les Notions de Chronologie Egyptienne sont usées tout juste d'une extrême précaution. Les renseignements sur le «déterminatif» ainsi que sur le «signe phonétique» et enfin sur les «compléments phonétiques» jugés au point de vue méthodique, sont à nommer excellents. Sur la direction et disposition matérielle de l'écriture ne fut jamais fait un rapport aussi détaillé, que je sache. Les renseignements sur les essais de déchiffrer, faits avant CHAMPOLLION, sont très remarquables. Bien qu'il faudra encore plus d'une réformation du tableau détaillé des principaux hiéroglyphes, l'œuvre des deux auteurs est pourtant excellent et il reste encore une œuvre fructive à la mémoire du fondateur de l'égyptologie, JEAN FRANÇOIS CHAMPOLLION.

Dr. KARL LANG — Wien.

Leland Locke L. *The Ancient Quipu or Peruvian Knot Record*. The American Museum of Natural History 1923, 84 pp.

The beautifully illustrated book contains everything known at present with regard to the Knotted Ropes of the Peruvians, and also all the hints we are most desirous of to similar expedients in use with other peoples. 59 plates, 17 fig. of the letter-press, and a map facilitate effectively the study. From among the results of the book the following are especially to be pointed at:

1) The original destination of the Quipu was the record of numbers. It always wanted a commentary. The first missionaries were still using it in teaching.

2) The Quipu was not used for reckoning, the expedient for this purpose were maize corns and pebbles.

3) The use of different colors was perhaps an aid to memory, the colors having, perhaps, sometimes a symbolical meaning.

4) As a writing in its proper sense the Quipu has never been employed.

Besides a full list of the literature the reader will also find ample extracts of the most important authorities on Quipus.

F. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Fuhrmann Ernst. *Mexiko III.* Hagen und Darmstadt 1922. 1 Bd. Quart, 55 SS. Text und 99 Tafeln. Kulturen der Erde, Bd. XIII.

Es erübrigt sich wohl, die vielen sachlichen Irrtümer und unbeweisbaren etymologischen Spielereien, die sich in dieser Veröffentlichung befinden, eingehend zu widerlegen. Wer sich das Bücherschreiben so leicht macht wie Herr FUHRMANN, kann freilich bequem so nebenher im Jahre ein Dutzend „Werke“ über die verschiedenen Kulturen des Erdkreises produzieren.

Immerhin ist das Buch als Ganzes glücklicherweise doch nicht vollständig verfehlt; die den zweiten Teil bildenden 99 Tafeln können als Materialveröffentlichung recht wohl unabhängig vom Texte verwendet werden und machen uns eine Anzahl interessanter Museumsstücke in großen, gut gelungenen Abbildungen zugänglich. Auch die kurzen erklärenden Beischriften sind leidlich brauchbar, wenn auch viele Ortsbezeichnungen unvollständig oder fehlerhaft gedruckt sind. Zu diesem Abbildungsteile des Werkchens will ich nun nachstehend einige kurze vervollständigende und berichtende Notizen beisteuern.

Gelegentlich gibt FUHRMANN bei den Objekten die Zugehörigkeit zu bestimmten alt-mexikanischen Kulturen an, aber er hat dabei nicht immer Glück (Taf. 17, 51 und 93) und anderseits läßt er typische Stücke unklassifiziert. So repräsentiert beispielsweise der vorzüglich wiedergegebene Feuergott des Wiener Naturhistorischen Museums (Taf. 15) eine unter den Teotihuacan-Altertümern häufig vorkommende Figur. Der originelle sitzende Jaguar der Taf. 37 gehört derselben Kultur an; die in Teotihuacan gefundenen riesigen Jaguarköpfe sind nur vergrößerte Ausführungen desselben Modells.

Bei den zapotekischen Figurengefäßen ist die Zugehörigkeit zu dieser Zivilisation immer angegeben; eine Ausnahme macht nur das auch dahin gehörige Stück Taf. 62.

Die beiden Objekte der Taf. 59 und 60 müssen sich mit der lakonischen Erklärung „Tonfigur“ begnügen. Es hätte immerhin dazu gesetzt werden können, daß sie, ebenso wie das Feuergefäß Taf. 75, der Mayakultur angehören. Auch die kühn als „Xochiquetzal, Blumen-göttin“ bezeichneten Stücke (Taf. 56 und 58) sind Maya-Altertümer.

Den auf Taf. 13 wiedergegebenen Affen hält FUHRMANN für einen Tlaloc, obwohl er an anderen Stellen (Taf. 31 und 78) derartige Darstellungen ganz richtig erkannte (oder vielleicht die Museumsangaben besser kopierte!).

Auch die Bestimmung des auf den Taf. 28, 29 abgebildeten eigenartigen Tieres als Kröte ist abzulehnen. Wir kennen mehrere authentische Darstellungen von Fröschen und Kröten, die denn doch wesentlich von dem in Frage stehenden Objekte abweichen; dieses repräsentiert vielmehr ein merkwürdig stilisiertes Insekt.

Daß der Vogel, dessen Kopf fehlt (Taf. 18/19), einen Adler vorstellen soll, dürfte wohl Herrn FUHRMANN schwer fallen zu beweisen. Auf ähnlichen totonakischen „Palmas“ sehen wir immer einen Schopfvogel (Coxcoxtli?) dargestellt.

Gegen die Bestimmung als „Schlangenkopf“ (Taf. 26) spricht das rechts auf der Abbildung deutlich sichtbare Ohr. Nach dessen Form zu urteilen, dürfte es sich eher um einen Jaguar handeln.

Auf Taf. 31 spricht FUHRMANN von dem „Schmuck des Windgottes Quetzalcoatl“. Das auf der veröffentlichten Photographie sichtbare Emblem ist aber das der Tanz- und Lustbarkeitsgötter, das den Namen oyohualli hatte und mit dem der Affe, der lustige Tänzer, sehr häufig erscheint.

Der Tonkopf Taf. 68 stammt nicht aus Teotihuacan (Staat Mexiko), sondern aus Tehuacan (Staat Puebla). Vgh. dazu SELER, Ges. Abh., Bd. II, S. 322.

In dem schönen, seiner Dekoration nach sicher aus der Mixteca (Staat Oaxaca) stammenden Tongefaß der Taf. 87 glaubt FUHRMANN „Chiriqué-Stil“ zu erkennen, verweist es also nach dem fernem Costa Rica oder Panama.

Die auf den Taf. 92 und 93 abgebildeten Stücke sind nicht eigentliche Steinkisten, sondern Steinwürfel, und dann gehören sie auch nicht dem Grassimuseum (d. h. dem Städtischen Museum für Völkerkunde) in Leipzig, sondern dem Nationalmuseum in Mexiko. Außerdem ist das zweite Exemplar nicht aztekisch, sondern ähnelt dem Kunststil von Xochicalco (siehe SELER, Ges. Abh., Bd. II, S. 160).

H. BEYER — Mexiko.

Szinnyei Josef. *Die Herkunft der Ungarn, ihre Sprache und Urkultur.* Ungarische Bibliothek, erste Reihe, Nr. 1. Berlin und Leipzig 1920. Verein wiss. Verleger, 57 SS.

Der Verfasser gibt eine wirkungsvolle Skizze der bisherigen Forschung über die ungarische Sprache in ihrem Zusammenhang mit dem finno-ugrischen Sprachenstamm. Er führt die Lautgesetze an, vergleicht wichtige Wortklassen und einzelne grammatische Erscheinungen. Die nicht unbedeutenden Einflüsse der türkischen Sprache stammen größtenteils aus den letzten 1000 Jahren. Ein kleiner tatarischer Rest muß als Erbschaft aus der Zeit betrachtet werden, da das finnisch-ugrische und das tatarische Urvolk noch nicht getrennt waren.

Im zweiten Teil wird aus den Bezeichnungen einzelner Kulturelemente auf die älteste Lebensweise der Ungarn geschlossen. Besprochen werden die Geräte des Fischfanges und der Jagd, der Stand der Viehzucht, des Landbaues, der Hausarbeit, des Handels, der Kriegführung, und der Wohnung, dann der Besitz von Metallen, die Zusammensetzung der Familie und des Staates und die religiösen Begriffe. Vielleicht schließt ein Ethnologe noch die Zeugnisse der Archäologie, der Sage, der Geschichte und der Gebräuche dem hiergebotenen interessanten Materiale an.

Die sprachlichen Resultate lassen darauf schließen, daß die Stammfamilie dem primitiven Kulturkreise noch nicht entwachsen war. Sie fertigte ihre Angeln aus Zweigen, sie besaß Bogen und Pfeil, Hund und Schaf, später das Schwein und zuletzt durch die Iranier auch das Rind sowie das Gold.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Beyer Hermann. *El llamado „Calendario Azteca“.* Descripcion e interpretacion del Cuauxicalli de la „Casa de las aguilas“. Mexico 1921. Liga de ciudadanos alemanes. VII + 129 SS. 1 Taf. und 250 Fig.

Der in der mexikanischen Archäologie sehr bewanderte Verfasser gibt in diesem prächtig ausgestatteten Buche eine genaue Beschreibung und ausführliche Erklärung des vielfach als „Kalenderstein“ bezeichneten Monumentes der Azteken. Er beweist aus den Arbeiten seiner Vorgänger und aus eigenen Studien, daß der Stein mit dem mexikanischen Kalender nur äußerliche Beziehungen besitzt. Vielmehr hat er ohne Zweifel als Gegenstand des öffentlichen Kultes der aufgehenden Sonne gedient. BEYER folgt der Ansicht SELER's, wenn er das gewaltige Bild als Quauxicalli bezeichnet. Diesen Namen werden manche Mexikanisten nicht für passend halten. Es wäre ja möglich, daß der Stein ein „Adlergefaß“, eine Opferschale zur Aufnahme des Herzens und des Blutes der Opferrassen ersetzen sollte; aber da wir nicht wissen, wie die alten Mexikaner selbst das Bild benannt haben, so sollten wir einen so unpassenden Namen heute nicht wählen. Der Stein besitzt weder die an solchen Kultgegenständen gewöhnlich angebrachten Bilder von Adlerfedern, noch hat er die Form einer Schale. Er stellt eine Scheibe dar, wie sie in den Handschriften vielfach als Kultbild der Sonne zu sehen sind. Gleich der großen Mehrheit dieser letzteren dürfte auch der „Calendario azteca“ in senkrechter Stellung, ähnlich wie in Fig. 195 des Buches, aufgestellt gewesen sein.

Der Verfasser bleibt in diesem Buche ganz auf dem Standpunkte der älteren Ethnologie stehen. Er hat zwar gute Gründe für die Verwandtschaft des Calendario azteca mit dem Quauxicalli, aber mit den Methoden der kulturhistorischen Schule wäre er etwas weiter gekommen. Er hätte mit ihnen auch Gründe für das Hervorgehen der Bildplatte aus der Schale angeben können.

Die Schale ohne Sonnenbild im Innern ist offenbar das ältere Kultgerät, und zwar in der Neuen wie in der Alten Welt (Susa, Kreta, Hinterindien). Sie ist in Mexiko allem Anschein nach eine Erbschaft von dem mutterrechtlich orientierten Toltekenvolke, aber in blutigerer Verwendung. In geschlossenen totemistischen oder nomadistischen Kreisen treffen wir die Kultschale nicht, wohl aber in mutterrechtlichen. In letzteren genießen Schalen aller Art, Kessel, Krüge, Brunnen, kraterförmige Abgründe, Höhlen (natürliche wie künstliche), Rachen, geöffnete Schädel, Kultschächte, Körperöffnungen, hohle und ausgehöhlte Baumstämme, Bambusrohre, Kanues usw. mehr oder weniger Verehrung; sie spielen wenigstens als Amulette oder in den Mythen eine auffällige Rolle. Das war auch bei den Tolteken der Fall, die sogar selbst, gleich Sonne und Mond, aus Höhlen auf die Erde gekommen sein wollten, wie anderswo die ersten Menschen aus Bambusröhren, Brunnen, hohlen Bäumen u. dgl.

Die von den unterworfenen Tolteken beeinflussten Nauas waren nun aber mehr totemistisch gerichtet. Sie nahmen die Schale zwar an, setzten aber ihre eigene Gottheit, die aufgehende Sonne auf deren Boden, und die Kröte mit unnatürlich weit aufgesperrem Rachen auf die Unterseite der Schale; im Rachen hielt letztere das Opfermesser. Diese „Erdkröte“, die nach SELER „aus ihrem Rachen das Steinmesser, d. h. das Licht entläßt“, fehlt auch nicht ganz auf dem zur Scheibe entwickelten Quauxicalli, dem Kultbild der aufgehenden Sonne. Wenn dieses Bild, wie in Fig. 195 des Buches, an einem Pfeiler oder an einer Wand aufgestellt war, konnte man die Rückseite niemals sehen, und so brachte man, als Ersatz der Erdkröte, auf der Vorderseite zwei Drachen an, aber so, daß die aufgesperreten Rachen sich unten befanden. Jedes der Tiere hält den Kopf eines Gottes im Rachen, das rechte den Sonnengott, das linke den Feuergott. Letzterer ist nun aber nicht selten Vertreter des Mondes, so daß also in den Drachen der Aufgang von Sonne und Mond symbolisiert ist.

Der hier skizzierte Gedankengang enthält nichts Unwahrscheinliches, und er geht ohne Zwang aus der Kulturkreislehre hervor. Möge aber auch ohne ihn das interessante Buch den Ethnologen vielen Nutzen bringen.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Lehmann Walter und Doering Heinrich. *Kunstgeschichte des alten Peru*, erläutert durch ausgewählte Werke aus Ton und Stein, Gewebe und Kleinode. Verlag ERNST WASMUTH A. G. Berlin 1924. 90 Goldmark.

Die Verfasser haben ein Prachtwerk ersten Ranges geschaffen, das zumeist den Künstler und Forscher, aber auch weite Kreise der Gebildeten interessieren wird. Das Material ist sorgfältig aus den ungemein reichen archäologischen Schätzen von öffentlichen und Privatsammlungen ausgewählt und enthält viele bisher nur dem Spezialisten bekannte Objekte.

Im Texte sind 62 Abbildungen enthalten. Von den 140 Tafeln sind 12 in prächtigen Farben ausgeführt; in ihnen kommen alle deutlich ausgesprochenen Stile Perus zu ihrem Rechte, darunter auch der expressionistische. Mehr als in der Kunst anderer Länder treten symbolische Formen auf, die mythische Gegenstände betreffen oder der Zauberei dienen, wie die Schädeltröphäe. Einzelne dieser Symbole sind auch in Mexiko und Ostasien heimisch, so die den Plejaden ähnliche Punktgruppe, die Swastika, die gekrümmte Spitze, der Treppenmäander, das Wolken- und Regensymbol u. a.

Die Kunst bietet mehr Anhaltspunkte zur Erkennung von Beziehungen des Südens zum Norden als man noch vor wenigen Jahren vermutete. LEHMANN zieht schon mehrere Parallelen zwischen Peru und dem Toltekenland, er weist besonders auf Teotihuacan hin, aber auch auf alle Spuren bis zum Golf von Nicoya. Bezüglich des Weges „begnüge ich mich mit der Problemstellung“. An Material wird es bei der Ausarbeitung wohl schon im nächsten Jahrzehnt nicht mehr fehlen.

„Peru, dessen Reichtum seit der spanischen Eroberung sprichwörtlich geworden ist, fängt jetzt erst an, sich archäologisch zu entschleiern, und bestätigt seinen großen Reichtum auch in dieser Hinsicht würdig einer großen Vergangenheit. Dringend zu hoffen und zu wünschen ist, daß weitere planvolle Grabungen die bisher gewonnenen Ergebnisse der Forschungen bestätigen und erweitern mögen.“

W. LEHMANN, der historische Studien stets gepflegt hat, fügte auch in die Darstellung der peruanischen Kunst, wie früher in die der mexikanischen, einen geschichtlichen Abschnitt ein. Bei der äußerst spärlichen Überlieferung, die sorgfältig benützt ist, mußte das Hauptgewicht auf die archäologischen Resultate gelegt werden, aber auch auf diesem Wege lassen sich einzelne grobe Umrisse gewinnen. Sie sind auf zwei Tafeln dargestellt. Tafel B hätte wohl durch Wahl eines anderen Formates übersichtlicher gestaltet werden sollen, denn in ihr liegt für den Archäologen der Schwerpunkt des ganzen Werkes.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Antonius Otto. *Grundzüge einer Stammesgeschichte der Haustiere.* I—XVI + 1—337 SS. Mit 144 Abb. im Text. G. FISCHER. Jena 1922. Preis: Brosch. Mk. 6.—, geb. Mk. 8.50.

Das vorliegende Werk trägt dem behandelten Gegenstand gemäß einen vorwiegend naturwissenschaftlichen Charakter zur Schau. Aber trotzdem bietet es auch dem Kulturhistoriker und Ethnologen sehr viel.

Das Buch erscheint in einen allgemeinen und in einen speziellen Teil gegliedert. Im ersten erörtert der Verfasser die Quellengebiete der Haustiergeschichte, denen er dann Bemerkungen über Veränderungen durch die Domestikation folgen läßt. Als letztes Quellengebiet der Haustiergeschichte figuriert die Völkerkunde. Leider muß man dem Verfasser im wesentlichen recht geben, wenn er von einer geradezu souveränen Verachtung redet, mit der die meisten Reisenden aller Forschungsrichtungen über die Haustiere der von ihnen besuchten Länder hinweggehen. Als rühmenswerte Ausnahmen werden hervorgehoben G. SCHWEINFURTH, F. STUHLMANN, H. JOHNSTON und R. PÖCH. Auch darin hat ANTONIUS recht, wenn er betont, daß ein eingehenderes Studium der außereuropäischen Haustiere der Völkerkunde selber am meisten zugute komme. Das ist um so mehr der Fall, nachdem es scheint, daß wir in den Trägern der ältesten Tierzucht Vertreter eines eigenen Kulturkreises, diejenigen des viehzüchterischen Nomadismus nämlich, zu erblicken haben, dessen erstmalige Herausarbeitung P. W. SCHMIDT zu danken ist¹.

Im speziellen Teil seines Buches behandelt ANTONIUS dann der Reihe nach die wichtigeren Haustierarten. Besonders eingehende Berücksichtigung finden Hund und Pferd, weil dem Verfasser hier eigene neue Forschungen zu Gebote standen.

Ein großes Problem bildet auch für ANTONIUS der Dingo in Australien. Als ein interessantes Zusammentreffen darf es wohl bezeichnet werden, daß ANTONIUS und der Schreiber dieses, obwohl von ganz verschiedenen Gesichtspunkten ausgehend, doch hinsichtlich der Einwanderung der Dingos zu einem völlig gleichen Resultat gelangt sind. ANTONIUS neigt zur Annahme, daß der Dingo erst im Gefolge des Menschen, und vielleicht nicht einmal des ersten, nach Australien eingewandert ist und dann daselbst stellenweise wieder verwilderte. Ganz unabhängig von ANTONIUS' Arbeit hatte ich zu derselben Frage, nur vom ethnologischen Standpunkte aus die einschlägigen Tatsachen abwägend, im „Mensch aller Zeiten“, Bd. III, S. 401, geschrieben: „Der Dingo findet sich heute in Australien zum Teil in gezähmtem, zum Teil in wildem Zustande. E. HAHN dürfte im Rechte sein, wenn er annimmt, daß derselbe trotzdem erst mit dem Menschen seinen Weg nach Australien gefunden hat und dort dann zum Teil wieder verwilderte. War es somit die sogenannte Bumerangkultur, die den gezähmten Dingoherd mit sich führte? Und erklärt sich so, daß Tasmanien ohne Hund war?“ Am selben Orte habe ich dann auch eine kurze Zusammenstellung über die Verbreitung des Hundes in den verschiedenen Schichten der Urkultur gegeben, soweit zuverlässiges Material hierfür bereits vorliegt. Dieses Material läßt schon hinreichend klar erkennen, daß der Hund nicht von allen, sondern nur von einem Teil der Urvölkergruppen in Zucht genommen war.

Einen methodisch richtigen Standpunkt fixiert ANTONIUS auch mit der Bemerkung, daß ebenso wie der Hund schon sehr früh seinen Weg nach Australien fand, auch Uramerikaner ihn.

¹ Vgl. SCHMIDT-KOPPERS, „Völker und Kulturen“ I, S. 194ff.

mit nach Amerika eingeführt haben können¹. Die mutmaßliche Ausgangsform der ältesten Haushunde sieht der Verfasser in den kleinen südlichen Wölfen; indes genauer den eigentlichen Urahnen des Haushundes zu bestimmen, ist mit Sicherheit noch nicht möglich. „Der Dingo und zum Teil auch die primitivsten *Parias* stellen zwar keinen Rest eines eigentlichen *Canis ferus* dar, wohl aber einen solchen der allerältesten Haushunde und können uns daher einen Begriff geben von dem Aussehen der Hunde, die unsere Vorfahren bei ihrer Einwanderung in Europa mitgeführt haben“ (S. 138).

Für das Hausschwein stellt ANTONIUS drei Domestikationsherde auf, einen im Ostseeggebiet, einen anderen südöstlich der Alpen und einen dritten in Ostasien (S. 241). Der Verfasser meint, daß uns für die örtliche und zeitliche Fixierung der letzteren Gruppe noch alle Anhaltspunkte fehlen, fragt sich dann aber selbst, ob wir in ihr nicht vielleicht doch die älteste Domestikation des Schweines zu erblicken haben (S. 245). Vom Standpunkte der kulturhistorischen Ethnologie aus kann diese Frage schon mit ziemlicher Sicherheit bejaht werden. Denn das Schwein erscheint im Bereiche der ethnologischen Kulturen zuerst innerhalb der freimutterrechtlichen Kultur (Pfahlbaukultur, Bogenkultur GRÄBNER's) als Haustier. Daß aber die Heimat dieser Kultur irgendwo im südöstlichen Asien zu suchen ist, hat dieselbe große Wahrscheinlichkeit für sich².

Ähnlich liegt die Sache mit der ältesten Zucht des Rindes. ANTONIUS lehnt entschieden C. KELLER's Bantenghypothese ab. Beim Banteng (Hinterindien, Sundagebiet) liege vielmehr eine späte Haustierwerdung vor. Demgegenüber stellt der Verfasser dann auf: „Wahrscheinlich hat ein nordalpiner, irgendwo in Europa oder Westasien gelegener Domestikationsherd das *Brachyceros*vieh, eine im Mittelmeergebiet anzusetzende Domestikation des *Bos primigenius* das *Primigenius*vieh geliefert“ (S. 193). Soll hiermit auch eine Lokalisation der ältesten Rinderzucht angezeigt sein, so möchten wir uns vom ethnologischen Standpunkte aus nicht ohne weiteres damit identifizieren. Denn als Herd und Heimat der ältesten Rinderzucht glauben wir dieselbe Kultur ansprechen zu müssen, von der vorhin bei Behandlung des Schweines schon die Rede war. Der Banteng freilich kommt da wohl nicht in Betracht, denn sein Gebiet liegt zu weit südlich. Aber wie wäre es mit dem Zebu, von dem ja auch ANTONIUS bemerkt, daß es auf den Ur selbst oder auf eine ihm sehr nahe stehende Form zurückgeführt werden müsse?

Hiermit nehmen wir Abschied von dem anregenden und lehrreichen Buche, das Dr. ANTONIUS uns geschenkt hat. Es ist klar, daß im Rahmen einer kurzen Besprechung sein auch für den Ethnologen bedeutungsvoller Inhalt nur mehr angedeutet und keineswegs voll erschöpft werden konnte.

P. WILH. KOPPERS, V. S. D.

Zeller Moritz. *Die Knabenweihe.* Eine psychologisch-ethnologische Studie.

Arbeiten aus dem völkerkundlichen Institut der Universität Bern. I. Heft. 160 SS. Brosch. PAUL HAUPT, Akadem. Buchhandlung, vorm. MAX DRECHSEL, Bern 1923.

Der Verfasser versucht in der vorliegenden Studie eine psychologische Erklärung der Knabenweihen. Zu diesem Zwecke führt er zunächst eine Reihe von Beispielen vor. Daran schließt er einen Überblick über die wichtigsten der bisherigen Erklärungsversuche. An dritter Stelle endlich folgt der eigene Versuch, vornehmlich mit Hilfe der Psychoanalyse eine Erklärung für die Pubertätsgebräuche zu geben.

Der Ertrag der Arbeit ist nicht groß. Bei der Methode, die der Verfasser befolgt, ist das auch kaum anders möglich. Die Neuentwicklung der Völkerkunde zur historischen Disziplin scheint ihm unbekannt geblieben zu sein. Im Mittelpunkt der Knabenweihe steht nach ZELLER die Beschneidung. Warum bleiben die Jugendweihen so primitiver Stämme, wie der Andamanesen³ und der Südostaustralier⁴, unberücksichtigt? Da wäre freilich zutage getreten, daß diese

¹ Über die Haustiere des präkolumbianischen Amerika schenkte uns mittlerweile eine neue zusammenfassende Studie R. E. LATCHAM (*Los animales domésticos de la América precolombiana*, Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile, III [1922], p. 1—199).

² „Völker und Kulturen“ I, S. 287 ff., 575 ff.

³ E. H. MAN, *On the aboriginal inhabitants of the Andaman Islands*, London 1883.

⁴ HOWITT, *The native Tribes of South East-Australia*, London 1904. Vgl. P. W. SCHMIDT, *Die geheime Jugendweihe eines australischen Urstammes*, Paderborn 1923.

eine Knaben- bzw. eine Jugendweihe kennen, aber noch ohne Beschneidung. Dasselbe gilt vom urkulturellen Feuerlandstamm der Yagan, bei denen P. M. GUSINDE und der Schreiber dieses März 1922 das Fest der Jugendweihe aktiv miterleben konnten¹. Die Beschneidung tritt erst, wie FR. GRÄBNER und W. SCHMIDT das zuerst herausgearbeitet haben, im totemistisch-vaterrechtlichen Kulturkreis (Kultur des höheren Jägerturns) in die Erscheinung². Einige Züge von dem Bilde, das ZELLER, gestützt auf DARWIN und S. FREUD, von der Urhorde entwirft, trägt die totemistische Kultur in der Tat zur Schau. Aber, wie gesagt, erstens nur einige wenige der Züge dieses Bildes und zweitens sind das nicht Züge einer „Urhorde“, sondern einer bereits über die Urzeit hinaus entwickelten Kultur.

Klarerweise ist also zunächst die gegebene historisch-chronologische Folge der Tatsachen zu berücksichtigen, daraufhin erst kann nützlicherweise eine psychologische Durchdringung und Erklärung des Materials versucht werden. Wenn übrigens die Psychoanalyse in allen ihren Zweigen auf so schwachen Füßen steht, wie in den von FREUD (Totem und Tabu) und hier von ZELLER versuchten Anwendungen auf die Völkerkunde, dann kann es um ihren wissenschaftlichen Charakter wirklich nicht sonderlich gut bestellt sein.

P. W. KOPPERS, S. V. D.

Neubert Max. *Die Dorische Wanderung in ihren europäischen Zusammenhängen.* Das prähistorische Eröffnungsstück zur indogermanischen Weltgeschichte. Eigener Verlag des Verfassers. Auslieferung für den Buchhandel: KOCH, UEFF & OETTINGER, G. m. b. H. Stuttgart 1920. 126 SS. und eine Tafel.

Dieses wertvolle Buch schlägt zur Gewinnung neuer Resultate auch neue Wege ein. „Das Prähistorisch-Wesentliche kann nur aus einer gewissen Distanz erkannt werden ... Wenn die großen Zusammenhänge in markanter Zeichnung hervortreten sollen, dann müssen die feinen Schraffierungen flächenhaft zusammenfließen.“ Dieser Notwendigkeit entsprechend hat der Verfasser die Mühe nicht gescheut, sich in alle Spezialgebiete einzuarbeiten, auch in die sonst am meisten vernachlässigte Ethnologie. Die Resultate entsprechen aber auch seinen Bemühungen.

Die dorische Wanderung ist nur die dem Fernerstehenden auffälligste Erscheinung des ganzen behandelten Komplexes, und nicht einmal die wichtigste. Aber es kam, so scheint es, dem Verfasser darauf an, das Interesse der an Vertretern reichsten Wissenschaft, der Philologie zu gewinnen, denn diese muß zuerst und am meisten in die veränderte Forschungsrichtung gezogen werden.

Wer waren die Prähellenen? Davon geht die Untersuchung vorteilhaft aus. Der Verfasser weist von neuem mit Nachdruck auf die noch zu wenig gewürdigte Tatsache hin, daß so viele vorarische und unarische Ortsnamen gleich sind für Kleinasien und für das ägäische Gebiet. Vor den Ariern wohnte hier überall ein Volk mit sonnigem, viereckigem Haus, wie es dem mutterrechtlichen Kreise eigen ist, während die Indogermanen noch lange mit der Wohngrube belastet blieben und dem dunklen Zelt.

Die geschichtliche Bevölkerung des ägäischen Gebietes ist nur durch eine tiefe Umwälzung von der vorhistorischen getrennt, „durch die Staffelbruchspalte zwischen seinem Bronze- und seinem Eisenalter“.

Es läßt sich auch „nur eine Gottheit, von der sakralen Anlage des Neolithikums bei Chäronea bis zur Hauskapelle des Palastes von Knossos im ägäischen Kulturkreis archäologisch nachweisen als der Gegenstand universaler Verehrung und als der Inbegriff alles religiösen Empfindens der pelagischen Autochthonen ... die Herrscherin über das Universum, über Erde, Wasser und Firmament, die Urnutter überhaupt, die Magna Mater, die unter verschiedenen und im Laufe der Zeit wechselnden Namen bei allen Völkern der mediterranen Rasse ihre Kultstätten innehatte, als Kybele in Kleinasien, als Dea syria, und unter tausend Namen und Gestirnsabzeichen von Nana bis Istar, von Isis bis Hathor, auf das eine Naturprinzip der feuchten,

¹ W. KOPPERS, Unter Feuerland-Indianern, Stuttgart 1924.

² SCHMIDT-KOPPERS, „Völker und Kulturen“ I, S. 238 ff.

passiven und fruchtbaren Materie reduzierbar im alten Babylonien und in Ägypten". NEUBERT berührt sich hier mit MARR und seinen „Japhetiten“.

In diesen geschlossenen Kulturkreis brachten die Hellenen vom Kaukasus her das Eisen; andere indogermanische Gruppen trugen es bis nach Spanien, aber den Nordgermanen fehlte es noch lange Zeit. Sie waren offenbar schon vor der Entdeckung der Eisentechnik in ihre dauernden Sitze eingezogen.

Ein köstliches Zeugnis von dem Ausstrahlungspunkte des Metalltitanen führt NEUBERT nach MEISSNER an, einen Brief des Hethiterkönigs Chattušil aus Kappodokien an Ramses II. „In betreff des reinen Eisens, wegen dessen du an mich schriebst, so ist reines Eisen in Kiswadna in meinem versiegelten Vorratshause nicht vorhanden. Eisen zu machen war jetzt eine ungünstige Zeit, aber ich habe geschrieben, reines Eisen herzustellen. Vorläufig ist es noch nicht fertig; wenn es aber fertig ist, werde ich es dir schicken. Jetzt schicke ich dir nur eine eiserne Schwertklinge.“

Nach Griechenland kam mit dem Eisen ein neuer Stil: die geometrischen Formen von Dipylon. Weit davon im Westen war es ebenso, in Hallstatt. Ja „landfremd und ohne jede Vermittlung, geschlossen tritt der neue Stil wie in Mitteleuropa so auch in Italien ins Leben.“ „Er ging aus keiner anderen als der Kunstschule des Kaukasus hervor.“ NEUBERT erkennt nämlich den kaukasischen Gürtelblechen grundlegende Bedeutung für den Stil der ersten Eisenzeit zu.

Die dorische Wanderung war allem Anschein nach nur ein verhältnismäßig unbedeutendes Glied einer viel weiter greifenden Völkerbewegung. „Stellt man die Frage, welche Ursache schon vor der großen Bewegung vom Jahre 1100, als deren unmittelbarer Anstoß das Eindringen der sibirischen Skythen durch das kaspische Völkertor angenommen wurde, auch vor der Erschütterung, welche die Völkerschaften des Mittelmeergebietes nacheinander aufrüllte, die ehemalige indogermanische Einheitsfront von Skandinavien bis Turkestan auflöste, die eigentlichen Arier lossprengte vom Gros der europäischen Indogermanen, so kann als eingreifende Störung wieder nur das tschudische Vorfühlen aus Innerasien in seinem ersten Stadium gefunden werden.“

Das Buch wird gewiß von seiten mancher Indogermanisten in einzelnen Punkten Widerspruch finden. Es wird aber auch manchen Archäologen und Philologen zu besserer Würdigung der Ethnologie anregen.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Holma Harri, Phil. Dr. Member of the Finnish Academy of Sciences,
*Omen Texts from Babylonian Tablets in the British Museum concerning
Birds and other Portents* I. Texts. Leipzig, the Asia Publishing Co.
(HARRASSOWITZ), 1923 (XXVI Plates).

An babylonischen Ominatexten herrscht kein Mangel. Die große Zahl der erhaltenen Exemplare verdanken wir nicht bloß den Zufälligkeiten der Überlieferung, sie hat ihren Grund noch vielmehr in der großen Wertschätzung, welcher die Wahrsagekunst und Zeichendeuterei im alten Zweistromland sich erfreute. Der Mann aus dem Volk nahm in seinen privaten Angelegenheiten die Dienste der Wahrsagepriester, die innerhalb der Priesterschaft eine eigene Klasse für sich bildeten, ebenso gern und ausgiebig in Anspruch wie der königliche Hof für wichtige Unternehmungen und große Staatsaktionen. Astrologie, Opferschau, Becherwahrsagung, die Beobachtung der Mißgeburten bei Mensch und Tier, des Fluges der Vögel und aller möglicher anderen Dinge dienten als Mittel, den Willen der Götter zu erforschen. Ein ganzes künstliches und kompliziertes System von Regeln war ausgebildet, nach denen die Vorzeichen zu deuten waren. Trotz Veröffentlichung und für ihre Zeit recht guter, zum Teile allerdings jetzt stark veralteter Bearbeitung vieler solcher Texte durch LENORMAND, VIROLLEAUD, BOISSIER, HUNGER, DEUNEFELD und trotz der mehr als 700 Seiten zählenden Ausführungen in JASTROW's Religion Babyloniens und Assyriens über dieses Kapitel stellen sich der Einzelerklärung noch immer die größten Schwierigkeiten entgegen, die nur zum geringsten Teil durch den unvollkommenen Erhaltungszustand verursacht sind, zum weitaus größten Teil vielmehr in den Texten selbst, und zwar in sprachlicher und sachlicher Hinsicht liegen. Jeder neuveröffentlichte diesbezügliche

Text muß daher als willkommene Hilfe begrüßt werden, die noch bestehenden Dunkelheiten weiter aufzuklären. Neues hiehergehöriges Material aus dem Berliner Museum hat nun E. EBELING in seinen „Keilschrifttexten aus Assur religiösen Inhalts“, besonders in dem eben erschienenen 9. Heft vorgelegt, während der finnische Gelehrte und Diplomat H. HOLMA hier auf 26 autographierten Tafeln bisher (mit einer Ausnahme) noch nicht edierte namentlich auf Vögel und andere Tiere Bezug nehmende Ominatexte aus dem British Museum, die er dort bereits im Jahre 1913 kopiert hat, der Öffentlichkeit zugänglich macht. Hinter einer solchen Arbeit steckt immer viel Mühe und Entsagung, die vom Fernerstehenden wenig geschätzt und anerkannt wird. Für ihn gewinnt eine derartige Publikation erst Wert, wenn sie von einer guten philologischen und sachlichen Textbearbeitung begleitet ist, die mit der nötigen fachkundigen Literaturkenntnis und Belesenheit Paralleltexte aufsucht, darnach ergänzt und verbindet, zumal wenn es sich wie hier um lauter noch dazu teilweise sehr kleine Bruchstücke handelt. Eine solche Bearbeitung kündigt H. HOLMA erfreulicherweise an und stellt dafür die jedenfalls sehr schätzenswerte Mithilfe B. LANDSBERGER's in Aussicht. Möge das Erscheinen nicht allzulange auf sich warten lassen, so daß die Texte auch den Nichtassyriologen zugänglich werden. Schon jetzt aber hat sich HOLMA den Dank der Assyriologen verdient, die nicht mehr so leicht wie früher die Möglichkeit haben, am British Museum selbst die Originale einzusehen und Abschrift davon zu nehmen. Die Autographen sind, wenn auch nicht von der Vollkommenheit etwa der SCHRÖDER'schen, doch deutlich und gut leserlich. Die Reihenfolge der Texte ist im großen und ganzen die der Museumsnummern, eine vorläufige Klassifizierung nach dem Inhalt ist den Autographen vorausgeschickt.

Privatdozent Dr. F. NÖTSCHER — Würzburg.

Kugler Franz Xavier, S. J. *Von Moses bis Paulus.* Forschungen zur Geschichte Israels, nach biblischen und profangeschichtlichen, insbesondere neuen keilinschriftlichen Quellen. ASCHENDORFF. Münster in Westfalen 1922. XX + 536 SS.

Der Verfasser hat mit diesem Buche ein neues Feld seiner Tätigkeit betreten. Neben Problemen der Keilschriftforschung und der orientalischen Chronologie bearbeitet er darin mit großem Erfolge religionswissenschaftliche Stoffe. Über letztere allein soll hier ein kurzer Bericht gegeben werden, da diese dem ethnologischen Kreise angehören.

KUGLER führt eine Anzahl stark umstrittener Fragen aus der Geschichte des israelitischen Volkes der Lösung zu oder wenigstens ihr entgegen. Unter den zehn verschiedenen Abhandlungen beschäftigen sich mehrere mit kultischen und sozialen Darstellungen, vor allem des Pentateuch, und dann auch der jüngeren Bücher bis herunter zur Apostelgeschichte. Einzelne von den Ergebnissen mögen hier genannt werden: Das Altargesetz Exod. 20, 24f. bezieht sich nicht auf Privatopfer an jedem beliebigen Orte, sondern auf den Kult am Zentralheiligtum, besonders auf die Opfer an den drei großen Festen des Jahres. — Die kultgesetzlichen Bestimmungen Deut. 12, 2—27 bilden logisch und chronologisch ein harmonisches Ganzes, sie legen das Grundgesetz fest von der Einzigkeit der Kultstätte und umschreiben dessen Anwendung unter verschiedenen Verhältnissen. — Mehrere klare Anzeichen liegen vor, daß die Richterzeit das Gesetz kannte, nur vor der Bundeslade dürfe geopfert werden; auch ist es höchst wahrscheinlich, daß Samuel jenes Gesetz respektierte, so oft er aus eigenem Antrieb opferte oder opfern ließ. — Die Angabe des Chronisten, daß Samuel Levit war, läßt sich mit aller Sicherheit als zutreffend nachweisen. — Die für die späte Einführung des Versöhnungstages von der Kritik geltend gemachten Gründe erweisen sich als hinfällig. — Sowohl die Könige von Juda als auch die von Israel begannen das Jahr am 1. Nisan. — Die Kultreform Josias begann lange vor der Auffindung des Gesetzbuches. — Die Bevölkerungslisten I, Chron. 9 und Neh. 11 gehören der letzten Königszeit an. — Die israelitischen Feste zeigen nach den drei Quellen *IE*, *D* und *P* weder in der Wahl der Opferstätte, noch in der Zahl, noch im Charakter, noch auch im Anfangstermin und der Dauer einen nachweisbaren Unterschied.

Die klare Darstellung der Beweismomente wird von allen Lesern begrüßt werden. Nur selten benützt der Verfasser zur Stützung seiner Folgerungen unbedeutende und nebensächliche

Umstände, wie es auf diesem Gebiete sonst so häufig geschieht. Trotz des oft spröden Stoffes bleibt der Stiel überall anregend.

Vom „Anthropos“ wird der Leser auch einige Bemerkungen über die eigentlich ethnologische Seite des Buches erwarten, so sei auch darüber etwas beigelegt.

KUGLER erwähnt, daß die Israeliten von manchen fremden Völkern außer sehr bedenklichen Bräuchen auch recht würdige entlehnt haben, wie die Orientierung des Bundeszeltes nach den Himmelsrichtungen, die Einteilung des Zeltes und einzelne seiner Ausstattungsstücke, ferner die Beschneidung, die liturgische Verwendung des Wassers und des Feuers, die Form des Altares usw. Der Ethnologe kann hier noch auf einige andere Entlehnungen hinweisen, die von den Semitisten kaum erwähnt werden. Zuerst ist die hervorragende Stellung zu nennen, welche die Semiten (aber auch die meisten anderen mütterrechtlich beeinflussten Völker) den Toren und Türen zuweisen, den Türpfosten, dem Türsturz, den Schwellen und den Höhlen. Am Tore findet das Gericht statt, Heli sitzt vor den Türpfosten des Bundeszeltes, Jephthe läßt bei seinem Gelübde das Tor eine Rolle spielen, Absalom hält seine Empfänge unter dem Tore, David wohnt im Torgemach von Machanaïm, Türpfosten und die Tore selbst werden mit Opferblut besprengt, über dem Türsturz eines neuen Hauses wird ein Opfer dargebracht, dessen Blut auf die Schwelle fließt, unter der Schwelle werden Bauopfer begraben, in Babylon treten Hausgötter auf „als Wächter gegen Dämonen und Hexen am Tore des Hauses“ (94). — Hierin bekundet sich teils eine große Achtung, zuweilen auch eine Scheu gegenüber den Toren, die bei außerisraelitischen Völkern auf religiösem Kult beruht. Die Israeliten selbst erfüllen manche dieser Gebräuche mit neuem, würdigerem Inhalt. Sie lassen sich aber doch zuweilen den Toren gegenüber zu ungehörigen, abergläubigen Handlungen, wie zu den Bauopfern unter der Schwelle, verführen.

Eine zweite weit verbreitete, vielleicht totemistische Sitte, die auf die Israeliten überging, bestand in der den Säulen erwiesenen Ehre. Die Phönizier betrachteten ihre heiligen Säulen als Wohnung Gottes. Darius, Sesostris und Alexander d. Gr. ahmten die phönizischen „Säulen des Herakles“ nach, die ältesten Kreter besaßen heilige Säulen, aber auch die Israeliten hatten am Tore des Tempels die angesehenen Säulen Jachin und Booz. Josias trat beim Verlesen des neu gefundenen Bundesbuches an die Säule, um dessen Worte vorzulesen und die Säulenhallen waren in Jerusalem ebenso beliebt wie bei Griechen und Römern. Aus all dem kann man aber keinen ernsten religiösen Einfluß fremder Völker auf Israel ableiten, ebensowenig als bei uns aus dem Gebrauch der Sonnenwendfeuer oder des Weihnachtsbaumes.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Stummer Friedrich D., Dr. *Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen.* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Bd. XI, Heft 1/2.) Paderborn 1922. F. SCHÖNINGH. XIV + 190 SS. Großoktav.

Bei dem Versuch, wechselseitige Beziehungen zwischen benachbarten Religionen aufzuzeigen, ist die Religionsgeschichte, wenigstens soweit der alte vordere Orient in Betracht kommt, bisher allzusehr an äußeren Ähnlichkeiten und gewissen allgemeinen auffallenden Übereinstimmungen haften geblieben, die sich aus der überlieferten religiösen Literatur unschwer erkennen ließen. Untersuchungen, die den Einzelheiten auf den Grund gehen, sind verhältnismäßig selten. Indem vielmehr Philologen ohne das rechte religiöse Verständnis und Theologen ohne das unentbehrliche philologische Rüstzeug — eine rühmliche Ausnahme ist I. HEHN, Die biblische und die babylonische Gottesidee, Leipzig 1913 — über diesbezügliche Fragen schrieben, gelangten sie vielfach zu Ansichten, die einer genaueren Prüfung nicht standhielten. Auf diese Weise kam die altorientalische Religionsgeschichte, namentlich soweit sie das Alte Testament in den Bereich ihrer Betrachtung zieht, nicht ohne eigene Schuld in weiten Kreisen in Mißkredit. Soll auf diesem Gebiet etwas Ersprießliches geleistet werden, so müssen vermutlich verwandte Erscheinungen in geduldiger Arbeit bis auf ihren letzten Grund verfolgt und soweit als möglich klargestellt werden. Aus vielen so gewonnenen Bausteinen läßt sich dann vielleicht ein Haus errichten.

¹ Vgl. „Anthropos“ XII—XIII (1917—1918), S. 272.

Einen schätzenswerten Beitrag hierzu liefert die Arbeit STUMMER's. Er hat einen von der religionsgeschichtlichen Forschung arg vernachlässigten Zweig in Behandlung genommen, die religiöse Lyrik der Sumer bzw. Akkader und des Alten Testaments, und vergleicht sie zunächst hinsichtlich ihres Aufbaues. In minutiöser Kleinarbeit versucht er einige babylonische Elemente im Aufbau alttestamentlicher Psalmen festzustellen und ihre Entwicklung zu verfolgen (S. 8). Indem er von dem Begriff der literarischen Gattung vorläufig absieht, unterscheidet er in der hymnischen Literatur, sowohl der babylonischen als der hebräischen, zwei große Gruppen, Individualpsalmen und Gesänge der öffentlichen Liturgie. Als Norm für die erste, wie es scheint, größere Gruppe findet er ein sechsteiliges Kompositionsschema, bestehend aus Anrede, Herrlichkeitsschilderung (der Gottheit), Selbsteinführung des Beters, Elendschilderung oder Klage, Bitte, Schlußformel. Die zweite Gruppe zeigt im wesentlichen den gleichen Aufbau, als besondere Kompositionsformen finden sich bei ihr Litaneien, „motivabwandelnde Gruppen“ und Gottesrede.

Es ist von vornherein nicht zu erwarten, daß das Schema für alle Fälle paßt und alle Psalmen sich ohne weiteres darin einfügen lassen. Zunächst haben die öffentlichen Liturgien auch den Individualpsalm beeinflußt und umgekehrt, sodann konstatiert STUMMER verschiedentlich ein „Wandern“ von Kompositionselementen innerhalb des Schemas, ferner weist er hin auf bemerkenswerte einzelne Unterschiede — trotz aller Gleichheit im Prinzip — im Aufbau der babylonischen auf der einen und der hebräischen Lieder auf der anderen Seite, die auf einer größeren Innigkeit und stärkeren Betonung des ethischen Moments beim israelitischen Beter zu beruhen scheinen, und bringt auch verschiedene Fälle einer „Emanzipation vom starren Schema“ bei; endlich schließt er mit einem eigenen Kapitel über Auflösung des Kompositionsschemas, die wieder im Hebräischen weiter fortgeschritten ist als im Babylonischen.

Die Frage, ob die hebräischen Dichter von babylonischen Vorbildern beeinflußt sind, bejaht STUMMER und die Gründe, die er dafür beibringt, sind jedenfalls beachtenswert, obwohl sich bis jetzt ein bestimmter babylonischer Hymnus als Vorlage für einen bestimmten alttestamentlichen Psalm nicht erweisen läßt. Endgültig wird sich diese Frage wie viele andere damit zusammenhängende freilich erst entscheiden lassen, wenn die beiderseitige religiöse Lyrik auch auf ihren Inhalt geprüft und eventuell auch noch mit den ägyptischen Hymnen verglichen ist. Darüber ist sich STUMMER selbst klar und er stellt zwei weitere diesbezügliche Untersuchungen in Aussicht, deren Erscheinen hoffentlich durch die gegenwärtigen mißlichen Verhältnisse nicht allzulange hinausgeschoben wird.

STUMMER bearbeitet in seiner Schrift Neuland, das muß bei der Beurteilung im Auge behalten werden. Wenn ein Feld zum erstenmal gepflügt wird, kommt es wenig darauf an, daß alle Furchen sofort schnurgerade sind, die Hauptsache ist, daß man einmal den Anfang gemacht hat, Unebenheiten lassen sich später leicht beheben. Es schlägt deshalb wenig, daß man in einzelnen Punkten anderer Ansicht sein kann. Namentlich kann man bezweifeln, ob alle Psalmen, die STUMMER als Beispiele heranzieht, sich so, wie er es will, auf die einzelnen Teile seines Schemas zerlegen lassen. Daß das Schema aber überhaupt existierte und angewendet wurde, das hat STUMMER wohl erwiesen. Er hat sich seine Arbeit keineswegs leicht gemacht. Die angezogenen Texte, sumerisch-akkadische wie hebräische, sind zum Teil recht eingehend behandelt, z. B. Psalm 40, 109, 118; ihre Erklärung ist durch die klare Herausstellung des Aufbaues wesentlich gefördert worden. Man kann nur bedauern, daß der Verfasser wegen der Enge des zur Verfügung stehenden Raumes sich in der Mitteilung seiner Textbearbeitungen Beschränkung auferlegen mußte.

Privatdozent Dr. F. Nötscher — Würzburg.

Berliner Rudolf und Borchardt Paul. *Silberschmiedearbeiten aus Kurdistan.*

Mit 15 Textbildern und 20 Foliotafeln, 31 SS. DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN) Verlag. Berlin 1922. Preis: Gr.-Mk. 15.—.

Zwei Fachleute haben hier auf einem Felde gearbeitet, welches noch unerforscht war. Über kurdisches Kunstgewerbe besitzen wir noch keine Veröffentlichungen und in den bekannten Museen noch weniger geschlossene Sammlungen. Nur Pforzheim hat die schöne v. LUSCHAN'sche Sammlung, die jedoch in ihren kurdischen Stücken aus einer ganz anderen Gegend westlich

zwischen Diarbekir und Malatia stammt und fast vollständig dem Balkanisch-vorderasiatischen Kreise angehört. Aus diesem Grunde müssen wir Verfassern und Verlag besonders dankbar sein. Der Verlag hat wie stets einen geschmackvollen Druck mit 22 Foliotafeln herausgebracht.

BORCHARDT war als alter Orientreisender im Kriege als Dolmetscher in Kurdistan und hat die Gelegenheit trotz der schwierigen Verhältnisse ausgenutzt, um eine Sammlung zusammenzubringen, die uns in Formen und Ornamentik fast vollständig erscheint. Auf dem Rückzuge von Bagdad gingen leider einige wichtige Stücke verloren und die ganze Sammlung wurde in Konstantinopel als deutsches Eigentum beschlagnahmt, jedoch 1921 von der Entente wieder freigegeben. Ich spreche die Hoffnung aus, daß dieselbe in ein öffentliches Museum kommt, um dem Schicksal aller Privatsammlungen — der Auflösung — zu entgehen, nachdem sie durch so viele Schwierigkeiten hindurch gerettet worden ist.

BORCHARDT hatte sich als Geograph scheinbar darauf beschränkt, was er an Ort und Stelle festgestellt hat, zu berichten, während der Münchener Kunsthistoriker BERLINER sich mit Datierung und Lokalisierung der Arbeiten befaßte. Wir stehen hier fast auf völlig neuem Boden und so kam es, da beide Autoren in ihren Ansichten weit auseinandergehen, zu dem glücklichen Gedanken, beide Meinungen vorzulegen.

Die Zusammenarbeit von verschiedenen Fachleuten ist immer vorteilhaft. Es ist bei so schwierigen Fragen nicht notwendig, daß sie übereinstimmen. In diesem Falle haben wir deshalb Gelegenheit, uns mit beiden Ansichten auseinanderzusetzen.

Da die Silberschmiede in Kurdistan seit alters her fast nur Juden sind, so tauchte sofort die Frage auf: Haben wir es mit jüdischen oder kurdischen Arbeiten zu tun und wie müssen wir die Stücke datieren?

Die dortigen Juden selbst halten die gutgearbeiteten Stücke für ziemlich alt und BORCHARDT erzählt auch, daß einzelne Stücke alten Familienschmuck darstellen, der damals ganz wie bei uns während Krieg und Hungersnot gegen Silbergeld umgetauscht wurde.

BERLINER hält diese Stücke für neuzeitlich und verlegt sie in das zweite bis dritte Viertel des 19. Jahrhunderts, während BORCHARDT sie wie die Silberschmiede zum Teil für alt hält. Auch nimmt er im Gegensatz zu BERLINER bei Dekorierung und Flächeneinteilung altorientalische und nicht neuzeitlich-abendländische Einflüsse an.

Ich bin BORCHARDT's Meinung. Suleimanije, der Sammelort, wurde zwar erst 1788 als Grenzstadt von den Türken gegen Persien gegründet. Der größte Teil der Juden stammt jedoch aus Karadagh 30 km südwestlich von Suleimanije. Dieser Ort war zu zwei Drittel von Juden bewohnt und wurde 1878 bis auf die Grundmauern von den Hamawend im Aufstande zerstört und von den Bewohnern verlassen. Es steht also dem nichts entgegen, daß die als alt bezeichneten Schmuckstücke wirklich einige hundert Jahre alt sind und in Karadagh gearbeitet wurden. Hierdurch würden manche Fragen ihre Lösung finden. Es wäre auch für die Juden, welche BORCHARDT lange kannten, kein Grund vorhanden gewesen, sich über das Alter wesentlich falsch zu äußern. Für diese spielte im großen ganzen nur das Silbergewicht eine Rolle, denn die Feinheit der Arbeit wird von den Kurden weniger bewertet als die Menge des Edelmetalles. Auch gaben sie bedauernd zu, daß derartig gute Arbeit nicht mehr im Bereiche ihrer Kunst läge.

V. LUSCHAN hat diese Frage eigentlich schon beantwortet. In seinem „Vorderasiatischen Volksschmuck“ (Österr. Monatsschrift f. d. Orient 1884) schreibt er: „Es gibt keine Mode im Orient; so hat der Goldschmied mit der manuellen Kunstfertigkeit, die er von Eltern und Voreltern ererbt, gleichzeitig einen Schatz altüberlieferter Formen übernommen und er folgt in Stil und Technik hundert, ja tausendjähriger Tradition.“ Dieser Anschauung schließe ich mich vollständig an und wenn BORCHARDT sich vorsichtig ausdrückt und seinem Mitarbeiter BERLINER nicht sehr entgegentritt, so würde ich bei den Stücken I—V, die BERLINER abendländisch-neuzeitlichen Einflüssen unterworfen glaubt, altorientalische Ableitung annehmen und diese Stücke mindestens für 150 bis 200 Jahre alt schätzen. Die gute Erhaltung würde nicht dagegen sprechen, da diese Stücke als kostbarer Familienbesitz nicht besonders benutzt wurden.

Die Ornamentik der Stücke finden wir schon seit alter Zeit in diesem ganzen Kulturkreise. Ich sehe deshalb mit BORCHARDT den Einfluß am Orte und von Osten, keineswegs aber neuzeitlich von Westen. Bei Erklärung der Halbkreise mit Kugeln und Sehne auf Taf. V bin ich jedoch BERLINER's Ansicht, der hier Überreste von Blattvoluten sieht. Ich verweise auf die Silberkanne Nr. 317 im Smirrnoff, die ebenfalls ein ganz ähnliches Blumenmotiv wie der

Spiegel Taf. I zeigt, ein weiterer Beweis gegen den Einfluß europäisch-neuzeitlicher Flächeneinteilung.

Bei einer Neuauflage würde ich vorschlagen, einzelne besonders wichtige Abbildungen sassanidischer Kunst beizufügen, ebenso fehlt zur Beurteilung eine genaue Untersuchung des Rohstoffes der Arbeiten. Auch nehme ich an, daß BORCHARDT sich nicht darauf beschränkt haben wird, allein die Silberschmiede zu studieren. Uns fehlen in gleicher Weise jegliche Nachrichten über das kurdische Kunstgewerbe. Es wäre deshalb sehr zu begrüßen, wenn Autoren und Verlag bei einer Neuauflage dieses zu einem Werke über Kunstgewerbe in Kurdistan ausdehnen würden.

Den Teppichkenner BERLINER möchte ich auf den kurdischen Teppich in Neugebauer und Orendi, Handbuch der orientalischen Teppichkunde, hinweisen, der ein ganz ähnliches Tulpenmuster wie der Kopfschmuck Taf. IX und die Gürtelschließe Taf. II zeigt. Auch ich bin der Ansicht, daß die sassanidische Kunst mehr zu berücksichtigen ist. Eine Ornamentik mit 24 Kugeln ist kein Zufall, ebenso möchte ich auch auf die 22 Kugeln bei der Rosette in Lotosblütenform hinweisen (Taf. XI, Nr. 1). M. A. STEIN hat bei seinen Ausgrabungen in Zentralasien genau das Gleiche von 22 Kugeln eingefast gefunden (Serindia Taf. IV, P. XLVII). Bei der skorpionartigen Öse Taf. III würde ich eher an Steinbockhörner denken. Auf Taf. II halte ich auch den Halbmond auf den Seitenkuppeln einfach für die Mondsichel mit der Venus.

BORCHARDT hat für die einheimische Ableitung auf einen der besten Kenner der persisch-sassanidischen Kunst, HERZFELD hingewiesen, den ich nach seinem Werke „Am Tor von Asien“ zitieren möchte: „Sie helfen alle, die Erscheinungsformen der Zierkunst zu erklären, die in der islamitischen Welt die Herrscherin im weiten Reich der bildenden Künste wird.“

P. A. FRAEBEL, S. V. D.

Scheidt Walter. *Einführung in die naturwissenschaftliche Familienkunde* (Familienanthropologie). Mit 11 Textabb., 216 SS. J. F. LEHMANN's Verlag. München 1923.

Seit die Vererbungsregeln G. MENDEL's wiederentdeckt wurden, hat die Vererbungsforschung einen ungeahnten Aufschwung genommen. Auch die physische Anthropologie wurde von ihr gewaltig beeinflusst. Das vorliegende Buch ist eine Anleitung zur praktischen biologischen Familienforschung und erfüllt seinen Zweck voll und ganz. Nicht nur der Arzt und Anthropologe, sondern auch jeder Laie, der sich für die biologischen Probleme seiner Familiengeschichte interessiert, wird das Buch mit Erfolg benutzen können. Da jedoch die Anleitung in erster Linie die Verhältnisse in den Ländern europäischer Hochkultur berücksichtigt, kann im Rahmen dieser ethnologischen Zeitschrift auf die Arbeit nicht weiter eingegangen werden.

Daß derartige Untersuchungen aber auch bei außereuropäischen Völkern ein dringendes Desideratum sind, braucht nicht besonders betont zu werden. Im ersten Teile werden die theoretischen Voraussetzungen der naturwissenschaftlichen Familienkunde behandelt. Der zweite Teil ist den praktischen Anweisungen für die Individualaufnahmen, für die Anordnung der Beobachtungen und für die Anlage von Familienstatistiken gewidmet. Jede familienanthropologische Untersuchung muß von der Beschreibung¹ und Messung aller Mitglieder der Familie, des Geschlechts, der Sippe und der Sippschaft, die einer Untersuchung zugänglich sind, beginnen. Wertvoll erscheint es mir, das W. SCHEIDT auf eine Reihe von Merkmalen hinweist, die ganz oder teilweise psychisch bedingt sind, wie die Gangart², das

¹ Vgl. hiezu V. LEBZELTER: Anleitung zu anthropologischen Beobachtungen. Verlag des „Anthropos“, Mödling-St. Gabriel 1923. Für eingehende Untersuchungen die großen Lehr- und Handbücher der Anthropologie (MARTIN, HRDLÍČKA, DUCKWORTH, TOPINAND).

² Über die Art des Gehens bei außereuropäischen Völkern ist nicht viel bekannt. Ich möchte diejenigen Leser, die Gelegenheit haben, solche Beobachtungen zu machen, speziell auf dieses Problem, unabhängig von der Familienforschung, verweisen. W. SCHEIDT schreibt (S. 142): „Unter elastischem (federndem) Gang mag man eine Gangart verstehen, welche durch eine gute, doch nachgiebige Spannung des ganzen Körpers gekennzeichnet ist; der steife Gang ist mit geringer Biegung der Knie und hartem Aufsetzen des Fußes (meist der Ferse) verbunden. Wiegender Gang kommt zustande, wenn die Verlegung des Körpergewichtes vom Standbein auf das Schwungbein mit einer runden, stark wahrnehmbaren Bewegung des

Mienenspiel, der gewöhnliche Gesichtsausdruck, die Sprechweise, die Gewohnheitsbewegungen und der allgemeine Wesenseindruck. Es mag dahingestellt sein, wieviel gerade bei diesen Eigentümlichkeiten durch Nachahmung erworben und wieviel vererbt ist, jedenfalls sind es Dinge, die das Interesse auch des rein auf das Physische orientierten Ethnologen in Anspruch nehmen sollten. Die Merkmale, (nicht pathologische) physische, die bisher in der menschlichen Vererbungsforschung berücksichtigt wurden, sind sorgfältig zusammengestellt. Ein ausführliches Literaturverzeichnis beschließt das Werk, dem Muster familienanthropologischer Beobachtungs- und Fragebogen beigegeben sind.

Dr. VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Lehmann J., Dr. *Die Ornamente der Natur- und Halbkulturvölker*, mit einem Beitrag zur Entwicklung der Ornamente und ihrer Verwertung für Kunstgewerbe und Architektur. Mit 61 Taf. 160 SS. Frankfurt a. M. 1920, JOSEPH BAER & CO.

Die Ornamente der Naturvölker sind noch lange nicht genug gewürdigt worden. Arbeiten hierüber, wie sie etwa die Wiener kunsthistorische Schule über die Kulturvölker geliefert hat, stecken noch in den ersten Anfängen. Auch das vorliegende Buch mit seinem reichen Material und seinen wichtigen Literaturangaben kann nur als entferntes Vorbereitungsmittel zu den genannten Studien dienen. „Es soll aber dem ein Führer sein, der sich über einzelne Ornamentstile genauer informieren will.“ Aus den Resultaten des Verfassers mögen folgende angeführt werden:

Viele Urornamente sind weit verbreitet, aber manche scheinbar einfache Elemente sind recht selten.

Bei den Kulturvölkern Europas und Asiens besitzt nur die Volkskunst noch Urelemente, in der hohen Kunst sind sie fast verschwunden.

Die komplizierten Ornamente der Naturvölker und Halbkulturvölker sind größtenteils stark vermischt mit Urornamenten oder überhaupt nur Komplexe solcher einfacher Formen.

Kein Volk, das von den Ethnologen und Anthropologen zu den primitivsten gerechnet wird, besitzt Ornamente, die sich über die einfachsten Urornamente hinausheben.

Grad- und Krummlinigkeit eines Ornamentes haben bei Beurteilung der Verwandtschaft im allgemeinen nichts zu sagen.

Das Buch wird dem Kunsthistoriker und dem Ethnologen nützlich sein. Für letzteren wäre eine größere Berücksichtigung jener Elemente von Nutzen, die symbolischen Wert besitzen, wie die Familie der Hakenkreuze, der Mäander, der Stufen, der Spiralen, der Rachen, der Augen, des Rades, des Schachbrettes, der Raute und anderer.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Danzel Th. W. *Kultur und Religion des primitiven Menschen*. Einführung in Hauptprobleme der allgemeinen Völkerkunde und Völkerpsychologie. Mit 16 Taf. und 15 Abb., VIII + 133 SS. Verlag von STRECKER & SCHROEDER in Stuttgart 1924.

Verfasser meint, das Grundproblem der Völkerkunde liege nicht in der Herausarbeitung der Kulturbeziehungen, wie eine neuere Richtung betone, sondern die Ethnologie oder allgemeine Völkerkunde sei und bleibe in erster Linie doch ein psychologisches Problem. DANZEL hat insofern natürlich recht, daß mit der Herausarbeitung der historischen Beziehungen die einzelnen kulturellen Erscheinungen noch keineswegs vollauf geklärt sind, sondern hier noch ein weites Feld für Psychologie und Philosophie sich auftut. Die Vertreter der historischen Richtung sind gewiß die letzten, diese Sachlage zu verkennen. Aber anderseits, wohin gerät das Psychologisieren

Oberkörpers erfolgt. Watschelnd wird der Gang, wenn diese Bewegung des Oberkörpers fast ausschließlich oder doch vorwiegend nach den Seiten erfolgt. Der schiebende Gang ist in gewissem Sinne ein Gegenstück zum watschelnden Gang. Die Bewegung des Oberkörpers erfolgt besonders stark nach vorn (und zurück), die Knie werden meistens stark abgelenkt. Hüpfender Gang entsteht dadurch, daß sich der Gehende bei jedem Schritt stark auf die Zehenballen des jeweiligen Standbeins erhebt.“

und Philosophieren, solange die Herausarbeitung der historischen Beziehungen nicht in der wünschenswerten Weise stattgefunden hat? So müßte DANZEL jedenfalls jener kulturhistorischen Beziehungen und der damit gegebenen Altersabstufungen gedenken, die bereits mit hinreichender Sicherheit und Klarheit herausgearbeitet werden konnten. Diese Vernachlässigung des historischen Prinzips ist schuld daran, daß DANZEL z. B. die Polynesier, Mexikaner und Chinesen noch zu den Primitiven rechnet! Diese Methode, eigentlich müßte man sagen Methodenlosigkeit, sollte meines Erachtens ein überwundener Standpunkt sein. Und so hat mich gerade DANZEL's Buch von der Notwendigkeit des historischen Verfahrens, der Herausarbeitung der historischen Beziehungen als erste und unerläßlichste Fundamentalaufgabe der völkerkundlichen Wissenschaft, nur von neuem überzeugt.

P. W. KOPPERS, S. V. D.

Seligmann S., Dr. *Die Zauberkraft des Auges und das Berufen.* Ein Kapitel aus der Geschichte des Aberglaubens. Hamburg 1922. L. FRIEDERICHSEN & CO. XXXIX + 566 SS.

Das ungemein reichhaltige Buch wird besonders für den Ethnologen von Nutzen sein. Günstige Umstände erleichterten dem Verfasser seine Aufgabe. Er besitzt Freunde in allen Erdteilen, die ihn nicht nur auf die Literatur aufmerksam machten, sondern auch ihre eigenen Beobachtungen zur Verfügung stellten. Beim Lesen des etwas weitschweifigen Buches ist man überrascht, wie weite Verbreitung der dargestellte Aberglaube besitzt. Dabei ist er keine ruhende Erscheinung; sein Auftreten ist vielmehr oft sprunghaft wechselnd und manchmal von unbedeutenden Umständen abhängig. Er greift zuweilen seuchenartig um sich, um dann wieder ganz zurückzutreten. Er befällt hoch und niedrig, am meisten die Unwissenden, aber doch in einem gewissen Grade auch den Gebildeten und sogar den Gelehrten.

Am meisten tritt er in den Mittelmeerländern, in Indien und der östlichen Inselwelt und bei den Bantu auf. Im Innern Asiens ist er selten oder fehlt ganz, ebenso in China, in Japan und bei den primitivsten Völkern der Alten und Neuen Welt.

Die Ursache des Glaubens an den bösen Blick sucht der Verfasser wohl mit Recht in der Suggestion. Diese kann gewiß unter außergewöhnlichen Umständen einmal krankhafte Erscheinungen hervorrufen. Solche Ausnahmefälle genügen dem abergläubischen Hang vieler furchtsamen Menschen, um darauf ein manchmal furchtbares und verheerendes Wahnbild aufzurichten.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Seler-Sachs Cäcilie. *Frauenleben im Reiche der Azteken.* Ein Blatt aus der Kulturgeschichte Alt-Mexikos. Mit Zeichnungen von ERICH HEERMANN. Verlag DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN). 106 SS., Berlin 1919.

Frau SELER-SACHS liefert uns hier ein anschauliches Bild des Lebens der Frauen und Kinder, wie es sich vermutlich in Alt-Mexiko, im Reiche Motecuhzomas, abspielte. Sie schöpft aus den vorhandenen Quellen, soweit sie erschlossen und erreichbar sind: Bilderschriften, Überreste von Kunst und Handwerk, Aufzeichnungen der Eroberer und Missionare, Kenntnis vom heutigen Leben der Indianer, welche sich die Verfasserin auf ihren wiederholten Reisen an der Seite ihres verstorbenen Mannes und Altmeisters der Mexikanistik erwarb. Auch letztere, nach Ausscheidung der europäischen Beeinflussungen, zu benützen, ist sie berechtigt, da es sich herausstellt, daß in Mexiko vieles vom alltäglichen Leben der heutigen Zeit mit dem übereinstimmt, was die erhaltenen Bilderschriften zeigen und die Berichte von Eroberern und Missionaren erzählen.

In Anbetracht der spärlich fließenden Quellen und des engen Raumes (106 Seiten) werden wir gut eingeführt in Schicksal und Leben des mexikanischen Kindes und weiblichen Geschlechtes, angefangen von der Zeit der Schwangerschaft und Geburt über das tägliche Leben hinweg bis zum Tode und zur Bestattung. Besonders eingehenden Aufschluß erhalten wir über ein Arbeitsgebiet der Frau: über Küche und Nahrung, die wir besser kennen, als irgendeinen anderen Teil altmexikanischen Lebens. Leider kann uns nur wenig gesagt werden über die Stellung

der Frau in Staat und Gesellschaft. Das Gebiet der religiösen und sittlichen Anschauungen und Gebräuche, mit denen in Alt-Mexiko das tägliche Leben völlig verquickt war, wird berührt, soweit es hier in Betracht kommt.

Die Verfasserin schildert anschaulich. Aus einigen angeführten Reden und Mahnworten der Älteren an die Jugend könnte die heutige Zeit von den alten Bewohnern Mexikos lernen. Die berichtete Taufhandlung mit den Taufsprüchen haben sowohl inhaltlich als formell so viel Anklang an Sinn und Form des Taufzeremoniells der lateinischen Kirche, daß die Missionare Mexikos fast notwendig an einen vorspanischen christlichen Einfluß denken mußten.

Frau SELER-SACHS liefert einen schätzenswerten Beitrag zur Kulturgeschichte Alt-Mexikos.

P. A. Gr. KAPPENBERG, S. V. D.

Fräble J. *Meiner Urwaldneger Denken und Handeln.* Oktav. IV + 234 SS.

HERDER. Freiburg in Breisgau 1923.

Einer 15 jährigen Erfahrung unter den Stämmen am Mittleren Kongo, den Basoko, Wangelima und deren Nachbarn verdankt das Buch seinen Ursprung. Der Missionar entwirft ein recht anschauliches Bild dieses Stammes. Es ist keine ethnographische Monographie, aber es enthält für den Ethnologen doch so viel gut verbürgtes, dem Volksleben dieser Stämme eigentümliches Material, das im Laufe der Schilderung geboten wird, wie man es in den landläufigen Reisewerken niemals finden wird und auch begreiflicherweise nicht finden kann. FRÄSLE ist ein genauer Beobachter und Meister in der Schilderung. Wenn der Verfasser auch auf die verschiedensten Sitten und Gebräuche zu reden kommt (auch die materielle Kultur wird nicht außer acht gelassen), so wollte er dennoch nicht alles und jedes erschöpfend schildern, was in der Anlage des Büchleins begründet liegt. Wie es schon der Titel besagt, bemüht sich der Verfasser, das Seelenleben der Eingebornen zu analysieren, und ich glaube, daß ihm dieses meisterhaft gelungen ist.

Die Basoko und Wangelima, an der Mündung des Lohali (Aruwimi) in den Kongo, sind mütterrechtlich organisiert, scheinen aber ausgeprägte Totemsippen zu haben. Eigentümlich, daß sie den Ackerbau nicht kennen, wenigstens nicht in dem Ausmaße wie die anderen Bantu. Jagd und Fischfang sind ihre Hauptnahrungsquellen.

FRÄSLE verkehrte noch mit *Moyimba*, jenem Häuptling der Basoko, der beim Erscheinen STANLEY's in jenen Gebieten ihm im festlichen Zuge entgegenfuhr. Er war nämlich der Meinung, daß der Weiße niemand anderer sein könnte als sein im Wasser umgekommener Bruder, der nun, von den Toten auferstanden, heimkehrte. STANLEY empfing die mit großem Jubelgeschrei herankommenden Schwarzen mit Kartätschenfeuer. *Moyimba* und seine Manen waren verdutzt ob des knallenden Empfanges. Als aber verschiedene in ihrem Blute lagen, andere in den Fluten verschwanden, erkannten sie die Gefahr und retteten sich durch eilige Flucht. STANLEY war stolz ob des errungenen Sieges über die anstürmenden Menschenfresser; *Moyimba* jedoch grollte dem falschen weißen Bruder und verharrte in seiner Erbitterung gegen alle Weißen bis zu seinem Tode. „Nennt Ihr uns schlechte Menschen, so seid Ihr Weiße es um so mehr“, fügte *Moyimba* der Erzählung über seine Begegnung mit STANLEY bei. Schuld an dem Unglück war STANLEY's Unkenntnis der Sitten der Eingebornen.

P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

„Tauta ir Žodis.“ Organ der humanistischen Fakultät der litauischen Staatsuniversität in Kaunas (Kowno), Litauen.

Der erste Band erschien 448 Seiten stark im Jahre 1923. Alle Aufsätze und sonstigen Beiträge sind in dieser ersten Nummer noch in litauischer Sprache verfaßt. In den weiteren Bänden werden aber auch Arbeiten in deutscher, englischer und französischer Sprache gesetzt werden.

Der Inhalt der ersten Nummer ist folgender: K. BUGA: *Upiu vardu studijos ir aisčiu bei slavėnu senovė* (Flußnamenstudien und Altertum der Balten und Slaven). S. 1—20. — Idem: *Aistiškosios kilmės Gudijos vietovardžiai* (Weißrussische Ortsnamen baltischer Herkunft) S. 20—44. Mit reichem Belegmaterial wird in den beiden genannten Untersuchungen nachge-

wiesen, daß die Litauer vor der Einnahme der jetzigen Wohnsitze im gegenwärtigen Weißrußland, nördlich des Pripiet, sesshaft waren. — KREVE-MICKEVIČIUS: *Pirmykštė indoeuropiečių gimtinė* (Die Urheimat der Indogermanen). S. 45—86. Zusammenfassung des gegenwärtigen Standes der Frage. — K. BUGA: *Jotvingu žemės upių vardai galūnė -dā* (Flußnamen mit der Endung -dā im Jatwägerland). S. 100. — Idem: *Medžiaga lietuvių kalbos žodynui ir šnektoms tirti* (Material für ein litauisches Wörterbuch und zur Dialektforschung) S. 344—375.

„Kritik und Bibliographie“, S. 376—444. Unter den Besprechungen verdient besondere Beachtung die Rezension von *Latvijas vietu vārdi* (Lettische Ortsnamen). I. Teil: Die Namen Livlands von J. ENDZELIN. Riga 1922. Dieser Besprechung widmet K. BUGA 22 Seiten. Diese Darlegung ist eine Ergänzung zu den Fluß- und Ortsnamenstudien am Anfange des Bandes, berührt hauptsächlich die ältesten baltisch-finnischen Beziehungen.

Nach der Vorrede zu diesem ersten Bande soll die Zeitschrift in erster Linie der Sammlung folkloristischer Materials aus Litauen dienen. Dementsprechend nimmt auch das volkskundliche Material des Bandes den größten Teil ein, nämlich S. 93—344. Behandelte Gegenstände: Häuser, Tänze, Sprüche, Märchen, Sagen, Erzählungen, Aberglauben, Zauberformeln, Wetterprophezeiungen u. a. aus verschiedenen Gegenden des Landes; besonders viel Raum (175 Seiten) nehmen die Lieder ein, darunter gewöhnliche Volkslieder (*dainos*), Lieder zu verschiedenen Jahreszeiten und Festen, Hochzeitslieder, Totenklagen (*raūdes*).

Prof. Dr. ALFRED SENN — Kaunas (Litauen).

Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la direction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

- Abs J., P. „Indiens Religion der Sanatana-Dharma.“ Eine Darstellung des Hinduismus. 234 SS., Oktav, geh. Halle der Religionen, Bd. I. Kurt Schroeder, Bonn und Leipzig 1923.
- Adam L. „Nordwestamerikanische Indianerkunst.“ (Orbis pictus. Weltkunsthücherei, herausgeg. von Paul Westheim, Bd. 17.) 44 SS., 45 Tfn., Oktav, geb. Verl. E. Wasmuth A. G., Berlin 1923.
- André P. J. „L'Islam et les Races.“ Tome I, 270 pp.; Tome II, 325 pp. Libr. Paul Geuthner, Paris 1922.
- Annual Report of the Director to the Board of Trustees, For the Year 1922. Field Museum of Natural History, Publication 213, 163 pp., with 29 plates, Vol. VI, No. 2. Chicago, U. S. A. 1923.
- Antonius O., Dr. Grundzüge einer Stammesgeschichte der Haustiere. Mit 144 Abb. im Text, 336 SS., Oktav, geh. Gustav Fischer, Jena 1922.
- Arbman E. Rudra. Untersuchungen zum Altindischen Glauben und Kultus. Inauguraldissertation. Uppsala Universitets Arsskrift 1922. Filosofi, Språkvet. vch. Histor. Vetenskap 2, 312 SS., Oktav, geh. A.-B. Akademiska Bokhandeln, Uppsala.
- Armin, H. v. Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik. Akad. d. Wiss. Phil.-histor. Kl. Sitzungsber. 200. Bd., I. Abh., 130 SS., Oktav, geh. Holder-Pichler-Tempsky A. G., Wien und Leipzig 1924.
- Barić Ch., Prof. „Archiv za arbanasku starinu, jezik i etnologija.“ Tome I, Heft 1/2, 1923. 276 SS., Oktav, geh. Belgrad.
- Barlett M. A., F. C. Psychology and Primitive Culture. 234 SS., Oktav, geb. University Press, Cambridge 1923.
- Barett S. A. „Pomo Bear Doctors.“ U. of Calif. Publ. in A. Arch. and Ethn. Vol. 12, No. 11, pp. 443—465, pl. 7, 1917. Univ. of Calif. Press, Berkeley.
- Bauckner A., Dr. „Einführung in das mittelalterliche Schrifttum.“ Sammlung Kösel, 174 SS., Kl.-Oktav, geb. Verl. J. Kösel u. Fr. Pustet A. G., Kempten.
- Benedikt Ruth Fulton. „The Concept of the Guardian Spirit in North America.“ Memoirs of the American Anthropological Association. No. 29, 1933, 97 pp., Oktav, geh. The American Anthropological Association, Menasha, Wis. U. S. A.
- Bibliothek Warburg. „Vorträge 1921/1922.“ 185 SS., geh. B. C. Teubner, 1923.
- Bittremieux L. „Mayombisch Idioticon.“ Congo-Bibliothek Nr. X 2, XI 2, 821 SS., Gent, Drukkerij Erasmus, 1923.

- Bleichsteiner R. „Zum Protochattischen.“ 7 SS., S.-A. a. d. Ber. d. Forsch. Inst. f. O. u. O. Wien 1923.
- Bodding P. O. „Material for a Santali Grammar.“ I. Mostly Phonetic. 167 SS., Oktav, geh. Santal Mission of the Northern Churches, Dumka 1922.
- Boerschmann E. „Baukunst und Landschaft in China.“ Eine Reise durch zwölf Provinzen. 288 SS., Gr.-Oktav, geb. Verl. v. Ernst Wasmuth A. G. Berlin 1924.
- Bohn W., Dr. „Der Buddhismus in den Ländern des Westens.“ 56 SS., Oktav, geh. Verl. v. Max Altman, Leipzig 1922.
- Boman E. „Los Ensayos para establecer una Cronologia prehispánica en la Region Diaguita.“ (Republ. Argentina. Tirade aparte del Boletín de la Academia Nacional de Historia, tomo VI), 31 pp., Oktav, geh. Imprenta Municipal, Lecito 1923.
- y Greslebin. „Alfareria de Estilo Draconiano de la Region Diaguita.“ pp. 62, Lámina II, Fig. 31, geh. Buenos Aires. Imp. Ferrari Hnos, 341, Balcarce, 345. 1923.
- Borchardt P. und Berliner R. „Silberschmiedearbeiten aus Kurdistan.“ Mit 15 Textbildn. u. 20 Tfn. 31 SS., Oktav, geb. Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), Berlin 1922.
- Borchardt P. „Contribution a l'Etude de la Civilisation.“ Extrait des Mémoires de la Société d'Anthropologie de Bruxelles, Tome XXXI, 1922, 10 SS., Bruxelles.
- Boule M. „L'œuvre Anthropologique du Prince Albert Ier de Monaco.“ Extrait de l'Anthropologie. T. XXXIII, 15 SS., Oktav, geh. Offert par l'Institut de Paléontologie Humaine. Paris, Masson et Cie, Editeurs, 1923.
- Brown A. R. „Notes on the Social Organization of Australian Tribes.“ 222–253 SS., geh. Published by the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 50, Great Russell Street, London, W. C. 1.
- Camboué R. P. „Notes biologiques sur quelques aranéides de Madagascar.“ Extrait du Bulletin de l'Académie Malgache. pp. 173–189, Oktav, geh. Tananarivo (Madagascar).
- Carpenter E. J. „Buddhism and Christianity.“ Hodder & Stoughtons Library of Philosophy and Religion. General Editor W. Tudor Jones, M. A., Ph. D. 319 SS., Oktav, geb. Hodder & Stoughton, London–Torosito.
- Carter H. und A. C. Mace. „Tut-ench-Amun.“ Ein ägyptisches Königsgrab. Entdeckt von Earl of Carnarvon u. Howard Carter. 104 Abb., 63 Tfn., 260 SS., Oktav, geh. F. A. Brockhaus, Leipzig 1924.
- Casirrer E. „Die Begriffsform im Mythischen Denken.“ Studien der Bibl. Warburg I., 62 SS., Oktav, geh. B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1922.
- Cole Fay-Cooper. „The Tinguian.“ Social, Religious and Economic Life of a Philippine Tribe. Field Mus. of Natural History. Publication 209, 493 pp., 83 plates and 26 Text-Figures. Vol. XIV, No. 2. Chicago 1922.
- Conrady A. „Neue Austrisch-Indochinesische Parallelen.“ Sonderdruck aus: Asia Major, herausgeg. v. Dr. Schindler. 66 SS., Oktav, geb. Probsthain & Co. London 1922.
- Cooper J. M. „Analytical and Critical Bibliography of the Tribes of Tierra del Fuego and Adjacent Territory.“ Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bull. 63 pp., 283, Oktav, geb. Government Printing Office Washington.
- Créqui-Montfort, G. de et P. Rivet. „La Famille Linguistique Takana.“ Extrait du Journal de la Société des Americanistes de Paris. 168 pp. Au Siège de la Société 61. Rue de Buffon 61. 1923.
- Danzel Th. W. „Kultur und Religion des primitiven Menschen.“ 133 SS., Oktav, geh. Strecker & Schroeder, Stuttgart 1924.
- Dempwolff O. „Entstehung von Nasalen und Nasal-Verbindungen im Ngadjeu (Dajak).“ S.-A. aus Z. f. E. Spr., Bd. XIII, 1922/1923. SS. 161–205, Oktav, geh. Berlin.
- Dixon Roland B. „The Racial History of Man.“ 583 SS., Oktav, geb. Charles Scribners Sons, New York-London 1923.
- Domaszewski, A. v. „Bellum Marsicum.“ Akad. d. Wiss., Phil. hist. Kl., Sitzungsber. 201, Bd. 1., Abhdlg. 31 SS., Oktav, geh. Hölder-Pichler-Tempsky A. G., Wien und Leipzig 1924.
- Duphaussais R. P. O. M. J. „Aux Glaces Polaires, Indiens et Esquimaux.“ 471 SS., Oktav, geh., œuvre Apostolique de Marie Immaculée. Lyon, Noviciat des Oblats, Canada P. R.
- Emmons G. T. „Jade in British-Columbia, Alaska, and its use by the Natives.“ Indian Notes and Monographs. Nr. 85, 53 SS., Oktav, with 25 plates. New York 1923.
- Federn P., Dr. „Zur Psychologie der Revolution: Die vaterlose Gesellschaft. Der Aufstieg.“ Neue Zeit. u. Streitschr. Nr. 12/13, 29 SS., geh. Anzengruber Verl. Brüder Suschitzky, Wien 1919.
- Fewkes J. W. „Fire Worship of the Hopi Indians.“ From the Smithsonian Report for 1920, pages 589–610, with 13 plates. Washington Government Printing Office 1922.
- „Designs on Prehistoric Pottery from the Mimbers Valley, New Mexico.“ Smithsonian Miscellaneous Collections. Vol. 74, Nr. 6, 47 pp., geh. City of Washington, published by the Smithsonian Institution 1913.
- „Ancestor Worship of the Hopi Indians.“ From the Smithsonian Report for 1921, pages 455–506, with 7 plates. Washington 1913.
- Fräule J., S. C. J. „Meiner Urwaldnegger Denken und Handeln.“ 234 SS., geb., Oktav, mit 17 Bildern Herder & Co. G. m. b. H. Verlagsbhdg., Freiburg i. Breisgau 1923.
- Frazer J. G. „Les Origines de la Famille et du Clan.“ Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Etude, Tome 30; 185 pp. Traduction française par la Comtesse J. de Pange. Libr. Paul Geuthner, Paris 1922.

- Fowke G. „Archeological Investigations.“ Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology. Bulletin 76. Washington. 204 pp., with 45 plates, 87 text figures. Government Printing Office 1922.
- Gamio M. „Introduction, Synthesis and Conclusions of the work the Population of the Valley of Teotihuacan.“ Secretaria de Agricultura y Fomento. 98 pp., Oktav, geh. Talleres Graficos de la Nacion Mexico 1922.
- „La Poblacion del Valle de Teotihuacan el Medeo enquo se ha des Desarro Mado etc. por la Dirreccion de Antropologia.“ Tomo I, Vol. I, 362 pp., Oktav, geb. Tomo I, Voll. II, 778 pp., Oktav, geb. Tomo II, 670 pp., Oktav, geb. Dirreccion de Talleres Graficos. Mexico 1922.
- Gemelli A. „Nuovi Orizzonti della Psicologia Sperimentale.“ Sec. Edition. 336 pp., Oktav, geh. Società Editrice „Vita e Pensiero“, Milano.
- Genin A. „Notes on the Dances, Music and Songs of the ancient and modern Mexicans.“ From the Smithsonian Report for 1920, pages 657–678, with 10 10 plates, Washington, Government Printing Office 1922.
- Gifford E. W. „Californian Kinship Terminologies.“ Univ. of California. Publ. in Americ. Archeology and Ethnology. Vol. 18, pp. 1–285, with 29 maps. University of California Press. Berkeley, California 1922.
- Goddard, P. E. v. „Habitat of the Piteh Indians a Wailaki Division.“ Extrait: Univ. of Calif. Publ. in Americ. Archeologie and Ethnology. Vol. 17, Nr. 4, pp. 217–225, Oktav, geh. University of California Press. Berkeley, California 1924.
- Gütze A. „Kleinasien zur Hethiterzeit.“ Eine geographische Untersuchung. Orient und Antike. 32 SS., mit einer Karte, geh. Carl Winters Universitätsbhdg., Heidelberg 1924.
- Gottl.-Ottlienfeld, F. v. „Freiheit der Worte.“ (Über das Verhältnis einer Allwirtschaftslehre zur Soziologie.) 60 SS., geh. Verl. v. Duncker & Humblot, München u. Leipzig 1923.
- „Die wirtschaftliche Dimension.“ Eine Abrechnung mit der sterbenden Wertlehre. XI pp., geh. Verl. v. Gustav Fischer, Jena 1923.
- „Arbeit als Tatbestand des Wirtschaftslebens.“ pp. 289–323. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. S.-A. aus Bd. 50, Heft 2. Verl. J. C. B. Mohr (P. Liebeck) in Tübingen 1923.
- „Grundriß der Sozialökonomik.“ II. Abt. die natürlichen technischen Beziehungen der Wirtschaft. II. Teil. Wirtschaft und Technik. 2. Aufl., 220 SS., Oktav, geh. Verl. v. J. C. B. Mohr (P. Liebeck) in Tübingen 1923.
- Graebner Fr. „Ethnologie.“ S.-A. aus: Die Kultur der Gegenwart, herausgeg. v. P. Hinneberg. SS. 436–586, Oktav, geh. B. G. Teubner, Berlin-Leipzig.
- Gragger R., Prof. Dr. „Ungarische Bibliothek.“ III. Reihe. 1. Bibliographia Hungariae. I. Historia. Verzeichnis der 1861–1921 erschienenen, Ungarn betreffenden Schriften in nichtungarischer Sprache. 318 SS., Oktav, geh. Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1923.
- Grant E. „A new Era in Palistine Exploration.“ From de Smithsonian Report for 1921, pp. 541–547, geh., with 7 plates. Washington 1921.
- Grierson G. A. Ph. D., C. J. C. „Linguistic Survey of India.“ Vol. III. Tibeto-Burman Family. Part. I General Introduction. Specimens of the Tibetan Dialects and the Nord Assam Group. 621 Gr.-Oktav, geh. Superintendent of Governement Printing India, Calcutta 1909.
- Grosse E. „Die ostasiatische Plastik.“ Mit 31 Tfn., 39 SS., Oktav, geh. Verl. Seldwyla, Zürich 1922.
- „Die Töpferkunst der Japaner.“ Mit 6 Abb. auf 2 Tfn.
- Gudemann A., Prof. Dr. „Geschichte der Lateinischen Literatur.“ Sammlung Göschen. I. Von den Anfängen bis zum Ende der Republik. Kl.-Oktav, geb. Vereinig. wissenschaftl. Verleger Walter de Gruyter & Co., Berlin 1923.
- „Geschichte der Lateinischen Literatur.“ II. Die Kaiser bis Hadrian. Sammlung Göschen Nr. 866. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1923.
- Haas H., Dr. „Bilderatlas zur Religionsgeschichte.“ 1. Lieferung. Germanische Religion. 54 SS., Oktav, geh. A. Deichertsche Verlagshandlung Dr. Werner Scholl, Leipzig-Berlin 1924.
- Haurand P. W., Df. „Das nationalökonomische System von Heinrich Pesch, S. J.“ 104 SS., Oktav, geh. Volksvereinsverlag G. m. b. H., München-Gladbach 1922.
- Heine-Geldern R., Dr. „Gibt es eine Australische Rasse?“ S.-A. a. Arch. f. Anthropologie, Bd. XVIII, SS. 80–99. Fr. Vieweg & Sohn, Braunschweig.
- Helm C. „Arier, Wilde und Juden.“ Ihre Rassen, Kulturen und Ideen. 200 SS., Oktav, geh. C. W. Stern, Wien und Leipzig 1923.
- Hessen J., Dr. theol. et phil. „Die philosophischen Strömungen der Gegenwart. Sammlung Göschen, Kl.-Oktav, geb. Verl. J. Kösel & Fr. Pustet, A. G. Kempten.
- Hestermann F. „Karthographie und Linguistik.“ S.-A. a. Mitt. d. Geogr. Ges., 1919, Heft 2/3.
- Heydrich M., Dr. „Hans Egede. Die Erforschung von Grönland.“ 158 SS. Oktav, geb. F. A. Brockhaus, Leipzig 1923.
- „Hirth Anniversary Volume.“ This Volume is respectfully dedicated to Prof. Friedrich Hirth. 705 SS., geh. Asia major. Journal devoted to the Study of the Languages, Arts and Civilisation of the Languages, Arts and Civilisation of the Far East and Central Asia. Edited by Bruno Schindler, Ph. D. Probsthain & Co. 41, Great Russel Street, London, W. C. 1.
- Hodge F. W. „Aims and Objects of the Museum of the American Indian, Heye Foundation.“ 23 SS., Oktav, geh. Museum of the American Indian, Heye Foundation. New York 1922.

- Hodge F. W. „Guido to the Museum.“ First Floor 220 SS., Second Floor 251 SS., Oktav, geh. Museum of the American Indian, Heye Foundation. New York 1922.
- „Guide to the Collections from the West Indies.“ 38 SS., Oktav, geh. Museum of the American Indian. Heye Foundation. New York 1922.
- „List of Publications of the Museum of the American Indian, Heye Foundation. Nr. 34. New York 1922.
- „Circular Kivas Near Hawikuh New Mexico.“ Contributions from the Museum of the American Indian, Heye Foundation. Vol. 7, No. 1, geh., 27 pp., with 30 plates, 4 figures. New York 1923.
- Hoernes M., Prof. Dr. „Kultur der Urzeit.“ II. Bronzezeit. Neubearbeitet v. Prof. Dr. Friedr. Behn. Mit 50 Abb., 182 SS., Sammlung Götschen 565, Kl.-Oktav, geb. Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig.
- „Kultur der Urzeit.“ III. Eisenzeit. Neubearbeitet von Prof. Dr. Fr. Behn. Mit 50 Bildern, Sammlung Götschen, 180 SS., Oktav, geb. Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1923.
- Holma H. Ph. D. „Omen Texts from Babylonian Tablets in the British Museum concerning Birds and other Portents, I Texts, pl. XXVI, geh. Leipzig, The Asia Publishing Co., 1923.
- Hostes de Adolfo. „Three-Pointed stone zemi or Idols from the West Indies: An Interpretation. Repr. from the American Anthropologist, Vol. 25. Jan-March 1923. 56–70 SS., Oktav, geh.
- Hough W., „Racial Groups and Figures in the Natural History Building of the United States National Museum. From the Smithsonian Report for 1920, pp. 611–656, with 87 plates. Washington, Government Printing Office, 1922.
- Hrdlička A. „Pigmentation in the old Americans with Notes on Graying and Loss of Hair.“ From the Smithsonian Report for 1921, pp. 443–484. Washington 1923.
- Hurel E. „La Poésie chez les primitifs ou Contes, Fables, Récits et Proverbes du Rwanda (Lac Kivu).“ Bibliothèque-Congo. No. IX, 260 pp., geh. Bruxelles, Goemare, Imprimeur du Roi. Rue de la Limite, 1922.
- Hutton J. H. „Leopard-Men in the Naga-Hills.“ From the Smithsonian Report for 1921, pp. 529–540, geh. Washington 1923.
- Jacobi H. „Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern und deren Beweise für das Dasein Gottes.“ Geistesströmungen des Ostens, herausgeg. von W. Kirfel, Bd. I, 136 SS., Oktav, geh. Kurt Schröder Vlg., Bonn a. Rh. 1923.
- Ibero J. M. „Grabados rupestres calcolíticos en los alrededores de Oña (Burgos).“ (Razón y Fe, revista Mensual Ano 25, Num. 259, Marzo 1923. Tomo 65, fasc 3, pp. 307). Madrid 1923.
- Jean Ch. F. „Histoire et Civilisation.“ Le Milieu Biblique avant Jésus-Christ. 339 SS., geh. Paris 1922. Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 13, Rue Jacob. Vle.
- Imbelloni J., Dr. „Habitantes Neolíticos del Lago Buenos Aires.“ Universidad Nacional de la Plata Museo. De la Revista del Museo, tomo XXVII, pp. 85 a 160. Buenos Aires Imprenta y Cara Editora „Coni“ 694. Peru 1923.
- Jonghe, E. de. „Les sociétés secrètes en Afrique.“ Congo. Extrait: Revue générale de la Colonie Belge. 17 pp. Bruxelles, Goemare, Imprimeur du Roi, Editeur, Rue de la Limite 21, 1923.
- Junker-Schäfer. „Nubische Texte im Kenzi-Dialekt.“ Akad. d. Wiss. Wien, Sprachkommission, 8. Bd. 245 SS., Oktav, geh. In Kommiss. Alfred Hölder, Wien 1921.
- Karutz R. „Führer durch das Museum für Völkerkunde zu Lübeck.“ 170 SS., geh., mit 10 Tfn. und 42 Abb. Lübeck 1921.
- Kelsen H. „Der soziologische und der juristische Staatsbegriff.“ Kritische Untersuchungen des Verhältnisses von Staat und Recht. 253 SS., Oktav, geh. Tübingen, Verl. von J. C. B. Mohr (Paul Liebeck), 1922.
- Kieckers E. „Sprachwissenschaftliche Miscellen.“ II, 25 SS., geh. Dorpat 1923.
- Koch-Grünberg Th., Dr. „Vom Roroima zum Orinoco.“ Ergebnisse einer Reise in Nordbrasilien und Venezuela in den Jahren 1911–1913. 5 Bde. Typen-Atlas mit 180 Tfn. und einer Karte. 27 SS., Oktav, geh. Strecker & Schroeder, Stuttgart 1923.
- „Vom Roroima zum Orinoco.“ Bd. III. Ergebnisse einer Reise in Nordbrasilien und Venezuela in den Jahren 1911–1913. 446 SS., Oktav, geh. Strecker & Schröder 1923.
- Kolk, J. van de. „Nederlandsch-Marindineesch, Deel I. Marindineesch Wordenboek. 160 SS., geh. Mit einer Karte. Landsdrukkerij-Weltevreden 1922.
- Koppers W., „Unter Feuerland-Indianern.“ Eine Forschungsreise zu den südlichsten Bewohnern der Erde mit M. Gusinde. VIII + 243 SS., Oktav, geh. Strecker & Schroeder, Stuttgart 1921.
- Kratzschek G. „Rassenkunde.“ Urgeschichtliche Volksbücher. Im Auftrage der Wiener Prähistorischen Gesellschaft herausgegeben von Univ. Prof. Dr. Oswald Menghin. I. Bd., 142 SS., geh., 16 Tfn., 1 Karte, 26 Textabbildungen, 64 Bildnisse. Burgverlag, Wien 1923.
- Krickeberg W. „Die Totonaken.“ S.-A. aus Bd. VII, Baesler Archiv. Mit 25 Fig. im Text, 55 SS., Oktav, geb. Verl. Dietrich Reimer (E. Vohsen), Berlin 1918–1922.
- Kroeber A. L. „Elements of Culture in Native California.“ University of California Publications in American Archeology and Ethnology. Vol. 13, No. 8, pp. 259–323, 4 maps in text. 1922.
- „Relationship of the Australian Languages.“ With plates II–IX and Textfigures). Repr. from the Journal and Proceed of the Royal Society of New South Wales. Vol. LVII, 1, 1924, 101–117 pp. Oktav, geh.

- Krones, F. v. „Österreichische Geschichte.“ Sammlung Goeschen. Zweite erweiterte und vollständig umgearb. Aufl. von Prof. Dr. Karl Uhlirz. Walter de Gruyter & Co. Berlin u. Leipzig 1923.
- Kugler F. X., S. J. „Von Moses bis Paulus.“ Forschungen zur Geschichte Israels. 534 SS., Oktav, geh. Aschendorffsche Verlagsbhdg., Münster in Westf. 1923
- La Poblacion del Valle de Teotihuacan. Poblaciones Regionales de la Republica Mexicana. Secretaria de Anthropologia. Vol. I, 362 pp. Vol. II, tom I, 383-778 pp., tom II, 670 pp., Oktav, geh. Direccion de Talleres Graficos, Mexico 1922.
- Lach R. Zur „Geschichte des musikalischen Zunftwesens.“ Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Klasse, Sitzungsber. 199. Bd., 8. Abt. Hölder-Pichler-Tempsky A. G., Wien-Leipzig 1923.
- Landbeck P. „Kongoerinnerungen.“ Zwölf Jahre Arbeit und Abenteuer im Innern Afrikas. Illustriert. Mit einer Landkarte, 196 SS. Aug. Scherl, G. m. b. H. Berlin 1923.
- Lang L., Dr. „Buddha und Buddhismus.“ Sammlung „Wege zur Erkenntnis.“ 78 SS., Oktav, geh. Franksche Verlagsbhdg., Stuttgart.
- Latham B. E. „Conferencias sobre Antropologia, Etnologia y Arqueologia.“ Parte I. Lo que son estas licencias. 201 pp., Oktav, geh. Imprenta Universita. Santiago de Chile 1915.
- „Costumbres Mortuorias de los Indios de Chile y otras partes de América.“ 336 SS., Oktav, geh. Soc. Impr. Litografia „Barcelona“, Santiago-Valparaiso 1915.
- Lehmann-Nitsche R. „El Grupo Linguistico „Het“ de la Pampa Argentina.“ Oktav, geh. De la Revista del Museo de la Plata, tomo XXVI, pp. 10 a 85. Buenos Aires, Imprenta y Casa Editora „Coni“ 684. Peru 684, 1922.
- „La Astronomia des los Matacos.“ Mitologia Sudamericana V. De la Revista del Museo de la Plata, tomo XXVII, pp. 253-266, Oktav, geh. Imprenta y Casa Editora „Coni“, Buenos Aires 1923.
- Lehmann-Nitsche R. „La Astronomia de los Tabos.“ Mitologia Sudamericana. VI. De la Revista del Museo de la Plata, tomo XXVII, pag. 267-285. Imprenta y Casa Editora „Cöni“, Buenos Aires 1932.
- Lehmann W., Dr. „Kunstgeschichte des alten Peru.“ Unter Mitarbeit von Dr. H. Doering. 68 SS., Gr.-Oktav, geb. 128 Tfn. E. Wasmuth Verl., Berlin 1924.
- Lenz R. „La Oración y sus Partes. Junta para Ampl. de Estudios e Investigaciones Cientif. Centro de Estudios Históricos.“ 545 pp., Oktav, geb. Madrid 1920.
- Lequeux L. „Emplacements d'Habitations Tardenoisienues et Objets néolithiques découverts à Langerloo (Limbourg).“ Comm. faite à la Soc. d'Anthr. de Bruxelles le 26 mars 1923. 12 SS., Oktav, geh. Impr. Médiale et Scientifique, Bruxelles 1923.
- „Stations Tardenoisienues des Vallées d l'Amblève, de la Vesdre et de l'Ourthe.“ Comm. faite à la Soc. d'Anthr. des Bruxelles 4 mars 1923. 91 SS., Oktav.
- „Industrie Tardenoisienne à cailloux roulés de Vossem (Brabant).“ Note Préliminaire. 14 SS., Oktav, geh.
- Lindblom G. „The Acamba in British East-Africa.“ An ethnological monograph. 2 Ed. (Archives d'Etudes Orientales par J. A. Lundell, Vol. 17), 606 SS., Oktav, geh. Appelbergs Bokdryckeri Aktiebolag, Uppsala 1920.
- Locke Leland L. „The Ancient Quipu or Peruvian Knot Record.“ 84 pp., geb. With 59 plates, 17 figures. The American Museum of Natural History 1923.
- Machatschek F. „Landeskunde von Russisch-Turkestan.“ 348 SS., Oktav, geh. Mit 21 Tfn. u. 93 Abb. im Text. J. Engelhorn's Nachf., Stuttgart 1921.
- Malcolm L. W. G. „Short Notes on Soul-Trapping in Southern Nigeria.“ Reprinted from the Journal of A. Folk-Lore, Vol. 35, Nr. 137, pp. 219-224. July-Sept. 1922.
- Malinowsky B. „The Problem of Meaning in Primitive Languages.“ Reprinted from the Meaning or Meaning by C. K. Ogden, M. A. and J. A. Richards, M. A. 451-510 pp., geh. (International Library of Psychology Kegan Paul & Co., Ltd. 1923).
- „Classificatory Particles in the Language of Kiriwina.“ 83-118 pp., geh.
- „The Primitive Economies of the Frobiand Islanders.“ The Economic Journal, Nr. 121, Vol. XXXI, 16 pp., geh. Edited by F. Y. Edgeworth and J. M. Keynes, London, Macmillan and Co. 1921.
- Maréchal J., S. J. „Etudes sur la Psychologie des Mystiques.“ Museum Lessianum — Section Philosophique. Tome Premier. Public. dirig. par les Pères de la Compagnie de Jésus. Louvain. 217 pp., Oktav, geh. Charles Beyaert, Editeur. Brügge und Libr. Felix Alcan, Paris 1924.
- Medina J. T. „El Descubrimiento del Océano Pacifico.“ 606 SS., Gr.-Oktav. Imprenta Universitaria Santiago de Chile 1913.
- „El Descubrimiento del Océano Pacifico, Fernando de Magallanes.“ 217 SS., Gr.-Oktav, geh. Imprenta Universitaria Santiago de Chile 1920.
- „La Araucana.“ Ilustraciones. 512 SS., Oktav, Imprenta Elzeviriana, Santiago de Chile 1917.
- Mendizabal M. O. „The Náhuatl Chronology: Astronomical Significance of the Number Thirteen. (Reprinted from the American Anthropologist, Vol. 25, Nr. 3. July-Sept. 1923), 318-338 pp.
- Mendizabal M. O. y E. J. Palacios. „El Templo de Quetzalcoatl en Teotihuacan.“ Homenaje a la Independencia de Mexico. 22 SS., geh. Oktav, Mexico. Imprenta del Museo Nacional de Arqueologia 1921.
- Menghin O. „Oskar Montelius, gestorben am 4. Nov. 1921.“ S.-A. aus Mitt. d. Anthropol. Ges. Wien. Bd. LII, 1922, SS. 157-164. Selbstverl. d. Anthropol. Ges. Wien.

- Menghin O. und Wanschura. „Urgeschichte Wiens.“ Urgesch. Volksbücher im Auftr. d. Wr. Prähist. Ges. herausgeg. von Prof. Dr. O. Menghin. 2. Bd., Burgverl. Wien 1924.
- Meißner B., Prof. Dr. „Die Keilschrift.“ Mit 6 Abb. Sammlung Götschen 708. 112 SS., Kl.-Oktav. Walter de Gruyter & Co., Berlin u. Leipzig 1922.
- Moll A., Dr. „Der Spiritismus.“ 4. Aufl. Mit 23 Abb., 94 SS. Franck'sche Verlagsbhdg. Stuttgart.
- Montandon G., Dr. „Notice préliminaire sur les Aïnu.“ Extrait: Archives suisses d'Anthropologie générale. Tome IV, Nr. 3, 1921. 233–246 pp., Oktav, geh. Libr. A. Rundig, Genève 1921.
- „L'Esclavage en Abyssinie.“ Avec une carte. 80 pp., Oktav, geh. Georg & Co., Genève 1923.
- Moorehead W. K. „The Hopewell Mound Group of Ohio.“ Field Mus. of Natural History. Publication 211. 181 pp., geh. 43 plates and 68 Textfigures. Vol. VI, Nr. 5. Chicago 1922.
- Moret A. et Davy G. „Des Clans aux Empires.“ L'Organisation sociale chez les primitifs et dans l'Orient Ancien. Bibl. de Synthèse Historique. L'Evolution de l'humanité. Avec 7 cartes et 47 figures dans le texte. 426 pp., Oktav, geh. La Renaissance du Livre, Paris, 78 Boulevard St. Michel 1923.
- Nötscher D. F., Dr. „Das Angesicht Gottes schauen.“ Nach biblischer und babylonischer Auffassung. 188 SS., Oktav, geh. G. J. Becker, Universitätsdruckerei. Würzburg 1924.
- Oberhummer E. „Völkerpsychologie und Völkerkunde.“ Akad. d. Wiss. Wien. 36 SS., Kl.-Oktav, geh. Hölder-Pichler-Tempsky A. G., Wien 1922.
- „Ferdinand Magellan und die Bedeutung der ersten Erdumseglung.“ 35 SS., Oktav, geh. Univ. Bhdg. Gerold & Co. Wien 1921.
- „Völkerpsychologie und Völkerkunde.“ Akad. d. Wiss. Wien. 36 SS., Oktav, geh. Hölder-Pichler-Tempsky A. G., Wien 1923.
- Oltremare P. „L'Histoire des Idées Théosophiques dans l'Inde.“ La Théosophie Buddhique. Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'Etudes, tome 31, 531 SS., Oktav, geh. Paul Geuthner, Paris 1923.
- Passemar E. „La Caverne d'Isturitz.“ (Basses-Pyrénées). 45 SS., Oktav, geh. Libl. E. Leroux, Paris 1922.
- Pearson K. „The Science of Man.“ Its Needs and its Prospects. From the Smithsonian Report for 1921, pages 423–441, geh. Washington 1923.
- Perry W. J. „The Origin of Magic and Religion.“ 212 SS., Oktav, geb. Methuen & Co., Ltd. London.
- Pettazzoni P. „L'Essere celeste nelle credenze dei populi primitivi.“ 7 SS., Oktav, geh. Bologna, Stabilimenti Poligrafici Riuniti 1921.
- „L'Essere celeste nelle credenze dei populi primitivi.“ 16 SS., Oktav, geh. Roma, Tipografia del Senato di Giovanni Bardi 1916.
- „Il monoteismo nella storia delle religioni.“ 24 SS., Oktav, geh. Estratto dalla Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi, vol. III, n. 1.
- „Società segrete primitive.“ 6 SS., Oktav, geh. Parma, Tip. Mutilati e Invalidi di Guerra 1922. Estratto dal. n. 1. (2a serie, 28 febbraio 1922) della Rivista L'Arduo.
- „Religiosità dei Tasmaniani.“ Vol. XX della Rivista di Anthropologia 1916. 10 SS., Oktav, geh. Roma, Presso la sede della società, via del Collegio Romano, 26.
- „La science de religions et sa méthode.“ Extrait de „Scientia.“ Vol. XIII, 7 (1913). Bologna, Nicola Zanichelli.
- „Le origini della idea di Dio.“ Estratto dagli Atti della Società Italiana per Progresso delle Scienze VII Riunioni. Roma, Tipografia Nazionale di G. Bertero e C. 1914.
- Pflug W., Dr. „Die Kinderwiege, ihre Formen und ihre Verbreitung.“ 186–223 SS. Mit 4 Tfn und einer Abb. im Text. S.-A. aus: Arch. f. Anthropol. Bd. XIX. Fr. Vieweg & Sohn A. G., Braunschweig.
- Pope Saxton T. „A Study of Bows and Arrows.“ University of California Publications in American Archeology and Ethnology. Vol. 13, No. 9, pp. 349, 414, plates 45–64 1923.
- Preuß K., Dr. „Religion und Mythologie der Uitoto.“ Quellen der Religionsgeschichte. Gruppe 11: Amerikanische Religionen. 760 SS., Oktav, geh. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1923.
- Radin P. „Wappo Texts.“ First Series. 147 pp., geh. Univ. of California Press. Berkeley, California 1924.
- Ramaprasad Chandra B. A. „Races of India.“ 18 SS., Reprinted from the Journal of the Departement of Letters. Vol. VIII, Oktav, geh. Calcutta University Press 1922.
- „The Indo-Aryan Races.“ A study of the origin of Indo-Aryan People and Institutions. Part. I, 274 SS., Oktav, geb. Publ. by the Varendra Research Society. Rajshahi 1916.
- Ratzel F. „Politische Geographie.“ 3. Aufl. durchges. u. ergänzt v. Eugen Oberhummer. Mit 47 Kartenskizzen. 626 SS., Oktav, geh. Verl. R. Oldenburg, München u. Berlin 1923.
- Reischek A. „Sterbende Welt.“ Zwölf Jahre Forscherleben auf Neuseeland. Herausgeg. von seinem Sohn. Mit 94 bunten und einfarbigen Abb. und 2 Karten, 334 SS., Oktav, geb. F. A. Brockhaus, Leipzig 1924.
- Rečetar M., Prof. „Elementar-Grammatik der kroatischen (serbischen) Sprache.“ II. durchgesehene Ausgabe, 209 SS., Oktav, geh. Zagreb 1922. Nakladna Knjižara Mirka Breyera. (Mirko Breyer's Verlagsbhdg.)
- Rivet B. „Cranes de la région du Tschad.“ Extrait de doc. scientif. de la Mission Tilho. pp. 116–118, Oktav, geh. Emile Larose, Libr. Paris 1914.
- Röheim G., Dr. „Spiegelzauber.“ Internationale Psychoanalytische Bibliothek No. 6, Leipzig und Wien 1919. Internationaler Psychoanalytischer Verl. G. m. b. H.
- Rosales, D. de. „Historia General del Reyno de Chile.“ Tomo II, 675 SS., Oktav, geb. Imprenta del Mercurio, Valparaiso.

- Saddard E. W. „Datura of the old world and new.“ From the Smithsonian Report for 1920, pp. 537–567, with 13 plates. Washington, Government Printing Office, 1922.
- Sahagun, F. B. de. „Historia de las Cosas de Nueva Espana.“ Publ. por Francisco del Paso y Troncoso, al General Don Porfirio Diaz. Vol. VI. Codices Matritenses en Lengua Mexicana Cuaderno 2. 215 pp. mit Tfn. Madrid 1905. Vol. VII, Codice Matritense del Real Palacio. 448 pp. mit Tfn., Gr.-Oktav, geh. Fototypie de Hauser y Nenet, Madrid 1908.
- Samain A. „La Langue Kisonge.“ Grammaire-Voculaire- proverbes. Bibliothèque Congo. Bd. XIV, 152 pp., geh. Bruxelles, Goemare, Imprimeur du Roi 21, Rue de la Limite, 1923.
- Sapir E. „The Algonkin of Yurok and Wiyot Kinship Terms.“ Extrait du Journal de la Société des Américanistes de Paris, nouvelle Série, t. XV, 1923, p. 36–74. 44 pp. Au Siège de la Société 61, Rue de Buffon, 1923.
- Sarasin F., Dr. „Anthropologie der Neu-Caledonier und Loyalty-Insulaner.“ Mit einem Atlas v. 64 Tfn. in Heliogravure, Lithographie und Lichtdruck, sowie 55 Kurvenzeichn. und Abb. im Text. Berlin, C. W. Kreidl's Verl., 1916–1922.
- Saville H. Marshall. „Turquoise Mosaic Art in Ancient Mexico.“ 110 SS., Oktav, geh. Mus. of the American Indian Heye Foundation, New York 1922.
- Scheldt W. „Familienkunde.“ 216 SS., Oktav, geh. F. J. Lehmann's Verl., München 1923.
- „Einführung in die naturwissenschaftliche Familienkunde.“ Mit 11 Textabb., geh. F. J. Lehmann's Verl., München 1923.
- Schirmelsen K. „Stufen der vorgeschichtlichen Geistesentwicklung.“ Sonderabzug aus den Verhandl. d. naturforsch. Vereines in Brünn, Bd. 53, 1923.
- Schlaginhaufen O. „Die anthropologischen Funde aus den Pfahlbauten der Schweiz.“ S.-A. aus Mitt. der Antiquar. Ges. in Zürich, Bd. XXIX, Heft 4, 1924.
- Schneider N., Prof. Dr. „Das Drehem- und Djohaarchiv.“ 1. Heft. Das Pantheon der Drehem- und Djohaafeln. S.-A. aus Orientalia No. 8, Martio 1924, 96 SS., Oktav, geh. Pontificio Instituto Biblico, Roma 1924.
- Schrötter, H. v. „Zur Bibliographie des Sudan.“ S.-A. a. d. W. „Tagebuchblätter einer Jagdreise weiland des Prinzen Georg Wilhelm Herzog zu Braunschweig und Lüneburg.“ Von Khartum an den oberen Nil. SS. 390–412, Oktav, geh. W. Braumüller, Wien 1915.
- Schuchardt H. „Sprachursprung I.“ Sitzungsber. d. preuß. Akad. d. Wiss. Aug. 1919. 716–720 SS. XXXIX. „Sprachursprung II.“ Nov. 1919, 863–870 SS., XLV, Oktav, geh. Reichsdruckerei Berlin.
- „Exkurs zu Sprachursprung III.“ Sitzungsber. der preuß. Akad. d. Wiss., VII, 1921, 194–207 SS., Oktav, geh. Berlin.
- „Possessivisch und passivisch.“ Sitzber. d. preuß. Akad. d. Wiss., XXXIX, 1921, 651–662 SS., Berlin.
- „Sprachliche Beziehung.“ Sitzungsber. d. preuß. Akad. d. Wiss., XXIV, 1922, 199–209 SS., Oktav, geh. Berlin.
- Schuller E. „The oldest known illustration of South American Indians.“ 90–97 SS., Oktav, geb. U. S. Catholic Historical Society Historical Records and Studies. Vol. XI, 1917. The United States Catholic Society, New York 1917.
- Schurhammer G. „Shinto, The Way of the Gods in Japan.“ With 102 Illustrations and 12 coloured plates. 210 SS., geb. Kurt Schroeder Publisher, Bonn and Leipzig 1923.
- Seler-Sachs C. „Frauenleben im Reiche der Azteken.“ Ein Blatt aus der Kulturgeschichte Alt-Mexikos. 106 SS., Kl.-Oktav, Dietrich Reimer (E. Vohsen). Berlin 1919.
- Seligman Br. Z. „Studies in Semitic Kinship.“ From the Bulletin of the School of Oriental Studies, London Instit. Vol. III, Part. I, 1923.
- Sinia J. G. „Een Zestel Papoea-Schilden.“ Overgedrukt uit Het Nederlandsch. Huis and Nieuw deel II, No. 1, 6 pp, Oktav, geh. Venlo 1915.
- Smith H. J. „An Album of Prehistoric Canadian Art.“ Canada Dep. of Mines Bull. 37, A. S. 8, 1923. 195 SS., Oktav, geh. To the King's Most Excellent Majesty, Ottawa 1923.
- Souza A. P. de, Major Dr. „Notas sobre os costumes dos Indios Nhamiquaras.“ 20 SS., Oktav, geh. Typ. Do „Diario Oficial“, Sao Paulo 1920.
- Steinhauser W., Dr. „Beiträge zur Kunde der bayrisch-österreichischen Mundart.“ Akad. d. Wiss. in Wien, phil. hist. Klasse, Sitzungsber., 195. Bd., 4. Abh., 92 SS., Oktav, geh. Hölder-Pichler-Tempsky A. G., Wien-Leipzig 1922.
- Stummer F. „Sumerisch-Akadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen.“ 190 SS., Oktav, geh. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. XI. Bd., 1./2. Heft. Paderborn, Verl. v. Ferd. Schöningh, 1922.
- Swoboda H. „Zwei Kapitel aus dem griechischen Bundesrecht.“ Akad. d. Wiss. in Wien, phil. hist. Klasse, Sitzungsber. 199. Bd., 2. Abt., 74 SS., Oktav, geh. Hölder-Pichler-Tempsky A. G., Wien-Leipzig 1924.
- Teichman E. „Travels of a Consular Officer in North-West China.“ 29 SS., geb. Oktav, with Original Maps of Shensi and Kansu and Illustrated by Photographs Taken by the Autor. Cambridge, at the University Press, 1921.
- Teschauer R. P. J. J. „Paradura Rio-Grandese.“ Sep. da Rev. do Instituto Historico e geografico do Rio Grande do Sul. 2. Ed., 1921, 81 SS., Oktav, geh. Barcellos, Bertaso & Co. Porto Alegre.
- Thomas N. W. „Duplex Stems in Sudanic Languages.“ 10 pp.
- „Determination and Indetermination in Soudanic Languages.“ 20 pp.

- Thomas N. W. *Birth Customs of the Edo-Speaking Peoples.* Repr. from the Journal of the Royal Anthropolog. Institute, Vol. III, 1922, 250–258 SS., Oktav, geh. Publ. by the Royal Anthropolog. Institute of Great Britain and Ireland, London.
- Thurnwald R. „Die Krisis in der Ethnologie.“ Zur Entwicklungs- und Kulturkreislehre. S.-A. aus Kölner Vierteljahrsh. III, Heft 1, 34–41 SS.
- Travié M. „Proverbes et Contes Bambara et Malinke.“ 240 SS., Oktav, geh. Paul Geuthner, Paris 1923.
- Trombetti A. „Elementi di Glottologia.“ I. Bd. 315 SS., II. Bd. 316–751 SS., Oktav, geh. R. Academia delle Scienze dell' Instituto di Bologna. Nicola Zanichelli, Bologna 1923.
- Ubach R., Dr. und Rackow E. „Sitte und Recht in Nord-Afrika.“ Zur Veröffentl. vorher. unter Mitwirkung v. Prof. Dr. G. Kampffmeyer, Prof. Dr. Hans Stumme und L. Adam. Quellen zur ethnologischen Rechtsforschung von Nordafrika, Asien und Australien. I. Bd. mit 3 Lichtbildern, 33 Textabb. und Plänen mit 2 Notenbeispielen, sowie 32 arab. Schriftfhn, 434 SS., Oktav, geh. Ferd. Enke, Stuttgart 1923.
- Valdizan H. y F. Delgado. „Revista de Psiquiatria y Disciplinas Conexas.“ Vol. V, Enero 1914. Vol. 1, 102 pp., Oktav, geh. Imprenta des Asilo „Vivtor Lanco Herrera“ Magdalena, Peru.
- Vedder H. „Die Bergdama.“ 199 SS., geh. Hamburgische Universität, Abh. a. d. Gebiet der Auslandskunde, Bd. 11, Reihe B. Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen, Bd. 7, I. Teil. Hamburg, L. Friederichsen & Co. 1923.
- „Die Bergdama.“ II. Teil, 131 SS., geh. Hamburg, L. Friederichsen & Co., 1923.
- Verneau. „Les Anciens Patagons.“ 342 pp., geb. Imprimerie de Monaco 1923.
- Villamor I., Dr. „La Antigua Escritura Filipina Deducida.“ 109 pp., geh. Del Belarmino y Ostros Antiguos Documentos. Manila, Islas Filipinas 1922.
- Vierkauff A. „Das genossenschaftliche Gemeinwesen der Naturvölker.“ S.-A. aus der „Festschrift Eduard Seler.“ 586–617 SS., Oktav, geh.
- Volckelt H., Dr., Leipzig. „Die Völkerpsychologie in Wunds Entwicklungsgang.“ S.-A. aus der Zeitschr. d. Deutsch. Philos. Ges. „Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus.“ Bd. II, 3/4, 33 SS., Oktav, geh. Keyser'sche Bhdlg, Erfurt 1922.
- Voretzsch E. A. „Altchinesische Bronzen.“ Mit 169 Abb. und 1 Landkarte. 335 SS., geb. Berlin, Verl. J. Springer 1924.
- Warburg-Bibliothek. „Vorträge 1921/1922.“ Herausgeg. von Fritz Saxl. 185 SS., Oktav, geh. B. C. Teubner, Leipzig-Berlin 1923.
- Waterman T. T. „Bandeliers Contribution to the Study of Ancient Mexican Social Organization.“ Univ. of Calif. Publ. in Am. Arch. and Ethnol. Vol. 12, Nr. 7, pp. 249–252, 1917. Univ. of Calif. Press, Berkeley.
- Westermann D. „Die Sprache der Guang in Togo und auf der Goldküste und fünf andere Togosprachen.“ 269 SS., Oktav, geh. D. Reimer (E. Vohsen) Berlin 1922.
- Williams J., Rev. „The Name „Guiana.“ Extrait du Journal de la Société des Americanistes de Paris. V. S. t. XV, 1923, p. 19–34, Oktav, geh. Au Siège de la Société, Paris 1923.
- Wunderle G., Dr. „Einführung in die moderne Religionspsychologie.“ Verl. Kösel & Fr. Pustet A. G., Kempten.
- Zeller M., Dr. „Die Knabenweihen.“ Eine psychologisch-ethnologische Studie. Arbeit. aus dem völkerkundl. Institut. d. Univ. Bern. 1. Heft, 158 SS., Oktav, geh. Paul Haupt. vorm. Max Drexel, Akad. Bhdlg., Bern 1923.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

American Anthropologist. 1923.

1: Kroeber A. L., American Culture and the Northwest Coast. — Merhart G. v., The Palaeolithic Period in Siberia: Contributions to the Prehistory of the Yenisei Religion. — Hostos A. de, Three-Pointed Stone Zemi or Idols from the West Indies: An Interpretation. — Mac Curdy G. G., Certain Specimens from the Rivière Collection. — 2: Fewkes J. W., The Hovenweep National Monument. — Parsons E. C., The Hoi Wöwöchim Ceremony in 1920. — Goldfrank S., Notes on Two Pueblo Feasts. — Wilder H. H., Notes on the Indians of Southern Massachusetts. — Speck F. G., Algonkian Influence upon Iroquois Social Organisation. — Stirling M. W., Indonesia and the Middle American Calendar. — Sapir E., A Note on Sarcee Pottery. — 3: Lowie H. R., Psychology, Anthropology and Race. — Lothrop S. K., American Feather-Decorated Mats. — Gustaver B., On a Peculiar Type of Whistle Found in Ancient American Indian Graves. — Mendizabal O. M., The Nahuatl Chronology: Astronomical Significance of the Number Thirteen. — Moore R. D., Social Life of the Eskimo of St. Lawrence Island. — Herskovits M. J., Aome Property Concepts and Marriage Customs of the Vandau. — Flom G. T., Figures of Ships and the Four-Spoked Wheel in Ancient Irish Sculpture. — Means Ph. A., Some Comments on the Inedited Manuscript of Poma de Ayala. — 4: Watermann T. T., Some Conundrums in Northwest Coast Art. — Speck F. G., Mistassini Hunting Territories in the Labrador Peninsula. — Roys R. L., The Ritual of the Cheifs of Yukatan. — Parsons E. C., Notes on San Felipe and Santo Domingo. — MacLeod W. Chr., On the Significance of Matrilineal Chiefship. — Hostos A. de, Anthropomorphic Car-

vings from the Greater Antilles. — Fewkes J. W., Clay Figurines Made by Navaho Children. — Densmore F., Conscious Effort Toward Physical Perfection Among the Makah Indians.

Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. Vol. 21.

3: Lowie R. H., The Material Culture of the Crow-Indians. — 4: Lowie R. H., Crow-Indian Art.

Bernice Panahi Bishop Museum.

Bull. 1: Willowdean Chattersen Handy, Tattooing in the Marquesas. — Bull. 2: Rice W. H., Hawaiian Legends.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde. Deel 79.

3: Kruyt C., Dr., De Timoreezen. — Erp v. Th., Hindu-Javaansche Beelden thans te Bangkok. — 4: Drabbe P., Het heidensch huwelijk op Tanimbar. — Juynboll H. H., Dr., Vertaling van Sarga VIII van het Oudjavaansche Ramayana. — Rouffaer G. P., Dr., Van Hoevell's archaeologische reis in Midden, Java van 1849.

Bulletin of The School of Oriental Studies, London Institution. Vol. 3, Part. 1.

Johnson F., Notes on Kimakonde. — Barnett L. D., The Kalynasugandhikam of Nilakantha. — Seligman B. Z., Studies in Semitic Kinship. — Nikitine B. and Soane E. B., The Tale of Suto and Tato: Kurdish Text with Translation and Notes. — Krishma Pisharoti A. and Rama Pisharoti K., „Bhasa's Works“ — are they Genuine? — James Lloyd A., The Tones of Yoruba. — Hosten R. H., The Marsden MSS. and Indian Mission Bibliography. — Barthold M., The Bughra Khan mentioned in the Qudatqu Bilik. — Abbott E. J., The „Arte de Lingoa Canari“, the „Doutrina Christam“ and the „Adi“ and „Deva Puran“ of Thomas Stevens.

Congo. 4^{ième} année. Tome II, 1923.

No. 1: Deryst Van H., Les palmeraies dans leurs rapports avec l'Ethnologie. — Mol Van, De geboorte bij de Mambutu's. — No. 3: Tanghe B., Zantingen uit de geschiedenis van de Ngbandi. — Jonghe E. de, Les sociétés secrètes en Afrique. — No. 4: Samain A., Spreekwoorden in hun verband met vertellingen. — Eynde P. van den, Notes sur les Walendu ou Bale. — Bittremieux L., Van een ouden blinden hoofdman. — Wing J. van, Notes démographiques concernant la région de Kisantu. — No. 5: Jans-Ens A., Het Opperwezen bij de Bantunegers.

Ethnos. Revista dedicada al Estudio y Mejoria de la Poblacion indigena de Mexico.

2. Epoca T. I/2.

Gamio M., El último Periodo cultural de Tipo Azteca. — Gracida M. M., La Direccion. — Las Velas Tehuantepecanas. — Gamio M. y Lic. Lucio Mendieta y Nunez, Proyecto de ley para la conversacion y estudio de Monumentos y objetos arqueologicos en la Republica Mexicana. — Roque J. Ceballos Novelo, „La Tejedora“, ensayo de comedia regional, basada en las costumbres y supersticiones teotihuacanas. — C. Noriega, Un Monumento a Xicotencatl.

Inca. Vol. I, 1.

Villar Córdoba P. E., Las Ruinas de la Provincia de Canta. — Hernández Principe R., Mitologia Andina. — Valecárcel L. E., Tampu. — Romero C. A., Tinkuna-Kuspa. — Tello J. C., Wira-Kocha.

Internationales Archiv für Ethnographie. Bd. XXV. Heft 5/6.

Brants J. P. J., Over een marmeren kop in het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden. — Daniels M., Romeinsch Nijmegen. — Het Valkhof. — Hofmeister H., Der Typ Montferland und seine Bedeutung. — Holwerda J. H., De Linge.

Journal of the American Oriental Society. Vol. 43.

2: Gottheil R., A Supposed Work of al-Ghazali. — Barton G. A., The Form and Nature of E.Pa at Lagash. — Barrett L. C., The Kashmirian Atharva Veda, Book Ten. — Haupt P., The Hebrew Terms for Gold and Silver. — 3: Torrey C. C., Stray Notes on the Aramaic of Daniel and Ezra. — Yohannan A., Another Old Syriac Reference to Zoroaster. — 4: Bloomfield M., The Salibhadra Carita, a Study of Conversion to Jaina Monkhood. — Barton G. A., On the Significance of Compound Postpositives in Early Sumerian. — Albright W. F., The Babylonian Antidiluvian Kings.

Journal of the Anthropological Society of Bombay. Vol. XII.

Sedgwick L. J., Is the Retention of the term Animism, a mainhead in the Religion-Table of the Census, justified? — Metha Mr. S. S., Some purificatory Rights of the Hindus at the Time of Marriage. — Mac-Donald A., Death Psychology of Historical Personages. — Carter G. E. L., The Headless Sacrifice. — Sarat Chandra Mitra, The Second Account of the Worship of Goddess Andheswari. — On the Cult of the Rain-God in Northern Bengal. — Shams-ul-Ulma Modi J. J., Dr. The Phongys of Burmah. — A Visit to Nasik on the Opening Days of the present Sinhasth Pilgrimage. — Carter G. E. L.,

Self-Resuscitation and the Magic of Cannibalism. — Ptolemy's Geographs of Sind. — Sarat Chandra Mitra, Some Nursery-Rhymes from the District of Chittagong in Eastern Bengal. Part I. — Pertold F. O., The Pilli Charm. A Study in Singhalese Magic. — Modi J. J., Dr. The Aghukhoh of Sema Naga on the Assam Hills and the Chah of the Kabulis, According to the Shah-Nameh of Firdousi. — Metha Mr. S. S., A Strange Folklore of Kathiawad regarding a Ghost marrying a Living Bride. — Modi J. J., Dr. The Khutbah of the Mahomedans and the Dasturi of the Parsis. — Notes on a flying visit of Japan from an anthropological Point of View. — The Tea-Cult of the Japanese. — Sarat Chandra Mitra, Malay Aetiological Folk-Lore and its Chiru Parallel. — Carter G. E. L., The Geography of Vendidad Pargard I. — Modi J. J., Dr. The Torii of Japan and the Torans of India. — A Brie Report of His Attendance at the Anthropological Section of the 10th Indian Science Congress at Lucknow. — Sarat Chandra Mitra, The Conversion of Tribes and Castes in North Bihar. — Pertold F. O., A Protective Ritual of the Southern Buddhist. — Saldanha J. A., Some Neglected Fields of Anthropology in India.

Journal of the Royal Asiatic Society.

1915: Walsh E. H., Examples of Tibetan Seals. — Suh Hu, Notes on Dr. Lionel Giles Articles on „Tun Huang Lu. — Giles L., The Tun Huang Lu Re-translated. — Hopkins L. C., The Archives of an Oracle. — Spooner D. B., The Zoroastrian Period of Indian History. — Thomas F. W., A Kharosthi Inscription. — Notes on the Edicts of Asoka. — Marshall J. H., The Date of Kanishka. — Offord J., The Daity of the Crescent Venus in Ancient Western Asia. — Mills L., Prof. Yasna XXXII, 1/8 in its Indian Equivalent. — Fleet J. F., The Ancient Indian Water-clock. — Smith V. A., The Treasure of Akbar. — The Credit due to the Book entitled „The Voyages and Travels of J. Albert de Mandelslo into the East Indies“. — Tseretheli M., Sumerian and Georgian: A Study in Comparative Philology Part. II. — Hopkins L. C., The Archives of an Oracles: Notes on the Text. — Sewell R., The Kings of Vijayanagara, A. D. 148F–1509. — Francke A. H., The Meaning of the „Om-mani-padme-hum“ Formula. — Spooner D. B., The Zoroastrian Period of Indian History Part. II. — Pinches Th. G., Sumerian Women for Field-work. — Walsh E. H., Examples of Tibetan Seals: Supplementary Note. — Fleet J. F., A New Ganga Record and the Date of Saka e 80. — Harley Walker C. T., Jahiz of Basra to al-Fath ibn Khaqan on the „Exploits of the Turks and the Army of the Khalifate in general“. — Pargiter F. E., The Telling of Time in Ancient India. — Oric Bates, Ethnographic Notes from Marsa Matruh. — Fleet J. F., Tables for Finding the Mean Places of the Planet Saturn. — 1916: Tseretheli M., Sumerian and Georgian: A Study in Comparative Philology (concluded). — Beveridge H., The Bashahat-i-'Ainal-Hayat (Tricklings from the Fountain of Life. — Amedroz H. F., The Hisba Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi. — Mills L., Prof. Yasna XXXII, 9–15, in its Indian Equivalents. — Thomas F. W., Notes on the Edicts of Asoka. — Turner R. L., The Indo-Germanic Accent in Marathi. — Sayce A. H., Prof. The Arzawan Letters and other Hittite Notes. — Hoernle A. F. R., An Early Text of the Saddharma-pundarika. — Thomas F. W., Two Kharosthi Inscriptions. — Hopkins L. C., The Chinese Numerals and their National Systems. — 1917: Moule A. C., The Minor Friars in China. — Pargiter F. E., Vismamitra, Vasistha, Hariscandra and Sunahsepa. — Hopkins L. C., The Sovereigns of the Shang Dynasty, B. C. 1766–1154. — Stein A., On some River Names in the Rigveda. — Pinches Th. G., The Language of the Kassites. — Kennedy J., The Gospels of the Infancy, the Lalita Vistara and the Vishnu Purana: or the Transmission of Religious Legends between India and the West. — Furlan G., A Cosmological Tract by Pseudo-Dionysius in the Syriac Language. — Bakhaldas Baerji, Nahapana and the Saka Era. — Ivanow W., A Biography of Shaykh Ahmad-i-Jam. — Vogel J. Ph., Two Notes on Javanese Archaeology. — Burlingame Eu. W., The Act of Truth (Saccakiriya): a Hindu spell and its employment as a psychic motif in Hindu fiction. — Mills L., Prof. Yasna XLIII, 1/8 in its Indian Forms. — Smith V. A., The Confusion between Hamida Bano Begam (Maryam-Makani) Akbar's Mother, and Haji Begam or Bega Begam, the senior Window of Humayun: Humayun's Tomb. — Cowley A., Notes on Hittite Hieroglyphic Inscriptions. — Browne G., The Persian Manuscripts of the late Sir Albert Houtum-Schindler. — Legge F., The most ancient Goddess Cybele. — Smith V. A., Akbar's „House of Worship“ or Ibadat-khana. — Pinches Th. G., The Semitic Inscriptions of the Harding Smith Collection. — Grant Brown R., The Dragon of Tagaung. — Mills L., Prof. Yasna XLIII, 7/6, in its Sanskrit Forms. — Hopkins L. C., Pictographic Reconnaissances. — 1918: Moreland W. H. and Y. Yusuf Ali, Akbar's Land-Revenue System as described in the Ain-i-Akbari. — Yate A. C., „Jang Nafuskh“ and „the Red Thread of Honour“. — Gaster M., A Samaritan M. S. of the Second or Third Century: A Palaeographic Study. — Lyall Ch., Four Poems by Ta'abbata Sharra, the Brigant Post. — Pargiter F. E., The North Panchala Dynas. — Waley A., Notes on Chinese Prosody. — Guest A. R., Further Arabic Inscriptions on Textiles. — Thomas F. W. and H. Hui, „The Hand Treatise“ a work of Aryadeva. — Moreland W. H., The Value of Money at the Court of Akbar. — Hopkins L. C., Pictographic Reconnaissances. — Langdon S., The Babylonian Conception of the Logos. — Haig T. W., The Chronology and Genealogy of the Muhamadan Kings of Kashmir. — M. M. Satis Chandra Vidyabhusana, Influence of Aristotle on the Development of the Syllogism in Indian Logic. — Grierson G. A., The Prakrit Vibhasas. — 1919: Crawford S. J., The Decipherment of the Hittite Language. — Mills L., Prof. Yasna XLVII of the Gatha (-A) Spentamainyu rendered in its Sanskrit Equivalents. — Legge F., The Society of Biblical Archaeology. — Langdon S., Four Assyriological Notes. — Coldstream W., Labour Songs in India. — Cowley A., The Palhav; Document from Avroman. — Mann J., Moses B. Samuel, a Jewish Katib in Damascus, and his Pilgrimage to Medinah and Mekkah. — Pinches Th. G., The Legend of the Divine Lovers: Enlil and Ninlil. — Hirschfeld H., An Ethiopic-Palasi Glossary. Edited and translated. — Haig T. W., Graves of

European in the Armenian Cemetery at Isfahan. — Pargiter F. E., Sagara and the Haihayas, Vasishta and Aurva. — Hopkins L. C., Pictographic Reconnaissances Part. III. — Ananda K. Coomaraswamy, Portrait of Gosain Jadrup. — Kennedy J., The Aryan Invasion of Northern India: an Essay in Ethnology and History. — Langdon S., Gesture in Sumerian and Babylonian Prayer. A Study in Babylonian and Assyrian Archaeology. — Troup J., On the Japanese Sotoba, or Elemental Stupa. — 1920: Pinches Ph. G., To the East of Samatata by Padmanath Bhattacharya Vidyavirod. — Man-istisu, in the Temple of Sara. — Babylonian Ritual and Sacrificial Offerings. — Kennedy J., The Aryan Invasion of Northern India: an Essay in Ethnology and History (Concl.) — Sayce A. H., The Hittite Language of Boghaz Kouï. — Rowe A., An Egypto-Karian Bilingual Stele in the Nicholson Museum of the University of Sydney. — Cowley A., Dr. A Passage in the Mesha Inscription, and the Early Form of the Israelitish Divine Name. — Farquhar J. H., The Historical Position of Ramananda. — Banerji R. D., The Karosthi Alphabet. — Ardashir Papakan, Invasion of the Panjab. — Smith A. V., (Babagab) the first Sasanian King of Persia, a. d. 226–246. — Identification of the „Ka-p'i-li country“ of Chinese Authors. — Rabino H. L., Rulers of Gilan. — Sayce A. H., The Origin of the Semitic Alphabet. — Driver G. R., Linguistic Affinities of Syrian Arabic. — Ramaprasad Chandra, Taxila Inscription of the year 186. — Langdon S., Assyrian Lexicographical Notes. — Sewall R., The Dates in Merutunga's „Prabandha Chintamani“. — Pilcher E. J., A Samaritan Periapt. — Finot L., Huan-tsang and the Far East. — Grierson G. A., On the Representation of Tones in Oriental Languages. — Mingana A., A Semi-official Defence of Islam. — Longdon S., The Sumerian Law Code compared with the Code of Hammurabi. — Moreland W. H., The Shahbandar in the Eastern Seas. — Ivanow W., A Notice on the Library attached to the Shrine of Imam Rica a Meshed. — Sidersky M., Tablet of Prayers for a King (?) (K. 2279). — Hirschfeld H., An Ethiopic-Falasi Glossary. Edit. and transl. — Pinches Th. G., The Creation-legend and the Sabbath in Babylonia and Amurru.

Journal de la Société des Américanistes de Paris. T. XV. 1923.

Vignaud H., Coddier H. and James Williams, The name „Guiana“. — Sapir E., The Algonkin affinity of Yurok and Wiyot kinship terms. — Capitan, Dr. Un manuscrit judiciaire de 1534 nahuatl-espagnol. — Langlois, Etude sur deux cartes d'Oronce Fine de 1531 et 1536. — Tastevin P. C., Les Makú du Japurá. — Les pétroglyphes de la Pedrera, rio Caquetá (Colombie). — Crequi-Montfort G. de et Rivet P., La famille linguistique takana (suite). — Arsandaux H. et Rivet P., L'orfèvrerie du Chiriqui et de Colombie. — Rivet P., L'orfèvrerie précolombienne de Antilles et la métallurgie des autres régions américaines. — Nimuendajú Curt et Valle Benítez E. H. de, Documents sur quelques langues peu connues de l'Amazonie. — Villiers Marc de, Notes sur les Chactas d'après les journaux de voyage de Régis du Roulet (1729–1732). — Rivet P., Bibliographie américaniste.

Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. LIII, January-June.

Myres J. S., W. H. Rivers. — Despott C., Excavations at Ghar Dalam (Dalam Gave) Malta. — Long Richard, Maya and Christian Chronology. — Barton Juxon, Notes on the Kipsikis or Lumbwa Tribe of Kenya Colony. — Ghurye Govind S., Dual Organization in India. — Thomson A. and Buxton L. H. Dudley, Man's Nasal Index in Relation to Certain Climatic Conditions. — Broom R., A Contribution to the Craniology of the Yellow-skinned Races of South Afrika. — Hutton J. H., Carved Monoliths at Jamuguri in Assam. — Hardie Margaret M. (Hasluck F. W.), The Evil Eye in Some Greek Villages of the Upper Haliakmon Valley in West Macedonia.

Man. Vol. XXIII, 1923.

1: Malcolm L. W. G., Note on Brass-casting in the Central Cameroon. — Reid Moir J., The Ice Age and Man. — Hocart A. M., The Uterine Nephew. — 2: Parsons E. C., The Hopi Buffalo Dance. — Durham M. E., Head-Hunting in the Balkans. — Cooper Clark J., Fishing in the Bay of Rio de Janeiro. — 3: Hutton J. H., Angami Naga Dye Processes. — Durham M. E., Dardania and some Balkan Place-names. — Baxter Riley E., Dorro-Head Hunters. — Austen L., Karigara Customs. — Haddon A. C., Stuffed Human Hadas from New Guinea. — 4: Durham M. E., A Bird Tradition in the West of the Balkan Peninsula. — 5: Long R. C. E., Maya High Numbers. — Durham M. E., Some Balkan Embroidery Patterns. — Murray M. A., Stone Implements from Borg en Nadur. — Macalister R. A. S., E. C. R. Armstrong. — Lyons A. P., Tree Reverence among Papuans. — 6: Migrod F. W. H., Arab Origins at Garun Gabbas. — Durham M. E., Some Balkan Taboos. — Dudley Buxton L. H., Recent Excavations in Mesopotamia. — Haddon A. C., A new Form of Mask from the Sepik, Papua. — 7: Lothrop S. K., Stone Yokes from Mexico and Central America. — Durham M. E., The Seclusion of Maidens from the Light of the Sun, and a further note on the Bird Tradition in the Balkans. — Murray M. A., General Results of the Season's Excavations in Egypt. — Rama Pisharoti K., Notes on Ancestor -- worship current in Kerala. — Perry W. J., Mr. Huttons Comments on the Megalithic Culture of Indonesia. — Rose H. J., The Festival of San Zopito. — Gordon Child V., Jaroslav Palliard. — 8: Norton W. A., Plants of Bechwanaland. — Ling Roth H., American Quillwork: a Possible Clue to its Origin. — Beasley H. G., Rapa Nui a Stone Image. — Fallaize E. N., Adela C. Breton. — Myres J. L., Correlation of Mental and Physical Characteristics in Man. — 9: Cardnall A. W., Notes on Fire and Fire-making. — Durham M. E., Some Balkan Remedies for Disease. — Derry D. E., A Pre-Dynastic Burial in the Red Sea Coast of Egypt. — Joyce T. A.,

Note on a Stone Relief in Graeco-Buddhist Style from North West India, recently acquired by the British Museum. — 10: Bagshawe F. J., Rock-painting of the Kangeju Bushmen, Tanganyika Territory. — Parkes A. S., The Respective Sex Rations of White and Coloured Races. — Gordon D. H., Some Notes on „Possession by Bhûts“ in the Panjab. — Baxter Riley E., Sago-Making on the Fly River. — Roheim G., The Passage of the Red Sea. — Done J., A girl's puberty custom in Boigu. — 11: Casson S., Mycenaean Elements in the North Aegean. — Addison W., Steatite Figures from Moyamba District, Central Province, Sierra Leone. — Cardinall A. W., Stone Armlets in the Gold Coast. — Long R. C. F., The Bruner Period of the Mayas. — Thomas N. W., The Sex Ratio and Race. — Hutton J. H., Sacrifice by Hurling from the Roof. — Hocart A. M., Catching the Sun. — Roheim G., Passover and Initiation. — 12: Durham M. E., Of Magic, Witches and Vampires in the Balkans. — Wayland E. J., Note on a Method of catching Prawas in Ceylon. — Nordman C. A., The Archeological Literature of Finland. — Strong W. M., Rock Paintings from the Central District, Papua. — Seligman C. G., Note on Dreams. — Seton-Karr H. W., Prehistoric Man in the Sinai Peninsula.

Memoirs of the Americ. Anthropolog. Assoc. 1923.

No. 29: Benedict R. F., The Concept of the Guardian Spirit in North America. — No. 30: Loeb E. M., The Blood Sacrifice Complex.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft. Wien.

1/2: Richter J., Zur vorgeschichtlichen Brunnenkunde. — Haberlandt A., Ein altes Mustertuchlein aus Turfan (Zentralasien). — Bayer J., Ein sicherer Fall von prähistorischen Kannibalismus bei Hankendeld, G.-B. Atzenbrugg (Niederösterreich). — 3/4: Stigler R., Ethnographische und anthropologische Mitteilungen über einige wenig bekannte Völkstämme Ugandas. II. Teil. — Sfeher H., Odontologische Befunde und Probleme in ihrer Bedeutung für die Anthropologie. — 6: Schultz W., Neue Beiträge zu den Gesetzen der Zahlenverschiebung.

Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires. 1923.

14: Morgan J. de, Note sur le passage des industries paléolithique à celles de l'archéologie: Les industries régionales D. P. Reinburg, Gastronomie équatorienne. — Chéron G., Usages minianka (Soudan-Français). — Nikitine B., Superstitions des Chaldéens du plateau d'Ourmiah. — Breuil H., Observations sur les pierres taillées de la région d'Ooldea (South Australia), récoltées par Mrs. D. M. Bates. — Rév. Père Azais, La fête de la Crpix au Harar. — Nippgen J., Le folklore des Eskimos: Ses caractères généraux. — Arnaud B. et divers, Vestiges de la vénération du feu au Soudan. — Basset R., Contes et légendes arabes (suite). — Laval R. A., Contes populaires du Chili (suite). — 15: Bates D. M., Tribus du Sud-Ouest de l'Australie (traduit de l'anglais par M. Delafosse). — Chéron G., Notes sur les Niénégué du Béréba. — Castagné J., Survivances d'Anciens cultes et rites en Asie Centrale. — Probst-Biraben C. H., Les tas de pierres magiques en Corse. — Coutouly F. de, La famille, les fiançailles et le mariage chez les Peuls du Liptako. — Barberet J., Les Issogho. — Basset R., Contes et légendes arabes (suite). — Laval R. A., Contes populaires du Chili (suite). — 16: Morgan J. de, Réflexions au sujet de l'Histoire de la protohistoire et de la préhistoire. — Blanc E., Légendes et croyances soudanaises concernant les mares du Diafounou. — Probst-Biraben J. H., Anciennes fables sur les animaux mystérieux de l'Afrique: la Dipsed. — Meynel A., Folklore d'Auvergne. Le rachitisme et l'anémie: leur guérison. — Laval R. A., Contes populaires du Chili (suite et fin).

Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology.

Bull. 40/2: Boas F., Handbook of American Indian Languages. — Bull. 79: Karsten R., Blood Revenge, War, and Victory Feasts among the Jibaro Indians of Eastern Ecuador.

The Museum Journal. Vol. XIV.

1: The Palestine Expedition. — The Mesopotamian Expedition. — The Egyptian Expedition. — The Peruvian Expedition. — The Alaskan Expedition. — Reich N., Dr., A Notary of Ancient Thebes. — Gordon G. B., A Fine Chinese Stela in the Museum. — Hall H. U., Two Hawaiian Feather Garments, Ahuula. — Congo and West African Woodcarvings. — 2: Hall H. U., Notes on some Congo and West African Woodcarvings. — Légrain L., Some Seals of the Babylonian Collections. — Hall Dohan E., Coins from Magna Graecia and Sicily. — 4: Hall H. U., Ancient Man in the Charentes. — A Baluba Chieftains Staff. — Légrain L., Darius and the Pseudo Smerdis. — The Inscription of the King of Agade.

Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde.

LXII, 2: Stressemann E., Dr., Religiöse Gebräuche auf Seran. — Wetering, F. H. van de, Het Rottebessche huis. — Martha A. Muusses, Dr., De Soekoeh-opschriften. — Altoun T., Over den oorsprong der Kalangs. — Holwerda A. W. P., Eenige Madoeesche Spreekwoorden en Uitdrukkingen. — LXIII, 1: Witz P., Dr., Dies und jenes über die Santaner und die Gemeinkulte im Norden und Neu-Guinea. — Kruyt A. C., Dr., De Toradja's van de Sa'dan. — Masoepee. — en Mamasa-rivieren. — Damsté H. T., Heilige weefsels op Lombok. — Westendorp L. C., Boekit Segóentang en Goenoeng Mahaméroë uit de Seidjarah Melajoe.

T'oung Pao. 1923.

3: Moule A. C., The bore on the Chien-t'ang River in China. — Jaegher P. K. de, Le Père Verbiest, a utenr dela première gran maire mandchoue. — Pelliot P., Les traditions manichéennes au Fou-kien. — 4: Pelliot P., Notes sur quelques artistes des six dynasties et des T'ang.

University of California Publications in Am. Arch. and Ethn. XIII.

6: Sapir E., The Fundamental Elements of Northern Yana. — 7: Kern W. S., Functional Families of the Patwin. — 8: Kroeber A. L., Elements of Culture in Native California.

Zeitschrift für Ethnologie.

1922, Heft 6: Luschan F. v., Über Petroglyphen bei Assuan und bei Demir-Kapu. — Matschie P., Einige Bemerkungen über die Felsbilder von Demir-Kapu. — Welner H., Die Calotte des Pithecanthropos erectus. — 1923, Heft 1/4: Preuß K. Th., Die wissenschaftliche Lebensarbeit Eduard Selers. — Boas F., Ethnographische Bemerkungen über die Vandau. — Luschan F. v., Buschmann-Einritzungen auf Straußeiern. — Krämer A., Die Entstehung der Familie vom totemistischen Standpunkte. — Mackensen L., Die Entstehung des Leichenbrandes. — Buchwald O. v., Ein Farbenstempel. — Bosch y Gimpers, Die baskische Ethnologie.



Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Collection internationale de Monographies ethnologiques.

Bibliothèque

Ethnologique

-ANTHROPOS-

Ethnologische

Bibliothek

Internationale Sammlung ethnologischer Monographien.

Für Abonnenten der Zeitschrift „Anthropos“ zu drei Viertel des Preises, falls sie durch die Administration des „Anthropos“ bestellen.

Les abonnés de la Revue «Anthropos» ne paient que trois quarts du prix, supposé qu'ils commandent par l'intermédiaire de l'Administration de l'«Anthropos».

I, 1: P. Jos. Meier, M. S. C.: Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Neu-Pommern, Südsee), Urtext, Übersetzung und Erklärung. 290 SS. 8°. Preis: Mk. 9.50 (= Frchs. 10.—).

I, 2: Jos. Henry: Les Bambara. leur vie psychique, éthique, sociale et religieuse. 234 pp., 11 Illustrations de texte, 24 planches. Prix: Mk. 10.— (= Frchs. 12.50).

I, 3: P. G. Peekel, M. S. C.: Religion und Zauberel auf dem Mittleren Neu-Mecklenburg, Bismarck-Archipel, Südsee. 135 pp., 5 Tafeln, 1 Karte. Preis: Mk. 6.— (= Frchs. 7.50).

I, 4: P. H. Trilles, C. Sp. S.: Le totémisme des Fangs. 660 pp. Prix: Mk. 20.— (= Frchs. 25.—).

I, 5: P. A. Liétard, Sem. Miss. Etr.; Au Yun-nan: Les Lo-Lo-P'o. 272 pp. Prix Mk. 9.— (= Frchs. 11.—).

II, 1: P. A. Erdland, M. S. C.:

Leben u. Religion eines Südsee-Volkes, der Marshall-Insulaner.

I. Ergologie oder Leben und Wirken. II. Soziologie oder Gesellschaft, Recht und Sitte. III. Höheres Geistesleben: Sprache, Dichtkunst, Mythologie. IV. Sittlichkeit und Charakter. V. Religion und Jenseitsanschauungen.

XII + 376 SS. Mit 14 Tafeln und 27 Figuren im Text. Preis: Mk. 13.—.

II, 2: H. Bleher: Ein altkuschitisches Volkstum im Innerafrika. Nachrichten über Land und Volk, Brauch und Sitte der Kaffitscho oder Gonga und das Kaiserreich Kaffa. I. Bd.: Einleitung. Das Eigenleben der Kaffitscho oder Gonga. XXIV + 500 SS. Mit 216 Bildern im Satze und 11 Bildertafeln. Preis: Mk. 20.—.

Soeben erschienen:

Vient de paraître:

II, 3: H. Bleher: Kaffa II. Bd. Das Gemeinleben der Kaffitscho oder Gonga. Mit 28 Bildern im Satze und 11 Bildertafeln. Preis: Mk. 25.—.

Zu beziehen durch Administration des „Anthropos“, St. Gabriel, Mödling.

Die Administration des „Anthropos“

L'Administration de l'«Anthropos»

St. Gabriel-Mödling bei Wien
Österreich.

St. Gabriel-Mödling près Vienne
Autriche.

Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich) künftighin:
30 Shilling = 6 Dollars.

Die Mitarbeiter beziehen 25 Separatabdrücke. Werden mehr Abdrücke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrücke sie wünschen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die sich auf die Administration der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an: P. W. Koppers, S. V. D., Herausgeber des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Prix d'Abonnement sans port (6 fasc. par an) pour l'avenir:
30 Shillings = 6 Dollars.

Les collaborateurs ont le droit à 25 tirage à part. Si l'on désire avoir plus de 25 tirages à part, il faut payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent avoir des tirages à part.

Pour tous les renseignements concernant l'administration prière de s'adresser, dès à présent: A l'administration de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Pour tous les renseignements concernant la direction prière de s'adresser directement: Le R. P. Guill. Koppers, S. V. D., Directeur de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Price of Subscription (6 numbers per annum) henceforth:
30 Shillings = 6 Dollars.

The contributors participate in 25 separate copies. If one wishes to have more than 25 separate copies he must pay the expenses for paper, printing and binding. The gentlemen our esteemed authors are kindly requested to indicate at their earliest convenience, in sending in the manuscripts, how many separate copies are wanted.

For all informations regarding administration please address: Administration of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

For all informations regarding the magazine please address: Rev. F. W. Koppers, S. V. D., Editor of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

Man abonniert:	For subscriptions address:	On s'abonne:
In Österreich und Deutschland bei: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.		
En France chez: Alphonse Picard et Fils, Paris VI ^e , 82 Rue Bonaparte.		
En Belgique chez: La Bibliothèque Choisie, Louvain, 12 Grand'Place.		
In England: Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.		
Nell'Italia presso: Fred. Pustet, Roma Piazza San Luigi del Francesi 33—33 A.		
In United States and Canada: Society of the Divine Word (Agency of the „Anthropos“), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.		
En Argentina, Uruguay y Paraguay: Congregación del Verbo Divino, Buenos Aires, Mansilla 3855.		
En Brazil: Congregación del Verbo Divino, Rio de Janeiro, Parochia Santo Christo dos Milagres.		
En Chile, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia y Venezuela: Congregación del Verbo Divino, Santiago de Chile, Moneda 1661.		

Verantwortlicher Schriftleiter: P. W. Koppers, S. V. D., St. Gabriel-Mödling.

Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

• • Rivista Internazionale • •
d'Etnologia e di Linguistica



• • Revista Internacional • •
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für Völker-
und Sprachenkunde.

Fundator P. W. SCHMIDT, S. V. D.

INDEX:

	Pag.
D. Dr. Joseph Engert: Zur Psychologie von Naturmystik und Spiritismus	619
Rev. W. Wanger: The Zulu Notion of God	656
P. P. Schumacher: La Phonétique du Kinyarwanda	688
P. Joseph Schmidt, S. V. D.: Die Ethnographie der Nor-Papua (Murik-Kaup-Karau) bei Dallmann- hafen, Neu-Guinea (Karte)	700
Dr. Hermann Ulrich: Logische Studien zur Methode der Ethnologie	733
R. P. Dr. R. Verbrugge: La vie des pionniers chinois en Mongolie etc. (ill.)	753
Herbert König: Der Rechtsbruch und sein Ausgleich bei den Eskimo	771
Prof. Rudolf Schuller: Die ehemalige und die heutige Verbreitung der Huasteka-Indianer (Karte)	793
Dr. Otto Spies: Esman und Zejdschan	804
Morice Vanoverbergh: Songs in Lepanto Igorot as it is spoken at Bauco	819
Kurt Nimuendajú: Zur Sprache der Šipáia-Indianer	836
Wilhelm Oehl: Elementare Wortschöpfung	858
R. P. J. Alves Correia, C. S. Sp.: Le sens moral chez les Ibos de la Nigéria	880
Prof. Dr. K. Th. Preuß: Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern usw.	890
W. Ahlbrinck, C. SS. R., und Fr. M. Aurelius Vinken: Zur Lautlehre des Karaibischen	951
Rev. Father J. Staal: The Dusuns of North Borneo (ill.)	958
Dr. Hermann Trimborn: Der Kollektivismus der Inkas in Peru	978
P. P. Schebesta, S. V. D.: Über die Semang auf Malaka	1002
P. Paul Schebesta, S. V. D., und Fr. Georg Höltker, S. V. D.: Der afrikanische Schild (Karte) (ill.)	1012
Analecta et Additamenta (1063), Miscellanea (1078), Bibliographie (1093), Avis (1137), Zeit- schriftenschau — Revue des Revues (1141).	

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre herausgegeben von P. W. KOPPERS, S. V. D.
Redaktionsmitglieder: PP. DAM. KREICHGAUER, P. SCHEBESTA, M. SCHULIEN, S. V. D.



Eigentum und Verlag:

„Anthropos“-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII.

Bibliographie:

1. Seier Eduard: Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde (P. Dam. Kreichgauer).
2. Lindblom G.: The Akamba (P. P. Schebesta).
3. Rosen Eric v.: Träskfolket (D. J. Wölfel).
4. Lang Ludwig, Dr.: Buddha und Buddhismus (W. A. Unkrig).
5. Boerschmann Ernst: Baukunst und Landschaft in China (P. Dam. Kreichgauer).
6. Nordenskiöld Erland: Forschungen und Abenteuer in Südamerika (P. Wilh. Koppers).
7. Doergens Heinrich, Dr.: Eusebia von Cäsarea als Darsteller der griechischen Religion (P. Dam. Kreichgauer).
8. Theodor Menzel: Türkische Märchen (Dr. O. Spies).
9. Sarasin Fritz: Anthropologie der Neu-Caledonier und Loyalty-Inulaner (Dr. Viktor Lebzelter).
10. Ubach Ernst, Rackow Ernst, Kampffmeyer Georg, Stumme Hans und Adam Leonhard: Sitte und Recht in Nordafrika. (P. M. Schulien).
11. Howard Carter und Mace A. C.: Tut-Ench-Amun; ein ägyptisches Königsgrab (Friedrich Flor).
12. Vedder H.: Die Bergdama. II. (P. M. Schulien).
13. Henseling Robert: Werden und Wesen der Astrologie (P. Dam. Kreichgauer).
14. Sullivan Louis R.: Essentials of Anthropometry (Dr. Viktor Lebzelter).
15. Hoernes Moritz, Dr. †: Kultur der Urzeit (P. Dam. Kreichgauer).
16. Voretzsch B. A., Dr.: Altchinesische Bronzen (P. Dam. Kreichgauer).
17. Taylor F. W.: A Practical Hausa Grammar (Dr. Karl Lang).
18. Berger A.: Exotische Tiergeschichten (Paul Borchardt).
19. Dalrymple Belgrave C.: Siwa (Paul Borchardt).
20. Sven Hedin: An der Schwelle Asiens und Prschewalskij (Paul Borchardt).
21. Schneider Nikolans, Prof. Dr.: Das Drehem- und Djohaarchiv (Privatdozent Dr. F. Nötscher).
22. Buechel Eugène, S. J., St. Francis, So. Dakota: Wowapi Wakan: Wicowoyake Ynpteelapi Kin (Albert Muntsch).
23. Zwerner Samuel M., D. D.: Die Christologie des Islam (Paul Borchardt).
24. Kaufmann Karl M.: Amerika und Urchristentum (P. Dam. Kreichgauer).
25. Poebel Arno: Grundsätze der Sumerischen Grammatik (Dr. Karl Lang).
26. Bruno Schindler, Ph. D.: Asia Major (W. A. Unkrig).
27. Schultz W.: Zeitrechnung und Weltordnung in ihren übereinstimmenden Grundlagen bei den Indern, Iranern, Hellenen, Italiern, Germanen, Kelten, Litauern, Slawen (Dr. Fritz Röck).
28. Krause Fritz: Wirtschaftsleben der Völker (P. W. Koppers).
29. Hauer J. W.: Die Religionen. Ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit (Univ.-Prof. Dr. Georg Wunderle).
30. Reischek Andreas: Sterbende Welt (P. W. Koppers).
31. Nawrath Alfred: Im Reiche der Medea (Univ.-Doz. Dr. Robert Bleichsteiner).
32. Gamio Manuel: La Población del Valle de Teotihuacan (P. M. Gusinde).
33. Lenz Rodolfo: La Oración y sus Partes (D. J. Wölfel).
34. Semaine d'Ethnologie religieuse: Compte rendu Analytique de la III^e Session tenue à Tilbourg, 6 à 14. Sept. 1923 (Dr. J. Wölfel).
35. Paudler Fritz: Die hellfarbigen Rassen und ihre Sprachstämme, Kulturen und Urheimaten (Dr. Viktor Lebzelter).
36. Müller Ernst: Cäsarenporträts (Dr. Viktor Lebzelter).
37. Arsenjew Wladimir K.: In der Wildnis Ostsibiriens; Forschungsreisen im Ussurigebiet (W. A. Unkrig).

 Dieses Heft ist ausgegeben Dezember 1924. — Ce fascicule paraît décembre 1924. 

Soeben erschienen der erste Halbband von:

Völker und Kulturen.

Eine Darstellung ihres Werdens und Wandels.

Von P. W. Schmidt und P. W. Koppers, Herausgeber der Internationalen Zeitschrift „Anthropos“. Mit vielen Tafeln und Textabbildungen. (Dritter Band von „Der Mensch aller Zeiten.“) Verlag Josef Habel in Regensburg, Bayern. (Früher: Allgemeine Verlagsgesellschaft m. b. H., Berlin, München und Wien)

Zur Psychologie von Naturmystik und Spiritismus.

Von D. Dr. JOSEPH ENGERT, Hochschulprofessor in Regensburg.

Es gehört nahezu zu den Axiomen der nichtkatholischen, zeitgenössischen Religionspsychologie, wenigstens bei den Forschern, welche den Spiritismus und die Mystik gleichzeitig in den Kreis ihrer Forschungen gezogen, daß die mystischen Erscheinungen in allen Religionen, einschließlich des Christentums, ihrem Wesen nach jenen des Spiritismus und Okkultismus (Mediumismus) gleichzusetzen seien. Es gehört weiter im selben Sinne zu den Axiomen in diesen Kreisen, daß wenigstens die Erscheinungen der Mystik in allen Religionen gleichartig seien. Noch in der jüngsten Zeit hat sich HEILER in seinem Buche „Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung“ (München 1923) für diese These gegen GRABMANN ausgesprochen¹.

Wir stellen hier die Frage hauptsächlich nach der seelischen Erscheinungsform und ursächlichen Verknüpfung dieser Phänomene, um von da aus zur Entscheidung zu kommen: Welches ist Gleichheit, bzw. Unterschied dieser Erscheinungen in Mystik und Spiritismus? Wieweit sind wir berechtigt, eine bloß menschliche Verursachung und Ursachenverknüpfung anzunehmen? Gibt es einen Unterschied in der Mystik des Christentums gegen die der anderen Religionen? Wenn wir das Psychologische in den Vordergrund stellen, dann geschieht es aus der Grundanschauung heraus, daß die Seele mit ihren Erscheinungen die uns unmittelbar zugängliche Wirklichkeit darstellt, und wir von hier aus auf die Verursachung der seelischen Phänomene unmittelbar schließen können.

Aus den Erscheinungen der Mystik wählen wir eine bestimmte Gruppe derselben in dem Umfang, wie er später zur näheren Darlegung kommt, und nennen sie in einem noch festzulegenden Sinne Naturmystik. Neben diese wären in weiteren Ausführungen, die wir uns für später vorbehalten wollen, die Mystik des Buddhismus, des Neuplatonismus und die Theosophie zu stellen und in gleichem Maße zu prüfen. Dabei bleibt immer die jeweilige Kernfrage: Haben wir in all diesen Erscheinungen einfache Abformen derselben Grunderscheinung, vielleicht in stufenmäßigem Anstieg; oder existieren irgendwo grundsätzliche Differenzen?

SÖDERBLOM beginnt im „Werden des Gottesglaubens“² seine Untersuchung über den Machtgedanken in der Religion, über jene geheimnisvolle Größe, welche bei den Südsee-Insulanern Mana oder Tabu, bei den Indianern Nordamerikas Orenda oder Manitu, bei den Altgermanen Heilagr (heilig), bei

¹ HEILER, Der Katholizismus etc., S. 475.

² SÖDERBLOM, Das Werden des Gottesglaubens, Leipzig 1916, S. 33 ff.

den Indern Brahma heißt, und immer die eigentliche Symbolisierung des Heiligen und Ehrwürdigen, zugleich auch des Furchterregenden darstellt, mit den Worten: „Das Pferd schwitzt sehr und vermag mit knapper Not die Last heimzuziehen. Der schwedische Bauer weiß warum. Das Pferd ist ‚maktstulen‘: ‚machtbestohlen‘! Irgendein böswilliger Mensch hat mit schlimmen Künsten die Kraft von ihm genommen. Ebenso kann ein Mensch ‚maktstulen‘ werden.“ So sagten auch die alten Nordleute von einem Mann, daß er „hamstolinn“ sei, seiner Kraft beraubt, wenn ihm etwas fehlschlug. Und noch heute wohnt in der primitiven Denkweise dem Erstling eine besondere Weihe und Kraft inne, ebenso dem letzten Bissen, dem Machtbissen etc.

Was ist dieses Mana, diese Macht? Das Mana bewirkt Krankheiten und deren Heilung, regelt Wetter und Regen, es läßt die Zukunft erkennen, und erweist Schuld und Unschuld eines Angeklagten; Gift und Beschwörung werden durch Mana wirksam. Europäische Medizin wird *pei mana* genannt³. Insbesondere hat es innigen Zusammenhang mit der Magie. Es ist einfach die Macht, die in allen Dingen, am meisten in besonders begabten Menschen wirkt. Schließlich wird es Heiligkeitskraft und Heiligkeit selber, vor der man in Ehrfurcht sich beugt, die Wurzel für die Brahma-Vorstellungen in Indien, so gut wie für die supranaturale Heiligkeit des israelitischen Gottesbegriffes⁴, wie SÖDERBLOM meint.

Freilich fließen in dieser Beschreibung die religiösen und die magischen, d. h. nicht-religiösen Momente ineinander über. Wenn wir uns einfach an die Tatsachen halten, welche durch die Untersuchungen von CODRINGTON⁵, FRAZER⁶, KING⁷, SIDNEY HARTLAND⁸, LÉVY-BRUEHL⁹, HUBERT und MAUSS¹⁰, MARETT¹¹, EHRLICH¹², PREUSS¹³ etc. und die Bearbeitung des weitschichtigen Materials durch SÖDERBLOM festgestellt worden sind, so ergibt sich für die primitive Urzeit etwa folgendes, ohne damit sagen zu wollen, daß bereits Einheitlichkeit in der Auffassung gegeben wäre:

Mana ist die Kraft, welche wirkt. In sich unpersönlich, ist sie immer verbunden mit einer Person, von welcher die Kraft gelenkt wird. Alle Geister besitzen sie, zumeist auch die Seelen der Verstorbenen, von den Menschen nur einzelne¹⁴. Diese Mana-Vorstellung, gewöhnlich von den Forschern als die älteste primitive Vorstellung gebucht, obwohl ohne Beweis an einem noch vorhandenen primitiven Stamm, erscheint weitverbreitet in der Südsee, bei den

³ Ebenda, S. 36f.

⁴ S. 114.

⁵ CODRINGTON, *The Melanesians*, Oxford 1891.

⁶ FRAZER, *The Golden Bough*, 1911; *Transactions of the III^d Int. Congr. of the Hist. of Rel.*, Oxford 1908, I, S. 21 ff.

⁷ KING, *The Supernatural*, London 1892.

⁸ *Transactions*, I, S. 21—32.

⁹ LÉVY-BRUEHL, *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, Paris 1910

¹⁰ HUBERT et MAUSS, *Esquisse d'une Théorie Gén. de la Magie*, Paris 1904.

¹¹ MARETT, *Threshold of Religion*, London 1909; *Transactions*, I, S. 46 ff.

¹² EHRLICH, *Origin of Australian Beliefs*, Wien 1922.

¹³ PREUSS, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Leipzig 1914.

¹⁴ EHRLICH nach CODRINGTON, S. 33.

Indianern Nordamerikas, in Südafrika, auf Madagaskar¹⁵, im indischen Archipel¹⁶ etc. Jedoch scheint die Untersuchung EHRLICH's, gestützt auf die Beobachtungen an den australischen Kulturkreisen und bestätigt durch RIVERS, zu zeigen: Die Mana-Vorstellung gehört einer zweiten, jüngeren Kulturschicht indonesischer Einwanderer an, während die ältere australische Kultur wohl die Vorstellung von einem höchsten Wesen mit der Vorstellung von Geistwesen, nicht aber die Vorstellung vom Mana (und den Seelen der Abgeschiedenen) hat¹⁷.

Mit der Mana-Vorstellung erscheint sofort die Magie. Sie ist der Versuch, Mana zu entbinden, bzw. sich anzueignen; ein falsches System von Naturgesetzlichkeit, falsche Wissenschaft und falsche Kunst¹⁸, insbesondere aber die Technik, Mana-Kräfte zu entwickeln. So lebt die Magie im Grunde von der Dämonen-Vorstellung, ihr eigentümlicher psychologischer Charakter ist das Dämonische oder die Furcht vor den unberechenbaren Geistern, den Besitzern des Mana¹⁹, der Mangel an Selbstvertrauen. Sie ist deswegen grundsätzlich areligiös. Sie wird aber Religion, allerdings mit durchaus besonderem Kennzeichen, indem die (nach EHRLICH, und zwar mit gutem Grunde angenommen, einem nicht-magischen höchsten Wesen entgegengebrachten) religiösen Gefühle den Besitzern des Mana, sei es Geistern, sei es Menschen, dargeboten werden, d. h. die heilige Scheu und die Verehrung sich nun an die dem Menschen nächststehenden, mehr zu fürchtenden Wesen richtet. So gewinnt die Mana-Vorstellung erst auf dieser Stufe Heimatrecht in der Religion, Magie und Religion werden die beiden Seiten einer Medaille (HARTLAND), richtiger gesagt, zwei verschiedene Verhaltensweisen gegen dasselbe Wesen, das (objektivierte) Mana, die Natur und ihre Kräfte.

PREUSS unterscheidet endlich die allgemeine Magie, die ein jeder ausüben kann, indem er sein Mana benützt, von der besonderen, welche nur einzelne haben, die Medizinmänner, Zauberer, Schamanen oder wie sie in der Sprache der einzelnen managläubigen Völker heißen²⁰. Die besondere Magie wurde um so höher geschätzt, je geheimnisvoller sie wirkte, und so erschienen jene Männer in besonderer Beziehung zu den manabesitzenden Geistern, welche über mehr Macht zum Unheimlichen verfügten, als der gewöhnliche Sterbliche. Diese besondere Fähigkeit erscheint bei Personen aller Völker, zumeist allerdings (in jener Frühzeit) bei Männern. Sie wird oft vererbt: das primitive Zauber-Mana der mongolischen Schamanen geht vom Vater auf den Sohn, seltener auf die Tochter über oder auf die Seitenlinie. Das Zeichen, in welchem sich die geheimnisvolle Macht offenbarte, war das Ekstatischwerden, war geheimnisvolles Wissen und Schauen verborgener Dinge, oftmals ein äußeres körperliches Zeichen. Der australische Medizinmann mußte einer eigenen Initiation sich unterziehen, um mit dem verborgenen Wesen, dem Be-

¹⁵ Ebenda, S. 32.

¹⁶ SÖDERBLOM, S. 64 f.

¹⁷ EHRLICH, S. 33, 63 ff.

¹⁸ FRAZER bei EHRLICH, S. 20.

¹⁹ PREUSS, S. 22 ff.

²⁰ PREUSS, S. 25 ff.; EHRLICH, S. 27 (nach KING und HARTLAND, S. 37).

sitzer des Mana, sich zu verbinden²¹. Sehr bald wurde jedoch erkannt, daß diese Phänomene des Ekstatischwerdens so gut wie alle anderen magischen Formen durch bestimmte Mittel und ganze Techniken hervorgerufen werden konnten. Diese Technik wurde bald Eigentum einzelner Familien oder Stämme, oder sie war auch allgemein bekannt. Ihr dienten zur Erhöhung der Zauberkraft Schmerzempfindungen, Fasten, Enthaltung von Schlaf, dienten alle Narcotica²². Dazu kam sehr früh wilde, berausende Musik, rasender Tanz, wildes oder eintöniges, die Nerven aufpeitschendes, bzw. einschläferndes Singen. Noch heute ist dies in allen Zauberreligionen der Fall, und die Wirkungen sind die gleichen: Der Geist des Zaubersers geht, ergriffen vom Geist der Vorfahren oder der anderen Geister, Besitzer des Mana, in das Geistesland über die Himmel²³ oder in die Unterwelt, um dort die Arcana heraufzuholen.

Wir verzichten auf alle mehr oder weniger ingenüösen Theorien, das Aufkommen der Mana-Vorstellung zu erklären. Denn sie beruhen mehr oder weniger auf der Fähigkeit und Voraussetzung, sich in die Denkweise der Primitiven hineinzuversetzen, oder die seelische Verfassung der Primitiven zu rekonstruieren, was ohne bestimmte apriorische Annahmen nicht möglich ist. An diesem Fehler kränken auch alle Versuche, die Mana-Vorstellung als ein prius der Religion zu erklären, was mir durch EHRlich's Nachweis von einem prämanistischen Zustand in der ältesten australischen Kultur ausgeschlossen scheint²⁴. Wir stellen hier die psychologische Frage: Welches sind die seelischen Kräfte, welche in der Mana-Vorstellung, in der Magie und den entsprechenden Religionsformen wirksam sind? Wir müssen annehmen, daß die seelischen Fähigkeiten bei dem Primitiven dieselben waren und sind wie bei uns. Allein die Reaktionsweise dieser seelischen Fähigkeiten ist verschieden, je nach der Umwelt und der Art und Weise, wie die Reize der Umwelt aufgenommen werden. Auf Grund der psychologischen Feststellungen kann die Frage der Realität gestellt werden, und schließlich jene nach dem Verhältnis zu den spiritistischen Phänomenen.

Die psychologische Untersuchung ergibt das Folgende: Die magische Handlung ist — darin haben FRAZER und PREUSS wohl richtig gesehen — die einfache Auswirkung des primitiven Denkens und Wollens, sich die Natur zu unterwerfen; insofern liegt ihr dieselbe Vorstellung von einer gewissen Gesetzlichkeit der Natur zugrunde, wie der modernen Wissenschaft²⁵. Ihren Ausgangspunkt mag die magische Handlung, wie VIERKANDT meint²⁶, in den reflektorischen oder Ausdrucksbewegungen genommen haben. Diese hat VERWORN gut erklärt an den Zeichnungen der primitiven Kunst: Die paläolithischen Zeichnungen offenbaren physioplastischen Charakter, der wirkliche Empfindungskomplex wird unmittelbar zeichnerisch auf den Stein übertragen, ohne daß Vorstellungen sich einmischen oder gar gedankliche Elemente, wie

²¹ EHRlich, S. 35.

²² PREUSS, S. 31 ff.; EHRlich, S. 27.

²³ EHRlich, S. 35.

²⁴ EHRlich, S. 37 ff., 63 f.

²⁵ FRAZER bei EHRlich, S. 20; PREUSS, S. 31.

²⁶ Bei PREUSS, S. 30.

bei unserer ideoplastischen Kunst. So entwickelte sich auch die Handlung des primitiven Menschen unmittelbar als die reflektorische oder Triebhandlung zur Erreichung eines Zieles oder zur Abwehr einer Not²⁷. Die Handlung wird zur magischen Handlung, sobald der Wunsch, ein gewolltes Ziel zu erreichen, sich eine Analogiehandlung schafft, ein Abbild der ehemals wirksamen Handlung, eine Abkürzung als wirksam geglaubtes Symbol²⁸. Der Wunsch nach einem Mittel mit sicherer Wirkung ist die seelische Voraussetzung, daß der Glaube in eine unbedingte Überzeugung übergeht: Ohne den Zauber kann keine wichtige Unternehmung gedeihen. Mit diesem Wunsche entsteht wohl auch die erste Mana-Vorstellung: Damit der Analogiezauber wirksam sein kann, müssen in den Objekten der Außenwelt dieselben Agentien wirksam gedacht werden, die wie der Mensch, d. h. durch Wünschen und Wollen, beeinflufßbar sind. So bewirkt dieser Wunsch den einfachen, weiteren Analogieschluß, daß die Außenwelt und ihre Einzeldinge mit Macht begabt sind, hinter der Geister stecken.

Der eigentlich dämonische Charakter der magischen Handlung erklärt sich als ein Spannungszustand der Seele, als Furchtgefühl vor dem Unheimlichen, Unüberwindlichen, Schrecklichen²⁹. Diese Furcht erschafft die Dämonen als persönliche Erreger dieses Unheimlichen, als Besitzer des u n h e i m l i c h e n Mana, das durch Magie bezwungen werden soll. Das Furchtgefühl steigert eben sofort die Macht dieser Geister, und erhöht diese selber zu übermenschlichen Kräften.

Damit ergibt sich eine Beleuchtung der Realitätsfrage: Das Wirkliche, d. h. das eigentlich Wirksame ist die reizaussendende Außenwelt, die noch für Aristoteles dämonisch, nicht göttlich ist: *φύσεις δαίμονια οὐ θεία*. Es sind also die nützlichen und noch mehr die schädlichen Einflüsse der Außenwelt: Nahrungssorgen, Krankheit und Tod, welche, von der modernen Wissenschaft entgöttert, doch noch unheimlichen Charakter haben. Das Spirituelle an ihnen, der „Animatismus“³⁰, ist die einfache Übertragung der menschlichen Bedingtheiten des Wirkens, nämlich des Beseeltseins, auf die einzelnen Objekte der Außenwelt. Die Mana-Vorstellung im besonderen ist eine objektivierter menschliche Erfahrung vom Wirken, anfänglich in die Dinge hineingelegt und Personen zugeeignet, dann von diesen losgelöst und verselbständigt, substanzialisiert und verpersönlicht. So wird die Natur selbst mit ihren Kräften zum Gegenstand der Magie, es erklärt sich, daß die Magie ursprünglich etwas durchaus Areligiöses ist, wie auch die moderne Wissenschaft, als deren Vorläufer und unechten Ausdruck FRAZER sie anspricht.

Die besondere Magie zeigt gegenüber der allgemeinen keinerlei grundsätzliche Unterschiede, sondern nur besondere Erscheinungsformen: Zustände, Kräfte und Wirkungen, welche nicht allen Menschen, nur besonders begabten

²⁷ VERWORN, Zur Psychologie der primitiven Kunst, in „Bericht über die Prähistoriker-Versammlung in Köln 1907“, erschienen Köln 1908, S. 13; dazu vgl. jetzt PADTBERG in den „Stimmen der Zeit“, Jänner 1924.

²⁸ PREUSS, S. 30.

²⁹ Vgl. OTTO, Das Heilige² (Breslau 1918), S. 14, 16 ff. So entsteht sie ursprünglich auch nur in furchterregender Naturumgebung (Indonesien) und scheint etwas Sekundäres zu sein; den Pygmäen wie dem Kinde ursprünglich fremd.

³⁰ SÖDERBLOM, S. 11 ff.

Einzelnen, Familien oder Rassen eignen. Darüber sind sich alle Forscher von FRAZER, KING-HARTLAND, PREUSS, MARETT usw. bis zu EHRLICH einig. Aber von ihr führt unmittelbar der Weg zu den spiritistischen Erscheinungen von heute. Alle Zustände der besonderen Magie, alle psychischen Kennzeichen: Bindung des reflexen Bewußtseins, Denkens und Wollens, stärkste bewußte und unbewußte Halluzinationen mit Bewußtseinsspaltungen, ideoplastisches Vermögen, insbesondere auch die Wirkungen im heutigen Spiritismus: Trancen, Telepathien, Hellsehen, Telekinesen, Doppelgängerei kehren als Ekstatischwerden, Mantik, Zauberei in der besonderen Magie wieder. Statt aller Einzelbeweise erwähne ich den Fall des Zauberers Ugema-Uzago, den P. Joh. Emonts erzählt. Der Zauberer bestellt den Missionär, ihm zu zeigen, wie er, ohne zu reisen, mit seinen Anhängern auf einer drei Tagereisen entfernten Hochebene Yemoui (im Kongo) ein Fest feiert. Der Missionär bittet ihn noch, wenn er doch sein Fest dort feiere, einen seiner Christen, der am Fuße jener Hochebene wohnt, zu veranlassen, dort zurückgelassene Jagdkartuschen zu bringen. Der Zauberer verspricht die Bestellung, und verfällt nach langen Zauberhandlungen in einen kataleptischen Schlaf, der bis zum anderen Morgen währt. Aufgewacht, erklärt er, das Fest gefeiert zu haben, und auch bei dem Christen gewesen zu sein. Nach drei Tagen erscheint wirklich der Christ mit dem Gewünschten: genau an dem Abende der Zauberhandlung, genau um dieselbe Stunde, habe er den Zauberer mit seinem Auftrage gehört, wenn auch nicht gesehen, da er aus Furcht vor den nächtlichen Geistern die Türe nicht zu öffnen gewagt³¹. — Wir haben hier alle Formen der spiritistischen Phänomene: Tiefschlaf, Anästhesie, Amnesie der Außenwelterlebnisse (Verhalten des Missionärs), aber Erinnerung der Vorgänge im zweiten (Trance-)Bewußtsein. Den analogen Fall einer solchen Fernhalluzination erzählen die *Phantasms of livings* von einem Herrn S. H. B. und einem Studenten³², denen im Trance-Zustand ein Fernbesuch gelang, d. h. eine Fernhalluzination.

Es ist sicher, daß die primitive Religion im wesentlichen Zauberdienst und Magie ist. Wie wird aus Magie diese Religion? Zuvor noch die Frage nach den Realitäten, welche der Magie zugrundeliegen bzw. welche sie selber schafft. Sie wird gelöst durch die Feststellung der ursächlich wirkenden Kräfte, und bei der Gleichheit der Phänomene müssen wir auf dieselben ursächlichen Kräfte wie im Okkultismus schließen. Zugrunde liegt demnach eine stärkste Neigung zu Bewußtseinsspaltung und halluzinatorischen Wahrnehmungen sowie zu Einwirkungen. In diesem Zustande des „Unterbewußtseins“, das in Wirklichkeit eine anormale Enge des wirklichen, d. h. reflexen Bewußtseins darzustellen scheint³³, ist die Seele für kleinste Reize zugänglich. Diese wirken auslösend für die halluzinatorischen Tätigkeiten der Seele, so daß unter Führung von geeigneten Ideen ganze Vorstellungsketten objektiv logischen Charakters ablaufen, denen das wollende Ich ganz passiv gegenübersteht. Fernhalluzi-

³¹ EMONTS, Von heidnischem Zaubern, Aachen o. J. (1920), S. 1 ff. Vgl. auch die folgenden Schilderungen.

³² Okkultismus und Spiritismus von BAERWALDT (AuG., Nr. 560), Leipzig 1920, S. 101 f.

³³ FRÖBES, Lehrbuch der experimentellen Psychologie, II (Freiburg 1920), S. 125 ff.

nation wäre dann wechselseitige Telepathie, durch welche gegenseitig Halluzinationen ausgelöst werden ³⁴. Das noch vorhandene psychologische Rätsel ist die Entsendung solcher kleinster Reize. Das „ideoplastische Vermögen“ oder die Fähigkeit, unter dem Einfluß einer Vorstellung (Leitidee) zu handeln, ist allgemeine Voraussetzung der Suggestiv- und Trancehandlungen ³⁵. Dies sind die subjektiven Bedingungen der magischen Erscheinungen. Die objektiven Bedingungen sind wieder die Reize der Außenwelt bzw. die reizaussendenden Gegenstände. Diese werden in der Magie wie in der naiven Auffassung des älteren Spiritismus verlebendigt, personifiziert, mit persönlichen Kräften ausgestattet: Dämonen und Spirits, Geister und Spuks sind hier Kinder der gleichen Mutter, der schöpferischen Phantasie, Vorstellungsbilder mit wahrnehmungstreuem Charakter ³⁶, im Drange des Animatismus ³⁷ zu Personen geworden. Darum teilt die Magie mit dem Spiritismus wiederum den durchaus areligiösen Charakter: Es ist durchaus nicht einzusehen, welche religiöse Bedeutung Telepathie, Hellsehen, Telekinese etc. haben sollen, da sie nur Technik, Naturbeherrschung, zum Teil untersittliche Zwecke zeigen.

Trotzdem findet OTTO den Weg vom Magischen zum Religiösen: Die Vorstufe der religiösen sei die dämonische Scheu mit ihrem apokryphen Absenker, der gespenstischen Scheu; die dämonische Scheu selber habe in dem Gefühle für das Unheimliche ihre erste Regung. Von diesem Gefühl für das Unheimliche sei letzten Ursprungs alle religionsgeschichtliche Entwicklung ausgegangen, in ihm wurzeln Dämonen wie Götter als Objektivationen der Phantasie ³⁸. Ähnlich denkt auch PREUSS ³⁹.

Schon FRAZER hat mit Nachdruck den areligiösen Charakter der Magie gegenüber der Religion hervorgehoben: Der Zauberer will sich die Kräfte der Natur bei allem Dämonischen derselben dienstbar machen, der Religiöse beugt sich vor ihnen ⁴⁰. SÖDERBLOM zieht die Grenze noch schärfer: Schon der Primitive kennt den Unterschied zwischen Religion und Magie, und er liegt in dem fundamentalen Unterschied des Gefühles, das der Religiöse den Objekten der Religion entgegenbringt. So stimmen FRAZER und SÖDERBLOM überein: Fromm ist, wer etwas für heilig hält ⁴¹.

Es dürfte sich aus unserer psychologischen Entwicklung zuverlässig ergeben: Religion und Magie entstammen nicht dem gleichen Boden, es gibt keine genetische Entwicklung der religiösen Scheu aus der dämonischen, sondern beide stehen nebeneinander als gleichgeordnete, nur andere Verhaltensweisen der einen Seele gegen äußere Einflüsse. Religion kann nicht aus Magie entstehen. Das religiöse Verhalten, die ehrfurchtsvolle, anbetende, um Gnade oder

³⁴ BAERWALDT, *Okkultismus und Spiritismus*, S. 102; FRÖBES, I (1917), S. 213 ff., 221.

³⁵ FOREL, *Der Hypnotismus* ³ (1907), S. 132; FLOURNOY, *Spiritismus und Experimentalpsychologie*, Leipzig 1921, S. 530 ff.

³⁶ FRÖBES, I, S. 223 f.: Alle Kennzeichen der reinen Trugwahrnehmungen treffen hier zu.

³⁷ SÖDERBLOM, S. 11.

³⁸ OTTO, *Das Heilige* ², S. 155 ff.

³⁹ PREUSS, S. 37 ff.

⁴⁰ FRAZER bei EHRLICH, S. 20.

⁴¹ SÖDERBLOM, S. 211.

Versöhnung flehende Scheu (FRAZER⁴²) ist ebenso eine Urstatsache der menschlichen Seele als die dämonische Scheu: beide werden inhaltlich bestimmt durch die Umwelt. Deswegen gibt es eine Erscheinungsform der Religion, wo Magie und Religion sich im Objekt treffen, und auf diese gehen im wesentlichen die Feststellungen aller Mana-Theoretiker, wie der überwiegenden Mehrzahl der Religionsforscher von heute. Dies gemeinsame Objekt sind die verschiedenen Einflüsse der Natur, bald einzeln genommen oder in einer Einheit zusammengefaßt. Hinter ihnen stecken Geister, bald auch Gattungsgötter, Tätigkeitsgötter, Gottheiten⁴³. Es scheint mir, daß hier wirklich eine einheitliche Entwicklungslinie der Religion bis zu den höchsten Formen des Buddhismus gezogen werden kann; das Spätere wird das ausweisen. Denn nur die Gestalten und Namen dieser Geister und Götter wechseln, unwandelbar bleibt das Wesen hinter diesen Gestalten, die Natur. In dieser Religionsform gehen Magie und Religion nebeneinander her wie die beiden Seiten einer Medaille, ohne grundsätzliche, nur mit institutionellen Unterschieden, und das persönliche Verhalten kann bald magisch, bald religiös sein, wie das sehr gut SÖDERBLOM auseinandergesetzt hat.

Dieser Religionsform steht in grundsätzlicher Verschiedenheit die andere gegenüber, welche nicht die Natur, sondern deren Urheber verehrt bzw. deren Schöpfer. Ihr äußeres Kennzeichen ist Freiheit von magischen Praktiken; der Grundunterschied gegen die andere Religionsform eben die Anerkennung des Urhebers der Natur als eines Geistwesens, also die Verschiedenheit im Objekt, an welches sich die religiöse Verehrung richtet, das nicht durch magische Praktiken in den Dienst des Zauberers gezwungen werden kann. EHRLICH findet diese Religion im Einklang mit ANDREW LANG und P. WILH. SCHMIDT gerade in der ältesten Kultur, welche vor der melanesischen Kultur mit ihren Mana-Vorstellungen in Australien herrschte, also frei ist von Mana-Gedanken. Diese „Urheber“-Vorstellung findet sich weitausgebreitet über die primitiven Kulturen der Frühzeit, sie will sich in kein vorhandenes, religionsgeschichtliches Schema pressen lassen⁴⁴. Darin liegt eine der wichtigsten religionsgeschichtlichen Tatsachen, um so wichtiger, als sie sich in der Grundauffassung mit dem Christentum deckt, das in scharfer Abwehr gegen alle Magie steht, das jede Naturverehrung ablehnt und als Gegenstand der Religion nur den von der Natur getrennten Schöpfer der Natur kennt.

Gehen wir wieder zur psychologischen Betrachtung über, zur Feststellung der bei der einen bzw. anderen Religionsform tätigen seelischen Fähigkeiten, so ist leicht zu sehen: Die letztgenannte zeigt im Grunde ein intellektuales Element, den primitiven oder (beim Christentum) kritisch gestützten Schluß vom Werke auf den Urheber, weswegen SÖDERBLOM gerade diese Bezeichnung vorgeschlagen hat. Es ist sehr bemerkenswert, bei aller Vorsicht,

⁴² FRAZER, „A propitiation or conciliation of powers superior to man which are believed to direct and control the course of nature and human life.“ *The Golden Bough*, I (1911), p. 53; bei EHRLICH, S. 20.

⁴³ PREUSS, S. 36 ff.

⁴⁴ EHRLICH, S. 63 f.; SÖDERBLOM, S. 120 ff., 182; vgl. BLOOMFIELD, *The Religion of the Veda* (New-York and London 1908), p. 127: Die magische Auffassung des Opfers ist jüngerer Datums.

mit welcher die Beobachtungen am Kinde religionspsychologisch zu beachten sind, daß BÜHLER den Macher-Gedanken als eine der ältesten Regungen beim Kinde verzeichnen kann, geradezu als erste Regung des Denkens⁴⁵. Dagegen ist nach BÜHLER und eigenen Beobachtungen die primäre Furcht nur Unbekanntheitseindruck, die Furcht vor unbekannten, unfaßbaren Gestalten erscheint erst jahrelang nach dieser primären Furcht⁴⁶. Erst wenn das Kind den Macher-gedanken erfaßt, erscheint, meist im Anschluß an die furchterregenden Erfahrungen des Gewitters, aber nur geführt durch die Erklärungen des Erwachsenen, die wirkliche Furcht im mythologisch-magischen Sinne. Diese persönliche Beobachtung würde gut den Gedanken von A. LANG, SCHMIDT und EHRLICH von der Priorität des Urhebergedankens vor der Mana-Vorstellung unterstützen. Wie dem auch sei: es zeigt diese Religionsform auf dem Grunde ein gedankliches Element, ein vom Gedanken gestütztes Objekt, auf welches sich die religiöse Scheu bezieht.

Anders ist es mit der magischen Religionsform, wie ich sie kurz bezeichne. Hier liegen dieselben psychischen Kräfte zugrunde wie in der Magie überhaupt. Wirkliches Objekt der „Naturreligion“ sind die Gegenstände der Natur, nicht in einem urteilenden Schluß erfaßt, sondern animatistisch belebt, wegen ihrer Unheimlichkeit und Unfaßbarkeit mit religiösen Gefühlen betrachtet. Es zeigt sich in dieser Auffassung des religiösen Objektes kein Weg zu kritischer Reflexion wie im Machergedanken, sondern Tätigkeit der freischöpferischen Phantasie, einfache analogische Übertragung menschlicher Art auf die Natur, Personifikation, Zusammenfassung als erst spätes gedankliches Element⁴⁷. Ganz bezeichnend für diese Angaben über den Ursprung der Naturgötter sind die Differenzen, welche die verschiedenen Religionsforscher über den Ursprung der Religion überhaupt zeigen. FRAZER's religionsschöpferische Kraft im Menschen ist der Versuch, sich die Natur zu unterwerfen in einfacher Analogie zu den Ausdruckshandlungen, KING und HARTLAND beziehen sich ausdrücklich auf die magischen Fähigkeiten des Medizinmannes, d. h. die Kräfte des Unterbewußtseins, ähnlich HUBERT und MAUSS; LEVY-BRUEHL's „Représentation collective“ ist psychologisch gesehen die Kraft der Massensuggestion, MARETT's Mana-Vorstellung ist, wie wir sahen, Tätigkeit der personbildenden Phantasie ohne intellektuelles Element. So ist es begreiflich, daß in dieser Religion die magischen Praktiken in breitem Strome in den Kultus einziehen, und bei aller religiösen Ehrfurcht wird der Gedanke der Magie herrschend, durch besondere Techniken die Gottheit zur Unterwerfung unter den Willen des Menschen, besonders des Medizinmannes oder Zauberers zu zwingen. Es erscheinen gleichzeitig sämtliche Phänomene der Magie als offizielle Bekundungen der Gottheit im weitesten Umfang.

Wir erhalten folgendes Bild der primitiven Religion, soweit sie von der Mana-Vorstellung ausgeht: Das Religiöse an ihr ist ein besonderer Spannungszustand der Seele, das Gefühl für das Numinose oder Heilige, das Ehrfurchtsvolle; ihr reales Objekt ist die Natur in ihren verschiedenen Erschei-

⁴⁵ BÜHLER, Die geistige Entwicklung des Kindes² (Jena 1921), S. 389, 396 f.

⁴⁶ Ebenda, S. 109.

⁴⁷ PREUSS, S. 42.

nungsformen, animatistisch belebt; auf der Grundlage dieses Animatismus setzt die gedankliche Verwertung ein und wandelt die rein psychologische Mana-Vorstellung in Götter um. Es ist also der umgekehrte Prozeß wie im Urheberglauben, wo ein primitiver Schluß auf einen „Macher“ der Ausgangspunkt ist, so daß der Macher oder Urheber die religiösen Gefühle auslöst. Mit diesem Schluß kommt im Urheberglauben ein erkenntnismäßig zu sichernder, objektiver Wert in die Religion hinein, der Versuch, eine Realität für das religiöse Gefühl zu sichern. Es ist der entscheidende Mangel in der religionsphilosophischen Kritik sowohl bei OTTO wie bei SÖDERBLOM, daß sie die Bedeutung der Realitätsfrage für die Religion gar nicht erkannt haben⁴⁸. Infolgedessen ist ihnen der grundsätzliche Unterschied der religiösen Auffassung zwischen den beiden grundsätzlich verschiedenen Religionsformen entgangen, ihre Wertbeurteilung bleibt völlig im Subjektiven stecken und das Christentum ist für sie nur in der Reinheit des religiösen Gefühls, aber nicht objektiv die absolute Religion. Es bleibt für sie in der Entwicklungslinie der Mana-Religion drinnen.

Für uns ist klar: Die Religion der Mana-Vorstellung ist im Objekte mit der Magie identisch. Es ist ebenso klar, warum in diese Religion der gesamte Strom magischer Techniken einzieht und sie zur Zauberreligion macht. Es ist endlich klar, daß in dieser Religion die gesamten Phänomene des Spiritismus erscheinen und als für sie kennzeichnend betrachtet werden müssen. Wir ziehen deswegen den Schluß: In der psychologischen Verursachung sind Magie, Mana-Religion, Spiritismus miteinander identisch, ihr Wahrheitsgehalt ist der gleiche, nur die emotionalen oder Spannungszustände sind verschieden: In der Magie Furcht bzw. die Unbefangenheit dessen, der seine Techniken kennt, womit er sich dem Spiritisten nähert; im Spiritismus die Abwesenheit des eigentlich Schauervollen, angenähert an die Gefühlsspannung des Wissenschaftlers; in der Mana-Religion die ehrfürchtige Scheu dessen, der etwas für heilig hält. Wiederum haben wir die Identität im Objekt: die Natur in ihren verschiedenen Erscheinungen, und als Höhepunkt der psychischen Tätigkeit erscheinen in allen dreien gleichmäßig die Zustände des Ekstatischwerdens in ihren verschiedenen Ausgestaltungen. Heißen wir dieses Mystik, ohne Rücksicht auf das Objekt; mit Rücksicht auf das Objekt Naturmystik, so ergibt sich die Folgerung: Naturmystik und Spiritismus sind in ihrem Wesen und in ihrer seelischen Verursachung identisch, einfach Abformen derselben seelischen Grunderscheinung. Wir müssen sie aber als Zustände des Unterbewußtseins sofort unterscheiden von einer anderen Religionsform, welche diese verwirft und auf ihrem Grunde urteilsmäßige Elemente hat wie der Urheberglaube und das Christentum.

Wir verstehen also unter Naturmystik den Versuch, Gottes oder göttlicher Kräfte sich zu bemächtigen, ein Versuch, der in der besonderen Art des Ekstatischwerdens mit seiner Offenbarung übernormaler Künste verwirklicht wird. Es zeigt sich ferner die enge Verbindung dieser Naturmystik mit der Mana-Vorstellung und der Magie, welche beide in einfacher Übertragung emotionaler Erregungszustände durch einen bloßen Analogieschluß die im Menschen wirk-

⁴⁸ STÖRRING, Psychologie des menschlichen Gefühlslebens, Bonn 1916, S. 264 nach PFLEIDERER.

samen Mächte in das Universum hineinziehen und die dort wirkenden mit denen im Menschen für identisch nehmen. Das religiöse Fühlen macht aus ihnen Objekte der Verehrung, verehrt sie und will mit ihnen zu möglichst inniger Einigung gelangen. Das Ende dieser mystischen Bemühungen ist psychologisch gesehen stets eine Zustandserscheinung des Unterbewußtseins mit all ihren okkultistischen Äußerungen.

Eine eigenartige, in der Logik der Sache durchaus folgestrenge Entwicklung zeigt die indische Religionsgeschichte.

In einer gewissen Vorausnahme der Gedanken von LANG, SCHMIDT und EHRLICH sieht HARDY aus den Trümmern einer untergehenden Glaubenswelt in einsamer Größe in die des Rigveda herüberragend die Gestalt des Himmelsgottes Dyaus, auch Vater Asura oder einfach Asura (= Herr) bzw. Vater genannt⁴⁹. Es ist der „Urheber“ im Sinne SÖDERBLOM's. Wohl hat er später seine Rechte einem jüngeren Göttergeschlecht abtreten müssen, so daß Varuna an seiner Stelle Urheber der Welt und Schützer der sittlichen Ordnung, also Vertreter des Urhebergedankens wurde. Dieser Vorrang Varunas ist jedenfalls bezeichnend für jene frühe Periode indischen religiösen Denkens (etwa 1600 v. Chr.⁵⁰). Das jüngere Göttergeschlecht, dem nach einem Worte des Rigveda die Herrschaft sich zugewandt, sind die Naturgötter wie Indra der Sturmgott, Agni das Feuer, Soma der (berauschende) Milchpunsch und das bevorzugte Götteropfer u. v. a., die wir hier unter alten Deutungen anführen. Sie werden die opferwürdigen Götter und ihnen werden Opfer dargebracht nach dem Grundsatz des *do ut des*: der Priester ist ein Makler⁵¹. Daneben (gleichzeitig oder später?) dringen schamanistische Vorstellungen aus der Volksreligion durch, dessen Spuren vor allem der Atharva-Veda und Sama-Veda zeigen: Magie und Mana-Gedanke. Sie bemächtigen sich des Opfergedankens und der Yajur-Veda stellt die Umwandlung desselben in einen Ritualismus dar: Die genaue Vollbringung des Opfers sichert den Erfolg, die Beziehung des Menschen zu Gott wird mechanisch geregelt, die Macht des Opfers wird magisch, mystisch, über alle Mächte gehoben⁵². Die mystische Ader (im obigen Sinne der Naturmystik) scheint vor allem durch die Verwendung des gemein-iranischen Haoma- oder Soma-Trankes in die ursprüngliche Gottesverehrung gekommen zu sein. Denn Soma ist ein aus einer Pflanze gewonnener, berauschender Trank, der zu glänzenden Leistungen sowohl in natürlicher Kraft wie vor allem in den ekstatischen Zuständen und zur Erreichung der Unsterblichkeit befähigt⁵³. Deswegen wurde er auch das bevorzugte Opfer, von dem selbst die Götter trinken müssen, um Kraft zu erhalten.

Der Logik der Sache folgend, wandelte sich jetzt das gesamte religiöse Fühlen. Gab es früher Verehrung und wirkliche Anerkennung der Götter in Auswirkung des Urhebergedankens, so wird jetzt, wo das Opfer magische Kraft erhält, als mechanische Kraft, geleitet und geführt durch die wundervolle

⁴⁹ HARDY, Vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens, Münster 1893, S. 23, 50.

⁵⁰ BLOOMFIELD, S. 120, 126.

⁵¹ BLOOMFIELD, S. 29, 146, 184; SCHOMERUS, Indische Erlösungslehren, Münster 1919, S. 5f.

⁵² BLOOMFIELD, S. 31.

⁵³ Ebenda, S. 145.

Technik des Priesters, das religiöse Fühlen entleert, der Priester wird Herr über die Götter, Zauberer⁵⁴. Der Urhebergedanke in Varuna verschwindet völlig, das religiöse Fühlen wird selbstgefällige, poetische Inspiration, Exaltation, Stolz und Freude am poetischen Schaffen⁵⁵. Die eigentliche göttliche, schöpferische Macht wird mit unbedingter Logik in der Kraft des Opfers, dann im Opferspruch *brahma* selbst erkannt, verehrt und gesucht, oder in der *bhakti*, der Frömmigkeit. Die Götter selber, wie Agni, müssen sich in *brahma* oder *bhakti* versuchen, wenn sie existieren wollen⁵⁶. Erst sind beide noch neutrale, unpersönliche Mächte, schließlich aber wieder, in der späteren Entwicklung und in der Volksreligion, Persönlichkeiten und Götter, die stärkste Ausprägung des Einheitsgedankens in rein monistischer Fassung: Es ist eine Kraft, die im Menschen und im All wirkt: Brahma.

SÖDERBLOM sieht darin mit Recht nur die indische Form und Folgerichtigkeit des Mana-Gedankens⁵⁷. Es ist die Erfassung des Weltprinzips auf rein emotionalem Wege, einfache Ausdruckshandlung der Phantasie in vorstellungsmäßiger, unkritischer Wiedergabe des Weltgeschehens nach menschlicher Analogie. Eben deswegen drücken weder *brahma* noch *bhakti*, Zauberkraft und Frömmigkeit, reflexe Zustände des Bewußtseins oder Denkens aus, sondern einfach ein Verhalten, weil nur subjektives Tun ohne Objekt; es gibt in ihnen weder Erkenntnis noch Selbstbewußtsein⁵⁸. Es sind also Zustände des Unbewußten, des Unterbewußtseins: Hingabe an die ohne Führung des Denkens wirksamen unbewußten Kräfte der Seele oder unbewußter Genuß religiöser Exaltation: das Ende und erstrebte Ziel dieser Religion.

Aber dem Brahma-Träger im priesterlichen und Opfergewande erstand aus rein schamanistischer Überlieferung eben in Erreichung dieses Zieles ein gefährlicher Rivale. Wir wissen aus der primitiven Naturmystik, daß Schmerzempfindung sehr früh als geeignetes Mittel magischer Kraftgewinnung bekannt war, also zur Erreichung des Brahma. Der diesen selbstgewollten Schmerz in rücksichtsloser Selbstpeinigung (*tapas*) anwendete, der Asket oder Rshi, konnte so große Kräfte entfalten, daß selbst die Götter sich vor ihm fürchteten und hinter dem Asketen an Macht zurücktreten. Nach und nach — wir finden die Spuren schon in den jüngeren Brahmanas — erhebt sich der Asket über den Brahmanen, drängt das Opfer zurück und erreicht besser und sicherer das Ziel des *brahma* und *bhakti*, die Kräfte des Unterbewußtseins und des Selbstvergessens. Der Asket ersetzt den Priester⁵⁹. Die Kraft des Soma-Opfertrankes floß über in das *tapas*, die selbstpeinigende Askese.

Die Brahmanen oder Träger des Brahma blieben jedoch die geistigen Führer des indischen Lebens⁶⁰. Sie schufen in den Brahmanas oder Erklärungen der Opferregeln eine weitausgebaute Opfertheologie. In ihnen bemächtigte sich das Denken der bisher rein emotional ergriffenen Mächte, prüfte aber

⁵⁴ BLOOMFIELD, S. 32; SCHOMERUS, S. 6.

⁵⁵ BLOOMFIELD, S. 198.

⁵⁶ BLOOMFIELD, S. 205.

⁵⁷ SÖDERBLOM, S. 220.

⁵⁸ BLOOMFIELD, S. 207, 278.

⁵⁹ SCHOMERUS, S. 7; BLOOMFIELD, S. 237.

⁶⁰ BLOOMFIELD, S. 219 ff.

nicht die Berechtigung dieser Annahmen, sondern baute darauf eine vor den kühnsten Folgerungen nicht zurückschreckende Spekulation, die indische Theosophie ⁶¹. Die magische Vorstellung floß mit der Erkenntnis der Wirkungslosigkeit des Opfers ⁶² aus, Glaube verwandelte sich in Wissen um die absolute Einheit der in Mensch und All wirksamen Kräfte des *brahma* ⁶³, nachdem eine Reihe wirkungsloser monotheistischer Versuche (Prajapati, Purusha, Brihaspati etc. ⁶⁴) gescheitert war. Von der Opferspekulation ausgehend, in der völligen Intellektualisierung und Spiritualisierung des *brahma* endigend, ist der Priester des *brahma* zum Philosophen geworden ⁶⁵. Die magische Mana-Vorstellung erliegt vollständig der spekulativen Erkenntnis, Zusammenfassung und Vertiefung zu einer intellektuellen Größe. Das *brahma* wird zur unpersönlichen Eins, die ganz im Sinne der griechisch-eleatischen Spekulation als das Wirkliche hinter der Welt des Scheins oder der Maya, die Aufhebung der Zweifelt von Objekt und Subjekt, Innenwelt und Außenwelt, Vielheit und Einheit erscheint ⁶⁶. Die Vorstellung hat nichts mehr zu tun mit dem alten Urhebergedanken in Varuna oder gar Dyaus der Urzeit. Sondern die Gedanken der Einheit sind jeweils ganz verschieden: Dort der Schöpfer der Eine als Subjekt (des Schaffens) und Objekt (die Welt des Geschaffenseins), hier die neutrale Eins, das eine *brahma*, das allgemeine Sein, nur Subjekt, nicht Objekt. Es folgt die letzte Identifikation mit dem *atman*, dem Selbst oder der Einzelseele, insofern das *brahma* Ausdruck des Selbst der Welt, jedes einzelne Selbst nur eine Aussplitterung des großen *brahma-atman* ist, bestimmt, in den einen *brahma-atman* zurückzukehren. Die nicht auszudenkende Einheit zwischen Mensch und All, zwischen jedem Einzelding und Einzelding ist das Ende dieser Spekulation: „*aham brahma asmi*, Ich bin *brahma*“, und „*tat tvam asi*, das bist du“, dieses ist das letzte Wort der Upanisaden, in denen die Religion des Veda endet ⁶⁷. Es ist der Endpunkt der indischen Spekulation — aber eine Erinnerung an den ursprünglichen Hervorgang des Gedankens aus einer nichtlogischen Größe, aus dem Mana, einer rein emotionalen Größe, einem bloß passiven Gefühl, das der logisch kritischen Prüfung spottet, bleibt: dies Eine, das *brahma*, ist unerkennbar, nur Fühlen, nicht Erkenntnis noch Selbstbewußtsein ⁶⁸. Und hier empfängt die höchste intellektuelle Spekulation die höchste religiöse Weihe: alles religiöse Empfinden wendet sich diesem Zustand zu, wird Streben nach demselben, nach Hingabe, Aufgehen in dem *brahma-atman*, als einem Heiligen, Ewigen, Übermächtigen, Göttlichen, das im Zauberspruch und Opferbrauch, in Gebets- und Priesterheiligkeit sich wirksam zeigte ⁶⁹: „Vedanta“, d. i. Veda-Ende. Damit werden die Upanisaden im besonderen Sinne eine Erlösungslehre:

⁶¹ Ebenda, S. 219 ff.

⁶² BLOOMFIELD, S. 219, 229.

⁶³ BLOOMFIELD, S. 186 ff.; OLDENBERG, Die Weltanschauung der Brahmana-Texte, Göttingen 1919, S. 6.

⁶⁴ BLOOMFIELD, S. 239 ff.; OLDENBERG, S. 26 ff.

⁶⁵ SCHOMERUS, S. 7 f.

⁶⁶ SÖDERBLOM, S. 277.

⁶⁷ BLOOMFIELD, S. 275.

⁶⁸ SÖDERBLOM, S. 278; BLOOMFIELD, S. 277.

⁶⁹ SÖDERBLOM, S. 278, nach L. v. SCHRÖDER.

Ende aller Religion ist diese wunschlose, selige, unpersönliche Identifikation mit dem *brahman-atman*, das Mittel hiezu ist nicht Opfer, nicht Veda-Studium oder Almosengeben; nicht die Askese des Rshi oder der Dienst im Brahmanen-hause, sondern mystische Beschauung, die von jeder Vermittlung selbst der Denkgorgane absieht — subjektloses Fühlen, objektloses Denken ⁷⁰.

Das ist die Mystik der Upanisaden und des Vedanta, der Endpunkt der ursprünglich magisch gerichteten Mystik, nichts anderes als diese in vorstellungsmäßiger Grundlage und im Ziel, nur verschieden in den Mitteln. Also ist auch diese Mystik oder Versenkung in das Göttliche-Heilige *Naturmystik*, im Grunde identisch mit der magisch-schamanistischen Mystik, aus der sie hervorgewachsen. Denn der psychologische Endzustand ist der gleiche: Zustand des Unterbewußtseins. Nur das Mittel ist verschieden: Wissen, das zum bewußtlosen Schauen wird, objektloses Schweben.

Wieder ist zu sagen: Es ist Entfesselung und Entbindung derselben in Okkultismus und Spiritismus wirksamen psychischen Kräfte mit demselben Erfolg, nur religiös gewertet. Beweis dafür ist wieder das Auftreten derselben telepathischen Erscheinungen wie im heutigen Okkultismus, ist insbesondere der gemeinsame psychische Endzustand des Unter- oder Minderbewußtseins als das ausgesprochene Ziel: Auslöschung des selbstbewußten Seins zugunsten des Sicheinsühlens mit der Weltkraft, absolute Identifikation mit dem All. Was anfangs noch nach Art des Spiritismus in selbständiger Gestalt wirklich genommen wurde, als persönliche Mächte in Gestalt des Purusha etc. oder der „Zeit“, der „Liebe“, des Lebenshauches etc. ⁷¹, das wird in viel tieferer Erkenntnis der Upanisaden für das erklärt, was es ist: das intellektuell gedachte Eine, das kosmische Selbst, der universale Atman. Sonst jedoch ist stärkste Annäherung des Spiritismus an die Theosophie und Mystik der Upanisaden in Mitteln, Ziel und psychischem Endzustand.

Wenn nun BLOOMFIELD den Johanneischen Logos an die Brahma-Konzeption heranrückt ⁷², so ist ihm das Wichtigste entgangen: dieser Johanneische Logos bedeutet das selbstbewußte Denken, das höchstpersönliche Wort, logisch geführtes Denken. Er steht als selbstbewußtes Denken sogar im Gegensatz zum stoischen und neuplatonischen Logos, der die objektive Weisheit bedeutet, ohne auf Persönlichkeit Anspruch zu machen. Darum ist der Johannes-Prolog das stärkste Zeugnis und der Kernpunkt des Monotheismus geworden, der absolute Gegensatz zu dem strengst monistischen *aham brahma asmi* der Upanisaden. Wiederum frommt auch die Erinnerung, daß der Urhebergedanke in Varuna immer noch dieser Johannes-Konzeption viel nähersteht, wie dem Brahma-Mana-Gedanken.

Es ist merkwürdig, daß wir außer der indischen Religionsgeschichte nirgends eine so klare, von der Logik einer beherrschenden Vorstellung getragene Entwicklung vor uns haben.

Dies gilt vor allem von der griechischen Religionsgeschichte, soweit wir sie geschichtlich fassen können. Es liegt an der Art der schriftlichen Überlieferung,

⁷⁰ SCHOMERUS, S. 25 ff.

⁷¹ BLOOMFIELD, S. 245.

⁷² Ebenda, S. 207.

welche uns wesentlich das Rationale und Logische des griechischen Denkens, selbst in den Werken der klassischen Dichter, eine durch das klare Denken geläuterte Phantasie zeigt. Es scheint aber klar zu sein, daß die eigentliche Religion des Volkes vom historisch faßbaren Anfang an tief in magische Vorstellungen und Praktiken eingetaucht war. Die paläolithische, kretisch-minoische, mykenisch-achäische Kultur scheinen die Abwicklung desselben Verhältnisses zu den Göttern zu offenbaren wie in Altindien: Erst verehrt man die Götter wie die Herren, dann gewinnt der Zauberer oder Mediziner Macht über sie durch seine magisch-mechanischen Formeln oder Techniken. Auch im späteren Volksglauben bleiben diese Vorstellungen immer lebendig. Zeugnis dafür ist die gesamte Kathartik oder Praxis der Sühnungen, in denen das Bewußtsein einer Entsühnung von moralischer Schuld völlig aufgehoben erscheint gegenüber einer rein äußerlich als Befleckung gedachten materiellen Schuld⁷³. Das Gleiche bezeugen die Defixionen: ein Name eines Widersachers, auf eine Bleitafel geschrieben, wird an verborgenem oder öffentlichem Orte, mit oder ohne Anrufung der unterirdischen Götter, angenagelt, und man glaubt damit den Widersacher selbst zu töten⁷⁴. Es ist sicher, daß all diese Vorstellungen auf vorhomerische Zeit zurückgehen⁷⁵.

Die homerische Kultur und das eigentliche Wesen des griechischen Geistes steht dazu in bemerkenswertem Gegensatz, und dies offenbart sich in der klassischen Zeit in deutlicher Weise. Die klassische griechische Götterwelt zeigt schon in der Wurzel mehr logischen als magischen Charakter in der Art des Urhebergedankens, und die Durchbildung geht in eine ethisch-logische Richtung bei allem Anthropomorphismus. Die von der Phantasie geschaffenen Göttergestalten werden nicht wie in Indiens Opferspekulation einfach intellektuell ausgedeutet, sondern auf dem Grunde bleibt immer die ursprünglich logische Arbeit sichtbar. Nicht Brahma, d. h. Pneuma, sondern der Logos oder der Gedanke bleibt das herrschende Wort der griechischen Spekulation, der Logosgedanke gibt dem eigentlichen Griechentum sein geistesgeschichtliches Gepräge.

Aber seit etwa dem 7. Jahrhundert v. Chr. zieht in breiten Strömen, nicht ohne starken Widerstand der Staaten und Priesterschaften, die gesamte ekstatische Mantik des ursprünglich Thrakischen Dionysos in Griechenland ein und findet in den überlieferten magisch-kathartischen Gebräuchen einen willkommenen Boden, an den überkommenen Kultstätten und Heiligtümern der chthonischen oder unterirdischen Gottheiten, wo schon Homer den Eingang in die Unterwelt fixierte, bereitwillige Heimstätten. Sie treffen sich mit den ähnlichen Anschauungen asiatischen Ursprungs der kretisch-minoischen Kultur⁷⁶. Zu den Heiligtümern in obigem Sinne gehört vor allem Delphi mit seinem Orakel sowie die bunte Fülle der neben diesem bestehenden Orakelstätten. Es entwickeln sich die Mysterien und das Mysterienwesen, aus dem unser Wort Mystik seinen Ursprung nimmt: *μύειν* sich schließen (von den Augen), *μύστης* der Eingeweihte, und es erscheinen alle Formen der von den Griechen so genannten

⁷³ E. ROHDE, *Psyche*, S. 259 ff.

⁷⁴ JEVONS, *Defixionum tabellae* (Bericht über den III. Int. Kongr. f. Rel., II, S. 131 ff.)

⁷⁵ BRICOUT, *Histoire des Religions*, I (Paris 1911), S. 315.

⁷⁶ CRETAN *Axe-Kult*, Bericht über den III. Kongreß für Rel., II, S. 184.

Ekstase, das Außersichsein der Seele, sei es in bacchantischer Verzückung oder geheimnisvoller Sammlung; es erscheint in voller Entfaltung die Mantik mit ihren telepathischen, hellseherischen, telekinetischen Formen⁷⁷. Wenn wir uns zumal die näheren Beschreibungen aller ekstatisch-mantischen Phänomene gegenwärtigen, dann klingen sie wie eine Schilderung aller spiritistisch-okkultistischen Erscheinungen der Gegenwart. Das Rauschen der heiligen Eichen im Hain von Dodona, die Erddämpfe am pythischen Spalt in Delphi, die geheimnisvollen, sinnbetäubenden Zeremonien bei der Einweihung in die Mysterien sind im Grunde nichts anderes als die kulturell bedingte Abform der Mittel des heutigen Mediumismus und Okkultismus. Die dabei verwendeten pflanzlichen und sonstigen Rauschtränke, von denen noch Plinius berichtet, die Steigerung des Einzelbewußtseins ins Überpersönliche⁷⁸, die Überzeugung, mit diesen Techniken die Unsterblichkeit der Seele in der Vereinigung mit den chthonischen (Unterwelts-)Gottheiten zu wirken, stellen dabei die unmittelbare Verbindung mit dem schamanistischen Denken der Urzeit her.

Als besonderes Problem ergibt sich hier, was schon den Kirchenvätern zu denken gab, was Celsus zugunsten der griechischen Orakel im Kampfe gegen das Christentum geltend machte, nämlich die in der Höhezeit des Griechentums zweifellos vorhandene geistige Höhenlage der Orakel und vor allem des Delphischen Orakels. Dieses wurde in der besten Zeit griechischer Kultur der Ausgangspunkt nicht bloß wichtiger, kultureller Unternehmungen, sondern es konnte auch segensreich wirken für die Innenkultur mit seinem Grundsatz: *Erkenne dich selbst*. Rohde hat sehr gut gezeigt, wie Apollo, der Gott der heiteren Schönheit und des abgeklärten, logischen Denkens, der echte Vertreter des griechischen Geistes, in Delphi eindrang, dort zwar das Bacchantische und Ausschweifende des thrakischen Gottes zurückdrängte, aber ihn im Grunde doch selbst übernahm, nur mit seiner schönen Form, jedoch mit anderem Inhalt erfüllte. So wird es ein gemilderter, gesittigter, aus der Überschwenglichkeit ekstatischer Entzückung zu der gemäßigten Empfindung bürgerlichen Tageslebens und der heiteren Helle ländlicher und städtischer Festfeier hinübergeleiteter Kult des Dionysos, den das Delphische Orakel verbreiten und wohl auch selbst ausgestalten half, der insbesondere in Athen die tiefe Einwurzelung in griechischem Religionswesen fand, von dem die homerischen Gedichte nichts spüren ließen⁷⁹. Wie sehr der Inhalt dieser Orakelsprüche anderen Geist als die dionysische Naturmystik an sich atmet, zeigt nichts klarer als die religiöse Ideenwelt Platos, die ganz griechisch ist, die im tiefsten Grund dualistisch ist, in der das sittliche Element dominiert. Sein höchstes Wesen, die göttliche Vernunft, ist zugleich immanent und transzendent; seine höchste Idee ist nicht die Natur, sondern das Sittlich-Gute, getragen von starker Empfindung für sittliche Sünde und Schuld — eine Idee, welche der Naturmystik fremd ist —, seine Unsterblichkeitsidee ist rational, d. h. persönlich gegenüber der über- oder vielmehr unpersönlichen der Naturmystik; Religion und Moral sind innig verbunden⁸⁰.

⁷⁷ E. ROHDE, *Psyche*, S. 256 ff., 327 ff.

⁷⁸ Ebenda, S. 315.

⁷⁹ Ebenda, S. 341 ff.

⁸⁰ LEWIS, *The Religious Element in Plato* (Ber. III. Int. Kongr. f. Rel.-Gesch., S. 151 ff.).

Daher zeigt Plato in der Grundlage des griechischen Geistes die deutliche Verwandtschaft mit dem Urhebergedanken im Gegensatz zur Mana-Vorstellung der Naturmystik, und insbesondere zum indischen Brahma-Gedanken. Die Lösung des von den Kirchenvätern erkannten Problems liegt also darin: Die Form der Offenbarungen zeigt den Ursprung aus den thrakischen magisch-schamanistischen Ekstasen, der Inhalt dagegen ist echt griechisch, logisch und sittlich orientiert und läßt im Gottesgedanken eine innere Verwandtschaft mit dem Urhebergedanken so gut wie mit dem Christentum erkennen. Deshalb mag mehr als nur eine dogmatische Lehre der Anschauung der Kirchenväter zugrunde liegen, wenn sie diese Inhalte auf den Geist Christi zurückführten, und den Logos, der überall und unter allen Völkern wirkte.

Nun berichtet uns HEROLDT von dem Aufkommen eines neuen religiös-spekulativen Gedankenkreises, von den Kosmogonien, die auf Orpheus, den mythischen Stifter des thrakischen Dionysos-Dienstes, zurückgehen. Er hat recht, wenn er deren Auftreten erst nach Homer und Hesiod, d. h. um das 6. Jahrhundert, ansetzt. Diese orphische Dichtung ist im wesentlichen eine theologische Ausdeutung des mythisch-magischen Elementes im Dionysos-Kult zugunsten einer magisch-unpersönlichen Unsterblichkeitslehre⁸¹. Entsprechend der Bedeutung, welche Delphisches Orakel, Mysterienwesen und Dionysische Festesfeiern im griechischen Leben und Denken gefunden, überwand diese orphische Denkweise die ursprüngliche logische Grundlegung des griechischen Gottesgedankens und spannte dieselbe in ein rein manistisches Schema ein. Schon die Stoa zeigt das volle Eindringen der naturmystischen Vorstellungen in den griechischen Geist, der Neuplatonismus — wir nennen nur Anfang und Ende — ist die Vollendung: Es ist die verhängnisvolle Entwicklung, die zuletzt die griechische Eigenart zerstört. Das Griechentum wendet sich langsam vom Logos, von der wissenschaftlichen Erkenntnis, dem Stolz und Ruhm griechischen Geistes, zur Gnosis, dem Erkennen durch Vision, Ekstase, Offenbarung⁸². Damit gewinnt der irrationale Mana-Gedanke die Herrschaft über den griechischen Geist und schafft dort im engsten Zusammenhang mit den Mysterienkulten — zu den einheimischen gesellen sich in drängender Folge eine Reihe ausschweifender asiatischer Kulte, Kybele-, Isis-, Mithraskult — eine akosmische Mystik mit ihrer Lehre von der Erlösung durch die geheimen magischen Verrichtungen und ihrer Verheißung einer unpersönlichen Unsterblichkeit. Die rationale, sittlich-freie Religion wird zur visionären Mystik, der heitere Opferdienst zur geisterzwingenden Magie, Geisterbannung und Seelenbeschwörung, die Theologie Homers zur Theosophie⁸³: Flucht aus der Welt, nicht ein das Bessere schaffende Wirken in der Welt lehrt und fordert diese letzte griechische Philosophie⁸⁴. Die Sünde wird aus einer zu überwindenden Macht der notwendige Durchgangspunkt durch die Materie, die Religion verliert ihren sittlich-freien Charakter.

⁸¹ ROHDE, S. 395 ff.; ÜBERWEG-PRAECHTER, Grundriß der Gesch. der Phil., I¹¹ (1920), S. 35 f.; BRICOUT, S. 340 ff.

⁸² BOLL, Sternglaube und Sterndeutung, Leipzig 1918, S. 26 f.

⁸³ ROHDE, S. 653.

⁸⁴ Ebenda, S. 689.

Es ist klar: Die Mystik des Griechentums, wie sie in den dionysischen Kulte, in den Orakeln und Mysterien, in der orphisch-neuplatonischen Theosophie erscheint, ist nur eine andere Form der manistischen Naturmystik und sie endet naturgemäß dort, wo auch der indische Mana-Gedanke endet, in einer irrationalen akosmischen Theosophie. Bringen wir an die Tatsachen wieder die psychologischen Kategorien heran, so ergibt sich mit frappanter Evidenz die wesentliche Gleichheit der mystischen Phänomene mit den mediumistisch-okkultistischen, so daß wir auf diese letzteren sogar die griechischen Ausdrücke anzuwenden uns gewohnt haben. Ekstase oder das Heraustreten der Seele aus dem Körper ist der Trance- oder Schlafzustand der Seele im Unter- oder Unbewußten mit allen kataleptischen Zuständen der verschiedenen Grade; das bacchantische Rasen oder die einfache Verzückung ist das Phänomen der Besessenheit⁸⁵ oder des Doppelich; die Visionen oder Offenbarungen gleichen völlig den visionären Zuständen, wie sie FLOURNOY an seinem Medium HELENE SMITH beschrieben. Gerade die letzte Feststellung gibt die Lösung des Problems an die Hand, wieso in den Offenbarungen der Seher und Seherinnen logisch wertvolle und kulturell bedeutsame Inhalte erscheinen. FLOURNOY hat den klassischen Nachweis geliefert, woher sein Medium die verblüffenden Ausführungen der Mars- und Indien-Romane hat: sie sind Erinnerungen aus früheren Erlebnissen, durchaus nichts Neues⁸⁶. So zeigen sich auch die Inhalte der griechischen Mystik als Erbgut des griechischen Geistes und spiegeln genau die Höhe oder den Tiefstand der griechischen Kultur wider.

Für die Wandlung des griechischen Geistes vom Logischen zur Gnosis ist nichts so bezeichnend, als der Gegensatz der Ideenlehre Platons und der rein logisch gedachten Theologie des Aristoteles zur Logoslehre der Stoa und des Neuplatonismus. Bei Plato schafft der Weltbildner die Welt nach dem Muster seiner Ideen, muß also gedacht werden als selbstbewußte Vernunft; ebenso ist bei Aristoteles der Weltbildner stoffloser, aktueller, d. h. selbstbewußter Geist. In der Stoa dagegen ist sowohl Gottheit wie Logos unbewußte, sich entwickelnde Vernunft, die Mantik wird ein Teil dieser Weltvernunft. Der Neuplatonismus übernimmt diese im Grunde monistische Auffassung und kleidet in diese neue metaphysische Grundlehre den ganzen Bestand griechischer und orientalischer Lehren der damaligen Zeit mit demselben Ende: Aufgehen in unbewußtem Denken, ein. Die Johanneische Logoslehre steht in ihrem ganzen Inhalt dem echten platonisch-aristotelischen Denken viel näher: Es ist unmöglich, den persönlichen, selbstbewußten Johanneischen Logos aus der Logoslehre der Stoa, im besonderen aus der hellenistischen oder hermetischen Literatur herzuleiten. Sie ist vielmehr der diametrale Gegensatz⁸⁷. Gegenüber Johannes ist die Mystik des orphisch-neuplatonischen Gedankenkreises samt ihrer Theosophie die legitime Schwester des indischen Brahma-Gedankens, das Kind der alten Mana-Vorstellung⁸⁸. Es ist kein Punkt in der Religions-

⁸⁵ Vgl. T. K. ÖSTERREICH, Die Besessenheit, Langensalza 1921, S. 152: Homer und die klassische Zeit sind auffallend leer von solchen Erscheinungen.

⁸⁶ FLOURNOY, Spiritismus und Experimentalpsychologie, Leipzig 1921.

⁸⁷ Vgl. KREBS, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert, 1910, S. 119 ff., gegen REITZENSTEIN

⁸⁸ Vgl. SÖDERBLOM, S. 279, der dies nicht genügend erkennt.

geschichte so wichtig wie diese Erkenntnis: Der Johanneische Logos ist ganz monotheistisch, der Welt gegenüber die stärkste Ausprägung des Dualismus; selbstbewußte Vernunft Gottes, in der die Welt geschaffen, die sich in bewußt freier Tat dem Menschen offenbart und vom Menschen in solcher freier, sittlich-religiöser Tat aufgenommen wird. Der stoische Logos ist bewußtloses, vernünftiges Werden, ohne sittlichen Charakter, der sich in freier Tat ausspreche.

Wir haben in der Theosophie der Upanisaden den Endpunkt der Naturmystik gefunden, logisch und psychologisch. Die den Upanisaden zugrundeliegende religiöse Lehre wurde etwa seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. der fruchtbare Mutterboden neuer religiöser Entwicklungen in Indien, und zwar mit zwei Gedanken: dem *karma* und *moksa*. So erklärt die „Große Wald-Upanisad“: Der Mensch ist ganz Begierde (*kama*); wie seine Begierde, so ist seine Innensicht (*kratu*); wie seine Innensicht, so ist seine Tat (*karma*); wie seine Tat, so ist sein Schicksal⁸⁹. *Karma* (die Tat) ist also der Ausfluß der im Menschen liegenden Begierde zur Betätigung, das die Entwicklung vorwärtstreibende und beherrschende Moment. Da nun der Tod wohl das Aufhören des Leibes, nicht aber dieser Begierde bedeutet, die vielmehr sich in einem anderen Sein fortsetzt, so erzeugt sie das Dasein in einer anderen Form: die bis ins Unendliche sich erstreckende Verkörperung, das *samsara*, ist die Folge, und zwar wird der Mensch das, was er in der ersten Existenz getan hat; der Dieb wird ein Geier oder Rabe. Daraus folgt die unendliche Sehnsucht nach Erlösung (*moksa*) von diesem *samsara*, und die Frage nach dem Wie wird zur Frage nach der Überwindung dieser Begierde. Aber dieselbe hört erst auf, wenn jede Begierde nach Betätigung gestorben ist, im *nirvana*, dem Verwehen. Diese Grundansicht, *karma*, die Tat oder Begierde als Ausgangspunkt, das *nirvana* oder das Verlöschen (der persönlichen oder Sonderexistenz) als Ende, die Sehnsucht nach Erlösung oder *moksa* bleibt das Thema der ganzen Folgezeit, das die verschiedensten Bearbeitungen gefunden hat⁹⁰, aber so, daß die Ansichten von *karma* und *nirvana* bleiben.

Die Theosophie der Upanisaden fand die Erlösung, wie wir oben gesehen, in dem Wissen um die Einheit mit dem *brahman-atman*, in der wunschlosen, seligen Identifikation mit demselben durch die mystische Beschauung; diese „mystische“ Steigerung des Bewußtseins⁹¹ ist, psychisch gesehen, eine Entpersönlichung, ein Zustand des Unbewußten. Neben dieser mystischen Beschauung als Weg zur Erlösung wirkten freilich die alten Wege noch fort, *tapas*, d. h. Askese, und *brahmacarya*, d. h. Brahmanenwandel, das heilige, dem Veda-Studium geweihte Leben. Aber schon im Mahabharata, dem großen, indischen Epos (um 500—50 v. Chr.⁹²) spielt der Yoga eine bedeutsame Rolle: Er ist es, der am meisten in unseren heutigen Okkultismus hineinführt,

⁸⁹ BRIH. — Up. 4. 4. 3; vgl. BLOOMFIELD, S. 261; SCHOMERUS, S. 20.

⁹⁰ SCHOMERUS, S. 10 ff. Daneben bestanden die eigentlichen Volksreligionen weiter.

⁹¹ So OLDENBERG, Die Lehre der Upanisaden und die Anfänge des Buddhismus, S. 133; BLOOMFIELD, S. 278, spricht richtiger, daß „there is no cognition nor consciousness“; SCHOMERUS, S. 25.

⁹² The Imperial Gazetteer of India, I (1909), S. 418.

und heute ist auch die Gleichstellung mit demselben anerkannt⁹³. Der Yoga ist die methodisch geübte Konzentration und Meditation, um zu dem von den philosophischen Theologen, besonders dem Samkhya, als notwendig zur Erlösung hingestellten Wissen um das wahre Wesen der Seele zu gelangen. Er ist also die praktische Ergänzung zu den lehrhaften Erlösungsanschauungen⁹⁴.

Die theoretische Grundlage ist diese: Das Unheil, weswegen eine Erlösung nötig ist, besteht, wie im Samkhya (einer Theosophie, parallel zu den Upanisaden), in der Verbindung des Purusa, der Seele, mit der Prakrti („Grundwesenheit“), d. i. der Außenwelt, dem Objekt, zu der auch das Citta, etwa der Körper, gehört⁹⁵. Kern der Erlösung ist auch hier das Wissen um das Wesen dieser Verbindung von Purusa und Prakrti, der Yoga selber ist die Praxis dieser Erlösung; er bedeutet wörtlich „Anspannung“ und ist inhaltlich eben Sammlung, Konzentration der Geistestätigkeit, Meditation und Kontemplation. Man kann auf den Yogaweg gestellt werden durch die Geburt, d. h. auf Grund einer Anlage; es ist dies die natürliche Eignung zu den mediumistisch-okkultistischen Phänomenen. Das wichtigste Mittel ist der klassisch gewordene, achtgliedrige Yogaweg: Yama oder äußere Selbstbeziehung, Niyama oder innere Beziehung, beide ethisch gemeint (Enthalten von Sünde und sittliche, besonders auch geschlechtliche Reinheit); körperliche Haltung, Atemregulierung, Zurückziehung der Sinne von den Sinnesobjekten, worauf die drei letzten, entscheidenden Glieder folgen: Konzentration (auf den Denkakt selber), Dhyana oder Kontemplation, während das achte Glied, die Samadhi, die Versenkung, die Betrachtung soweit steigert, bis jeder Unterschied zwischen Subjekt und Objekt verschwindet. Über der Versenkung in den Denkakt selber ist jede Beachtung des Objektes verschwunden. Die Samadhi oder Versenkung ist zugleich das Ende und Ziel des Yoga, zu unterscheiden in eine bewußte und unbewußte, wobei der letztere, also der Zustand des unbewußten „Denkens“, das höhere ist und die Erlösung, die endliche Beruhigung des eigenen Selbst bedeutet. Daneben gewährt aber der Yoga noch eine Reihe außerordentlicher Kräfte: Wissen des Vergangenen und Zukünftigen, Verstehen der Stimmen aller Tiere, Kenntnis der früheren Geburt, übermenschliche Kräfte, Stillung von Hunger und Durst, Gehen im Lichtraum, Gedanken-schnelle, Allwissenheit⁹⁶ etc.

Es ist für den Kundigen leicht ersichtlich, daß sich hinter diesen großen Worten die ganze Fülle der okkultistischen Erscheinungen von heute birgt, und gerade darauf stützt der moderne Hindu-Hypnotismus, der sich als Nachfolger der alten Yogins weiß, diese seine Überzeugung von ihrer Identität. Der Yogin ist in seinen Augen Hypnotiseur: ein Yogin läßt einen Knaben an einem in die Höhe aufgewickelten Garnknäuel in die Höhe klettern und klettert dann selbst nach; der photographische Apparat weist nach, daß während der ganzen Episode Fakir, d. h. Yogin und Knabe, ruhig auf dem Boden saßen: das Ganze war eine Massensuggestion. Der Fall einer Lebenssuspension für

⁹³ VAIRAGYANANDA, Hindu-Hypnotismus, Berlin o. J. (Talisman-Bibliothek, Bd. 4).

⁹⁴ SCHOMERUS, S. 44.

⁹⁵ Ebenda, S. 34, 46.

⁹⁶ SCHOMERUS, S. 44 ff.

30 Tage erweist sich als suggestive, stärkste Katalepsie⁹⁷. Anerkanntermaßen sind diese außerordentlichen Fähigkeiten nur Begleiterscheinungen des Yoga, die sogar zum Hindernis für den erstrebten Erlösungszustand werden können⁹⁸. Aber die bewußte Versenkung wird von den neuen Yogins streng genommen als medizinisches Hilfsmittel zur Nervenerziehung benützt, hat also allen religiösen Charakter abgestreift. Die bewußtlose Versenkung der alten Yogins ist zwar als Erlösungszustand und damit religiös gemeint, wodurch sie sich zur Mystik zählt. Jedoch ist auch der alte Yoga im Grunde ganz areligiös, der Gott in ihm ist nichts anderes, als der ideale, vollendete, erlöste Mensch⁹⁹, der keine sittliche oder religiöse Hilfe leisten kann. Wir müssen den Yoga als den Endpunkt der Naturmystik nach Art der Upanisaden ansehen, der ganz der modernen Anthroposophie gleicht. Psychologisch stehen wir vor denselben Problemen, wie sie der Hypnotismus und Okkultismus aufweist: Trance- oder Dämmerzustand, Katalepsie oder Gliederstarre, verbunden mit Hyperästhesie, Zustände des Unterbewußtseins. Das alles erkennt der moderne Yoga an und will bewußtermaßen nur eine natürliche Erklärung psychischer Art erstreben, gerade mit seinen Theorien von den (substanzialisierten) Gedanken- und Willenskräften. Die Tatsachen sind um so leichter der wirklich wissenschaftlichen Erforschung zugänglich, als es sich im wesentlichen um methodisch erreichbare, seelische Zustände handelt. Schon jetzt ergibt die psychische Ursachenverknüpfung mit aller wünschenswerten Klarheit die Verwendung all der Mittel, welche der moderne Hypnotismus und die Suggestionstherapie anwendet¹⁰⁰.

Wir wenden uns zum christlichen Gedankenkreis, um dort das Auftreten der Naturmystik im früher beschriebenen Sinne zu verfolgen. Es sind die Zustände der durch natürliche Mittel absichtlich oder unabsichtlich hervorgerufenen Ekstase, welche hier unsere Aufmerksamkeit erregen müssen. Der Montanismus scheint den ersten Einbruch dieser Naturmystik in das junge Christentum darzustellen. Montanus (nach der Mitte des 2. christl. Jahrh.), nach Hieronymus ursprünglich ein Kybelepriester, ist ein eigentümliches Gemisch von wildem Enthusiasmus und asketischem Ernst. Es wird von ihm nach Eusebius berichtet, daß er sich absichtlich in einen Zustand des Tiefschlafes versetzt habe, der nach und nach in einen solchen der Raserei übergegangen sei. So waren seine Verzückungen konvulsiver Natur, und bedeuteten völlige Bewußtlosigkeit; ähnlich bei seinen Prophetissen Prisca und Maximilla. Dieses Gebundensein der bewußten Denk- und Willenskräfte geht nach Tertullian soweit, daß er die Seele mit einem Wettfahrer ohne Wagen, einem gestikulierenden Gladiator ohne Waffen vergleicht. Montan selbst erblickte in diesem Zurücktreten des reflexen Bewußtseins, in der willenlosen Hingabe an die im Ekstatischen wirksam gedachte Gottheit geradezu den Beweis für seine göttliche Sendung: „Der Paraklet spricht: Siehe, der Mensch ist wie eine

⁹⁷ VAIRAGYANANDA, Hindu-Hypnotismus (Theorie und Praxis der Fakir-Illusionen und hypnotischen Experimente), S. 23 (das Kletter-Experiment berichtet schon IBN BATTUTA im 15. Jahrhundert n. Chr., S. 41 f.).

⁹⁸ SCHOMERUS, S. 58.

⁹⁹ SCHOMERUS, S. 45 f.

¹⁰⁰ FOREL, Der Hypnotismus² (1907), S. 51 ff.; VAIRAGYANANDA, S. 25 ff.

Lyra, und ich fliege hinzu wie ein Plektron. Der Mensch schläft und ich wache. Siehe, der Herr ist's, der Menschenherzen aus der Brust nimmt und ein Herz den Menschen gibt“¹⁰¹. Darum redete der Geist nur in der Maskulinform und ersten Person, auch in den Frauen. Man erblickte auch in jener Zeit, welche die apostolischen Formen des Enthusiasmus noch kannte und gegenwärtig hatte, einen Widerspruch der montanistischen Praxis gegen die urchristliche und lehnte sie, zum Teil unter schweren Kämpfen, ab: sie muß also ganz andersartig gewesen sein, als die urchristliche und neutestamentliche¹⁰².

Schon der Montanismus hatte starke chiliastische Einschläge: Die Erwartung, daß ein irdisches Messiasreich unmittelbar bevorstehe, erzeugte immer wieder im Laufe der Kirchengeschichte jene enthusiastisch-ekstatischen Erscheinungen nach Art der Montanisten und damit das Auftreten der von uns so genannten naturmystischen Zustände. Ich erwähne die „Armen von Lyon“, die Geißlerfahrten, die Wiedertäuferbewegung¹⁰³. Aus der Neuzeit seien genannt die Ekstasen der Camisards, zu Beginn des 18. Jahrhunderts in der Dauphiné und oberen Languedoc auftretend und wie eine Epidemie sich ausbreitend. Die Schilderungen der Anfälle sind charakteristisch. „Oft trat der Anfall plötzlich auf; gewöhnlich aber verfolgte das Übel einen fortschreitenden Gang. Es kündigte sich mehrere Tage vorher an durch Gähnen, Ohnmachten, Halluzinationen; im Augenblick des Anfalles schwoh der Leib an, die Brust wurde aufgetrieben, der Schlund war wie zugeschnürt. Die Ekstase währte mehrere Stunden, zuweilen einen ganzen Tag und darüber. Während dieser Zeit predigten die Ekstatischen, bewegten sich heftig, schlugen um sich, blieben aber unempfindlich für alles, was um sie vorging. Der Schaum stand ihnen vor dem Munde. Kein Schmerz, weder Eisen noch Feuer, nicht das Zerbrechen der Glieder, noch sonst eine Pein vermochte sie zu sich zu bringen. Plötzlich hörte der Anfall auf, und es folgte eine lange Erschöpfung mit reichlichem Schweiß. Beim Erwachen hatten die Inspirierten alles vergessen, was soeben mit ihnen vorgegangen war“¹⁰⁴. — Die Schilderung führt in die Zeiten der Hexenverfolgung und läßt erkennen, daß die von den Hexen berichteten Erscheinungen psychologisch sich als Ekstasen im gleichen Sinne der Naturekstasen kennzeichnen.

Wenn auch die Ekstasen der Camisards nicht chiliastisch im eigentlichen Sinne waren, so war doch stärkste religiöse Erregung die unmittelbare Veranlassung, wie bei den Chiliasten. Dasselbe ist der Fall bei den „Convulsionnaires“, den Ekstatikern der Jansenisten, am Grabe des Diakons Franz von Paris († 1727). Sie zeigten die schweren krankhaften Erscheinungen der pathologischen Ekstase und erinnern an ähnliche der schamanistischen und griechischen Mantik. Besonders charakteristisch ist die Tatsache, daß Erde, die man vom Grabe des Diakons mitgenommen, die Zustände auslösen konnte¹⁰⁵. In der

¹⁰¹ M. BUBER, *Ekstatische Konfessionen* 1921, S. 53 (nach Epiph. Haer, 48, 4).

¹⁰² BONWETSCH, *Real-Enz.*, 13 (1903), S. 420; ZAHN, *Einführung in die christliche Mystik* 2 (1918), S. 516 ff.; HARNACK, *Dogmengeschichte*, I 3 (1894), S. 394 ff.

¹⁰³ FUNK-BIEHLMAYER, *Lehrbuch der Kirchengeschichte* 7 (1921), S. 489 ff., 663, 860.

¹⁰⁴ Nach BONNIOT bei ZAHN, S. 540; ÖSTERREICH, *Einführung in die Religions-Psychologie* (1917), S. 53 ff.

¹⁰⁵ Bei ZAHN, S. 540.

Neuzeit sind ferner bedeutsam die Erscheinungen der Quäkerbewegung in ihrer englischen, ursprünglichen Form, 1649 durch Fox entstanden¹⁰⁶. Auf dieselbe Linie gehören die Vorfälle bei den „Pfingstleuten“ zu Groß-Almerode (Kassel). Besonders stürmische Arten zeigt eine ähnliche Bewegung in Stuttgart, über welche PAUL FLEISCH berichtet: „Das Murmeln, Stöhnen und Seufzen schwillt zu grauenvollem Schreien an, erschütternde Bekenntnisse stammeln die Büßenden. ‚O Jesus, o komm, o komm, segne uns, segne uns jetzt‘, so weinen, lachen und jubeln sie in zunehmender Ekstase. Unter Gliederverrenkungen und Zuckungen wimmern die einen am Boden, mit hohergehobenen Armen jauchzen und singen die anderen. Ein grauenvolles Durcheinander von trostlosem Jammer und höchsten Tönen wahnsinniger Freude. Der Geist kämpft furchtbar mit dem Teufel, und endlich stellen sich die ‚Zungen‘ ein. Junge, blühende Mädchen und baumstarke Männer gebärden sich ebenso sinnlos wie heulende Weiber“ etc. Die Selbstzeugnisse zeigen nicht dieselben wilden Äußerungen, aber sie stimmen mit den anderen darin überein, daß die freie Selbstbestimmung ausgeschlossen ist, daß die Worte sich von selber bilden und selbst nicht verstanden werden, sie berichten aber auch von Konvulsionen¹⁰⁷. — Ich weise hier schon auf die entschiedene Ablehnung hin, welche Paulus diesem unverständlichen Zungenreden, 1. Kor. 14, zuteil werden läßt. Es ist nicht, wie ÖSTERREICH meint, nur eine andere Form des Zungenredens, wenn die Rede dem damit Begabten unverständlich ist, welche sich aus der Paulinischen gebildet habe. Sondern die eine ist von der anderen deutlich unterschieden, insofern die Paulinische die freie Selbstbestimmung voraussetzt und in dem Selbstverstehen derselben ein Beisichselbstsein des Geistes hat¹⁰⁸.

In die Reihe dieser sogenannten Krankheitsformen der Ekstase rechnet ZAHN mit gutem Recht die Ekstasen und Zungenreden der russischen Sekte der Chlūsten im 18. Jahrhundert und der „Revival-Meetings“ einzelner amerikanischer Gemeinschaften¹⁰⁹.

Wir kommen zur psychologischen Analyse dieser auf christlichem Boden erwachsenen Bewegungen. Sie zeigt uns zunächst die Gleichartigkeit der Formen mit der Naturmystik und darin auch die Gleichartigkeit mit dem Okkultismus und Hypnotismus, die Verschiedenheit der Inhalte, insofern letztere dem christlichen Gedankenkreise, wenn auch nicht rein, angehören. Wir sind diesem Unterschied von Form und Inhalt schon bei der griechischen Mystik begegnet und werden jetzt in der Auffassung bestätigt: Der Inhalt der Ekstasen, soweit er sich verständlich kundgibt, wird aus dem in der Umgebung herrschenden Gedankenkreise entnommen, wenn derselbe Eingang in den Geist des Ekstatikers gewonnen. Freilich spiegelt derselbe nicht den Gedankenkreis rein wider. Vielfach sind es eben nur Gedankenketten, welche als beherrschende Vorstellungen auftauchen und andere, assoziativ verknüpfte, nach sich ziehen. Sie sind deswegen manchmal logisch verknüpft, manchmal aber

¹⁰⁶ FUNK-BIEHLMAYER, S. 867.

¹⁰⁷ Vgl. die Berichte bei KONST. ÖSTERREICH, Einführung, S. 52 ff.

¹⁰⁸ Das betont auch ÖSTERREICH, a. a. O., S. 52.

¹⁰⁹ ZAHN, S. 539; ÖSTERREICH, a. a. O., S. 59.

auch ganz ordnungslos aneinander gereiht. Diese Inhalte sind es, welche die „Offenbarungen“ religiös erscheinen lassen; der Zustand selbst ist ganz areligiös, weil die freie Selbstbestimmung ausgeschlossen erscheint.

Aber schon die letztere Tatsache beweist die Gleichartigkeit mit den entsprechenden mediumistischen Erscheinungen. Die Medien reden in katholischer Umgebung katholisch, in protestantischer protestantisch; teilen sie die spiritistischen Anschauungen, verkünden sie ebenso apodiktisch die Geheimnisse des Spiritismus aus dem Jenseits. Fassen wir vollends die Formen der Ekstase ins Auge, so ergibt sich ganz klar, daß diese völlig mit den Erscheinungen des Okkultismus und medizinischen Hypnotismus identisch sind. Die Bewußtseinslage ist die für die Medien charakteristische: ein Dämmer- oder Trancezustand, sei es mit gänzlicher Auslöschung der normalen Individualität, sei es mit Bewußtsein des eigenen Ich, also mit Persönlichkeitsspaltung; immer aber ist die freie und reflexe Selbstbestimmung ausgeschaltet. Im ersten Falle steht das Ich völlig unter der Herrschaft einer leitenden Idee, welche sich konsequent auswirkt, das Bewußtsein ist nur logisch, man müßte eigentlich sagen: es denkt in mir, nicht ich denke. Im zweiten Falle tritt das Ichbewußtsein hinzu, aber nur als Beobachter, nicht als verantwortliche Leitung. Die leitenden Ideen sind Reste früherer Erlebnisse, Gedächtnisvorstellungen, welche aus dem Unterbewußtsein herauftauchen, da das Wachbewußtsein unterbunden ist; in keinem Falle ist wirklicher Neuerwerb von Kenntnissen nachzuweisen. Die körperlichen Erscheinungen sind gleichfalls mit den bekannten klinischen des Hypnotismus und der zugehörigen Phänomene identisch: Katalapsie oder Gliederstarre in verschiedenen Graden; Anästhesie oder Empfindungslosigkeit, verbunden mit Hyperästhesie für bestimmte Reize: im Falle der Pariser Konvulsionäre genügt ein wenig Erde vom Grabe des „Heiligen“, um die Vorgänge auszulösen. Die Rückerinnerung ist häufig ganz verschwunden, oft nur für den allgemeinen Vorgang vorhanden, nur selten auf Einzelheiten erstreckt ¹¹⁰.

Wir besprechen noch ein letztes Gebiet der Naturmystik: ihr Vorkommen im Islam.

Mohammed ist wohl ohne Zweifel, wenigstens ursprünglich, eine starke, religiöse Ekstatikernatur gewesen: in Ekstasen ist seine Religion geboren worden. Diese Ekstasen scheinen alle Grade der Naturekstasen durchlaufen zu haben. Wir finden Verzückungen, denen das Ich-Bewußtsein gänzlich fehlt, bis zu solchen, in welchen das Ich-Bewußtsein als Beobachter auftritt. Die Rückerinnerung scheint vielfach vorhanden zu sein, wenn nicht die Niederschrift der Suren durch den Freigelassenen des Propheten (Zaid ben Thabit) erst im Wachbewußtsein diktiert und dann in die Form der Visionen gekleidet wurde. Die körperlichen Begleiterscheinungen entsprechen denen der Naturmystik: Mohammed, so erzählt man — der Bericht gibt die Zeitumstände wohl getreu wieder —, ward beim Empfang einer Offenbarung oft von einem schweren Anfall betroffen, so daß ihm der Schaum vor den Mund trat, das Haupt niedersank, das Antlitz blaß oder glühend rot wurde; der Schweiß troff

¹¹⁰ Vgl. dazu FRÖBES, Experimentelle Psychologie, II (1920), S. 119 ff., 591 ff.; FOREL, Hypnotismus, S. 78; K. ÖSTERREICH, Die Besessenheit (1921), S. 25 ff.

dabei nieder, er schrie wie ein Kamelfüllen, weshalb ihm die Byzantiner Epilepsie vorwarfen. Die freie Selbstbestimmung scheint dabei unterbunden gewesen zu sein. Der Inhalt der Offenbarungen scheint, zumal am Anfang, tief und echt religiös gewesen zu sein, ausgehend von der stark erfaßten jüdisch-christlichen Eschatologie, der Idee des jüngsten Gerichtes; dies scheint die nachhaltige Energie im Kampf gegen die überlieferten altarabischen Religions-Vorstellungen zu beweisen. Mohammed konzentriert dann seine Anschauungen um den streng monotheistisch aufgefaßten Allah-Gedanken. So wird der Islam „die arabische Ausgabe der jüdischen Tora und des christlichen Evangeliums, deren Inhalt für Mohammed anfangs identisch ist“¹¹¹. GRIMME führt den Nachweis, daß der Inhalt einer Sure zum Teil wörtlich die Wiedergabe des zweiten Petrusbriefes darstellt¹¹².

Mohammeds Visionen sind also psychologisch ein Fall der Naturmystik, wobei der Inhalt aus jüdisch-christlicher Tradition fließt, jedoch verhältnismäßig selbständig im arabischen Gedankenkreise durchgebildet.

Während nun die eigentliche Mystik des Islam im Sufismus¹¹³ aus neuplatonischen und indischen Quellen fließt, dabei natürlich die Gedanken des Islam beibehält, wird die Mystik des Islam in den Derwischorden wieder reine Naturmystik, welche bewußt die Zustände der Naturekstase als Ziel anstrebt. Die Derwische bilden in der Regel keine klösterlichen Gemeinschaften, sondern nur religiöse Vereine, denen Mitglieder aller Berufsklassen angehören. Sie sind unter sich verbunden gerade durch die bestimmte Tradition religiöser Übung (*dhikr*), welche als Mittel der Ekstase dient: daher die Unterscheidung in heulende oder tanzende Derwische, je nachdem Rezitation oder Tanz und anderes dient¹¹³. Über die telepathischen Kräfte der Derwische berichtet ein moderner Erzähler: Die „Owlad Ilwan“, eine Sekte der ägyptischen Derwische, geben vor, Eisennägel in ihre Augen und Körper zu stoßen, ohne verletzt zu werden; ihre Praktiken erwecken auch diesen Glauben. Sie zerbrechen dicke Steine an ihrer Brust, essen glühende Kohlen, Glas und man sagt: sie zögen Schwerter durch ihren Körper und Packnadeln durch ihren Nacken, ohne Schädigungen oder Schmerzen oder Wunden zu erleiden. LANE fügt die doppelte Bemerkung bei, daß solche Künste jetzt nur selten bezeugt würden, und daß die Derwischkünste weit unter den Geschicklichkeiten der Indier stünden. Besonderes Augenmerk hat LANE dem *dhikr* geschenkt, und er berichtet als Augenzeuge, einmal als Teilnehmer den genauen Vorgang. Der *dhikr* stellt die wichtigste religiöse Übung der Derwische dar. Manchmal stehend in Form von länglichen oder kreisförmigen Ringen, oder in zwei Rotten, manchmal auch sitzend, rufen oder singen sie: *La ilaha illa-llah* oder einfach wiederholend den Allah-Namen bzw. andere Anrufungen, bis ihre Kraft erschöpft ist; die Anrufungen sind mit Kopfbewegungen begleitet oder Bewegungen der Arme oder des Körpers, wobei die Übung fabelhafte Ausdauer verleiht. Während des *dhikr* ertönt entweder Klang von Musikinstrumenten oder die Rezi-

¹¹¹ C. H. BECKER, Islam (Die Religion in Geschichte und Gegenwart, III, 1912). Sp. 715.

¹¹² GRIMME, Mohammed; vgl. auch GOLDZIHNER, Vorlesungen über den Islam, 1910; SEITZ, Mohammeds Religionsstiftung, 1921, S. 22, nach WEIL und SPRENGER; HELL, Die Religion des Islam, Sp. 715.

¹¹³ C. H. BECKER, a. a. O., Sp. 729; HORTEN, ebenda, Sp. 748.

tation von Hymnen; wieder andere begleiten den *dhikr* mit Tanz. Daher die Unterschiede der Orden. Beim Tanz-*dhikr* bewegt sich der Kreis der tanzenden Derwische immer nach rechts; dabei wird Kopf und Körper rhythmisch gebeugt; das Tempo wird immer schneller. Zu gleicher Zeit beginnt ein anderer inmitten des Kreises um seine eigene Achse zu wirbeln bis zu derartiger Geschwindigkeit, daß das Gewand sich bauscht wie ein aufgespannter Schirm. Die Prozedur dauert etwa 10 Minuten, worauf der Solotänzer sich vor dem Oberen verneigt und ohne ein Zeichen der Müdigkeit oder des Schwindels sich zu den anderen gesellt und mit diesen sich etwa dieselbe Zeit noch weiterdreht. Darauf folgen etwa 15 Minuten Pause und dann Wiederholungen des Vorganges. — In Übereinstimmung mit anderen Augenzeugen ist hier nicht die Rede von besonderen ekstatischen Erscheinungen; das Ganze scheint sich vielmehr in verhältnismäßiger Ruhe abzuspielen. Anders ist es bei „heulenden“ Derwischen; dieses „Heulen“ besteht in der Wiederholung des Namens Allah mit übermäßig tiefer und heiserer Stimme. Der *dhikr* beginnt hier mit der *jatnah*. Nach einer kleinen Pause des Stillschweigens singen die Teilnehmer sitzend in langsamer Tonart den Lobpreis Allahs *La ilaha* etc. mit Kopfverneigungen. Zu gleicher Zeit singen Liedsänger häufig einen Hymnus entweder an den Propheten oder an Allah. LANE gibt ein bedeutsames Beispiel davon in Übersetzung: es erinnert in Inhalt und Form an die Weise des Hohen Liedes und zeigt große poetische Schönheit. Es ergibt sich daraus der Sinn der Zereemonie: Sie soll die Vereinigung mit Allah herbeiführen ¹¹⁴. Die Lieder selbst werden merkwürdiger-, aber aus dem Inhalt verständlicherweise auch als profane Liebeslieder gebraucht ¹¹⁵. Nach einer Weile steht ein Teilnehmer auf und wiederholt den obigen Lobpreis Allahs in anderem Tone, erst langsam, dann schnell. Da tritt plötzlich einer der Zuschauer in den Kreis, und während die Derwische ihr *La ilaha* mit tiefer und heiserer Stimme weitersingen, gerät der Neueintretende in Ekstase: Er schleudert die Arme in die Höhe und mit wildem Gesichtsausdruck stößt er mit großer Vehemenz und Raschheit das Wort Allah u. ä. aus, bis er erschöpft, den Schaum vor dem Mund mit geschlossenen Augen und konvulsivischem Zittern, die Finger über den Daumen gequetscht, niederfällt. Die Ekstase geht auch auf die übrigen Teilnehmer mehr oder minder über, der Anfall wiederholt sich bei dem Neueingetretenen und reißt auch andere mit sich fort, sie brüllen in schauerlicher Weise. Der Gegensatz des Endzustandes zur gemessenen Ruhe des Anfanges ist schlagend ¹¹⁶.

Wir sehen: Psychologisch ist der Zustand der nämliche wie bei den ekstatischen Zuständen des Schamanentums, der griechischen Dionysien, der montanistischen und späteren Ekstasen der christlichen Kreise, die von der Kirche abgelehnt wurden; er bietet auch klinisch dasselbe Bild wie bei den Krankheitsbildern der Besessenen und ähnlicher pathologischer Zustände, nur daß er methodisch herbeigeführt wird, und — dies ist das Wichtigste — als religiöses Mittel zur Vereinigung mit Gott aufgefaßt wird. Die ekstatischen Zu-

¹¹⁴ E. W. LANE, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (1833—1835), London 1890, S. 412 ff.

¹¹⁵ Ebenda, S. 413.

¹¹⁶ Vgl. die Beschreibung der sämtlichen Arten des *dhikr* bei LANE, a. a. O., S. 224, 398, 411 ff., 420.

stände gelten so sehr als Zeichen der Heiligkeit, daß der Ekstatiker sich sogar über die wichtigsten religiösen Gesetze hinwegsetzen darf, ohne an seiner Heiligkeit Schaden zu leiden, wie z. B. Genuß von Wein, sonst verbotenen Speisen etc.¹¹⁷; die Zustände werden betrachtet als die Erfolge der der Frömmigkeit besonders geweihten Seelen, als das Wohlgefallen Allahs. — Ein anderer okkultistischer Ritus ist der *Doseh* oder Ritt des Scheiks über die am Boden auf dem Bauche liegenden, enganeinandergeschlossenen Gläubigen, ohne daß einer der Liegenden verletzt zu werden scheint¹¹⁸. — Wir müssen also psychologisch die Mystik der Derwische als eine Abform der Naturmystik nur mit islamischem Gedankeninhalte, aber ohne theologisch-theoretische Weiterbildung betrachten; müssen sie ferner mit den spiritistisch-okkultistischen Erscheinungen identifizieren und für diese alle die gleiche Lösung suchen. Sie soll uns am Schlusse dieses Abschnittes jetzt beschäftigen.

I. Wir stellen zunächst die Erscheinungen der Naturmystik in ihren psychologischen Äußerungen mit denen des Hypnotismus und Spiritismus zusammen. Da ergibt sich als wichtigstes psychologisches Kennzeichen die Bindung des reflexen Bewußtseins und des frei bestimmten Denkens und Wollens, die völlige Herrschaft der Mächte des Unterbewußtseins mit ihrer Naturbestimmtheit über die Seele. Das bezeichnendste Wort hat dafür Tertullian gefunden mit seinem oben erwähnten Ausdruck von dem Wettfahrer ohne Wagen¹¹⁹. Der psychologische Vorgang ist dieser: Eine Idee oder eine ganze Vorstellungskette reißt die Herrschaft über die Seele an sich. Entweder ist dann nur ein logisches Ich-Bewußtsein vorhanden, das in Ich-Form spricht, aber sich dieses Ich nicht bewußt ist; oder das Ich-Bewußtsein ist wie ein Zuschauer, ein Beobachter da, ohne Einfluß auf die kritische Bewertung des Vorganges zu nehmen. In letzterem Falle kommt es zu teilweiser oder gänzlicher Spaltung der Persönlichkeit, zum Doppelich. Die Vorstellungskette läuft rein assoziativ ab, und ist logisch, wenn die ursprüngliche Assoziation logisch war. Selbstverständlich gibt es eine Reihe von Zwischenstufen zwischen alogischer und logischer Assoziation. Jedoch erklärt sich auf diese Weise, daß außer ungewohnten Gedankenverbindungen die Inhalte, nicht nur die Formulierungen — diese können sogar Neues enthalten — in keiner Weise über früher erworbene Kenntnisse hinausgehen. Der Nachweis FLOURNOY's an seinem Genfer Medium, der bis ins Einzelne die Quellen von SMITH's verschiedenen Romanen aufzeigte, kann im allgemeinen, soweit uns bis heute noch überhaupt die Quellen zugänglich sind, auch an den bekannten Naturmystikern religiöser Art wiederholt werden; Beispiel Mohammed. So kehrt der Zustand des Ekstatikers in allen Religionen wieder mit dem Gedankeninhalt, welcher der betreffenden Religion eigentümlich, traditionell von Anfang an ist. Der Inhalt ist zumeist, im Grunde sicher nicht ausschlaggebend, nicht als Zeichen der Göttlichkeit gemeint, sondern einfach der ekstatische Zustand selber gilt als Zeichen der göttlichen Begnadigung; nicht des Inhalts, sondern des Subjekts. Das ist das eigentlich religiös Bedeutsame am ganzen Vorgang, und deswegen

¹¹⁷ LANE, S. 410; vgl. die ähnliche Auffassung des Sufismus bei HORTEN, RE., Sp. 748.

¹¹⁸ LANE, S. 416 ff.

¹¹⁹ Vgl. THOMAS Q. D. XII (de proph.), a. 9 ad 3.

wird der subjektive Zustand dieses Hingegebenenseins, dieser Verzicht auf das Beisichselbstsein der Seele, die bewußtlose Passivität der Seele gegenüber den Naturmächten in und außerhalb der Seele, psychologisch gesehen also der Zustand des Unter- oder Unbewußten geradezu als der religiöse Idealzustand, als das zu erstrebende Ziel gepriesen und mit allen dazu geeigneten Mitteln erreicht. In diesem Zustand scheiden auch alle sittlichen Momente aus, was die Mystik der Derwische besonders klar ausspricht und auch sonst mehr oder weniger bewußt erkannt wird. Dort, wo die Sachlage bis zum Ende konsequent durchgedacht wird, wie schon einigermaßen in den Brahmanas und ganz klar in der Yoga-Technik und Yoga-Doktrin, verschwindet endlich auch alles religiöse Fühlen: der Mensch wird selbstherrlich, Herr über die Natur und sein eigener Gesetzgeber und Erlöser. Der Verzicht auf objektive Werte ist vollkommen. — Ich weise schon jetzt, um des Gegensatzes willen, wenn auch nur kurz, hin auf eine ganz andere Art der Ekstase, die Paulus vertritt (1. Kor. 12—14). Hier verweist Paulus vor allem auf den objektiven Charakter, den Inhalt dieser Ekstasen als auf das Entscheidende hin: dieser ist der geschichtliche Jesus (1. Kor. 12, 3). Dann betont er mit aller Schärfe das Sittliche als Kern- und Endpunkt aller Gnadengaben: Die Liebe als Gottes- und Nächstenliebe (1. Kor. 13, 2). Schließlich verlangt er das reflexe, seiner selbst mächtige, im geordneten Denken ungehinderte Bewußtsein als Kennzeichen der „echten“ Prophetie (1. Kor. 14, 5 ff.; 22, 33).

Das zweite psychologische Kennzeichen für die wesentliche Gleichheit von Naturmystik und Spiritismus sind die beiden gemeinsamen Erscheinungen der Anästhesie, Hyperästhesie und Amnesie. Die Anästhesie oder Unempfindlichkeit ist so allgemein ein Kennzeichen der Ekstase, daß auch Thomas von Aquin sie der Prophetie als *alienatio a sensibus* zuschreibt¹²⁰, aber ohne daraus ein Kennzeichen übernatürlichen Ursprungs zu machen. Die Schamanen, die Derwische, die Yogins sind in verschiedenen Abstufungen dafür sprechende Beispiele. Insbesondere ist die Schmerzunempfindlichkeit in jedem Falle charakteristisch. Hand in Hand geht eine Hyperästhesie oder Überempfindlichkeit für andere Sinnesreize: Mohammed hört in der Stille der Nacht das Wiehern der Stuten, das Brausen des Windes; sie verdichten sich in ihm zur Wahrnehmung gewaltiger Wesen wie des Erzengels Gabriel, zur Erscheinung von Büchern¹²¹. Hiezu gehört die Gliederstarre, welche einzelne Glieder völlig bewegungslos macht. Vielleicht gehört dazu die Erscheinung im *Doseh* oder Ritt des Scheiks über die am Boden liegenden Derwische und Gläubigen. Schließlich zeigt sich Amnesie oder Erinnerungslosigkeit: Mohammed konnte von dem Vorgang seiner Inspiration keine Rechenschaft ablegen, schon wegen der (traumhaften) Schnelle der in Ekstasen wechselnden Bilder; erst danach deutet er die traumhaften Bilder zu Mitteilungen kurzer und oft recht rätselhafter Art¹²². Genau dieselben Phänomene zeigen Hypnotismus und Spiritismus. FOREL beschreibt dieselben im einzelnen als Erscheinungen der Hypnose¹²³; ÖSTERREICH und BAERWALDT beschreiben sie als Zustände der Be-

¹²⁰ THOMAS Q. D. de ver. 12 und 13 (de proph., de raptu).

¹²¹ GRIMME, Mohammed (Weltgesch. in Kar.), 1904, S. 52.

¹²² GRIMME, ebenda, S. 52.

¹²³ FOREL, Hypnotismus, S. 80 ff.

sessenheit und Abform des Spiritismus¹²⁴. Die psychologische Erklärung hat schon die Scholastik im Grunde richtig erfaßt. Thomas von Aquin erklärt: Wenn ein Sinn oder das ganze Bewußtsein durch eine Erregung in stärkster Weise in Anspruch genommen ist, wird die verfügbare seelische Kraft durch diese völlig absorbiert¹²⁵. FRÖBES spricht deswegen all diese Erscheinungen mit Recht als eine Folge der Einengung des Bewußtseins an: bestimmte Gruppen seelischer Erlebnisse fallen aus bzw. werden nicht bemerkt¹²⁶. Die Einzelerklärung und kausalpsychische Verknüpfung ist allerdings eine noch zu lösende Aufgabe. FOREL weist auf einen Ausfall in der Betätigung der Großhirnrinde hin als (physiologische) Ursache der Erscheinungen infolge Einführung von Hemmungen in die Nervenbahnen¹²⁷.

Das dritte psychologische Kennzeichen ist das gleichmäßige Vorkommen aller für den Okkultismus charakteristischen telepathischen Phänomene. Wir erwähnen unter denselben die innerseelisch bedingten Erscheinungen des Auffindens verborgener Dinge, der Prophezeiungen, Gedankenübertragungen, räumliches und zeitliches Hellsehen, telepathische Träume und Ahnungen. Diese Künste erscheinen bei den Schamanen, den Zauberern jeglicher Primitiven, bei den Rshis oder Asketen, im Delphischen und den verwandten Orakeln, bei den christlichen Ekstatikern einschließlich der Montanisten, bei Mohammed und den Derwischen in größerem oder geringerem Maße, je nach der mediumistischen Veranlagung. In die Reihe der außerseelischen Erscheinungen gehört die Lebenssuspension der Yogins¹²⁸, die Doppelgängerei und Bilokation und die Massenhalluzination (das Emporkklettern des Knaben und des Fakirs an dem Garnfaden¹²⁹), die Erscheinungen von Geistern der jenseitigen Welt. — Die Erklärung muß wie vorhin von den Tatsachen des Un- oder Unterbewußten ausgehen, sei es, daß wir dasselbe mit FRÖBES als eine Einengung des Bewußtseins auffassen, oder mit JANET als eine Reihe von Erlebnissen, welche nicht die Verbindung mit dem Wachbewußtsein (im strengen Sinne) gewinnen¹³⁰. Es hat den sicheren Anschein, daß mit dem Zurücktreten des völligen Ichbewußtseins in der Seele, besonders in der Empfindungsfähigkeit Kräfte frei werden, eben die Anästhesien und Hyperästhesien, welche zu besonderen psychischen Leistungen befähigen. Der feste Angelpunkt dieser Erklärungen, so wenig sie auch bis in die psychische Verursachung hinein klargestellt sind, ist eben die Tatsache, daß sie alle in einem Dämmer- oder Schlafzustand vor sich gehen. Das erkennen auch die Yogins an, die nur mit psychischen Kräften ihre Theorie aufbauen, so ausschweifend sie auch im einzelnen ist¹³¹. Dies gilt wieder insbesondere von den außerseelischen Erscheinungen; dieselben

¹²⁴ ÖSTERREICH, Einführung in die Religions-Psychologie, S. 28 ff.; derselbe, Die Besessenheit, S. 33 ff.; BAERWALDT, Okkultismus und Spiritismus, S. 15 ff.

¹²⁵ Q. D. de raptu a. 3 resp.

¹²⁶ FRÖBES, II, S. 131.

¹²⁷ FOREL, S. 32 f., 141 ff.

¹²⁸ VAIRAGYANANDA, S. 41.

¹²⁹ Ebenda, S. 23 f.

¹³⁰ FRÖBES, II, S. 129; JANET, Les problèmes du subconscient (Ber. auf d. VI. Int. Kongr. f. Psych., S. 57 ff.

¹³¹ Vgl. VAIRAGYANANDA, S. 5 ff.; SCHOMERUS, S. 46 ff.

Vogins führen sie fast alle bewußt auf Trugbilder zurück, welche der Yogin durch seine hypnotisierenden Kräfte in der Aura des visionierenden Publikums erzeugt¹³². In Wirklichkeit tragen die Vorfälle alle Kennzeichen der Trugwahrnehmungen an sich: sie sind außerordentlich wahrnehmungstreue Vorstellungsbilder mit ruhiger Konstanz des Bildes, Einordnung in den Raum, sinnlicher Lebhaftigkeit, passivem Gegebensein¹³³.

Neben diesen Gleichheiten bestehen verschiedene Unterschiede, vor allem bezüglich der Verursachung. Wir unterscheiden hier: Methodische Ekstase, welche sich bei entsprechender Übung bei den meisten hervorbringen läßt; krankhafte Ekstase, welche ausgesprochene Krankheitsbilder, bedingt durch krankhafte, angeborene oder erworbene Veranlagung, zeigt; mediumistische Ekstase als Neigung zur Einengung oder Spaltung des Bewußtseins, hervorgerufen durch Selbstsuggestion. Im einzelnen erklärt sich dieser Unterschied in der Ursachenverknüpfung folgendermaßen:

Die methodische Ekstase offenbart in der primitivsten Form die Verwendung der Naturnarkotika Rauschtränke, Musik, Gasdämpfe, eintönige Rezipitationen bestimmter gleichartiger Worte oder Verse etc. Dies geschieht bei den heidnischen Zauberern, in den griechischen Orakelstätten und Mysterien, bei den Derwischen. Die hochentwickelte Technik des Yoga verwendet die methodische Konzentration der seelischen Kräfte auf das Tun der Seele selber, bis die eigene kritische Denktätigkeit erlahmt und eine beherrschende Idee Geist und Willen des Ekstatikers gefangengenommen hat. Folge ist in allen Fällen Einengung oder Spaltung des Bewußtseins mit Hemmung und Unterdrückung des reflexen Bewußtseins, des selbstbestimmten Denkens und Handelns, sei es durch die Narkotika, sei es durch Selbstsuggestion. Dadurch werden die Ekstatiker zu ausgesprochen mediumistischen Handlungen befähigt: Trancen und Doppelich, Zungenreden, Prophezeiungen, d. h. Voraussagungen auf Grund kleinster Indizien, erstaunliche Mehrleistungen von Sinnen und Gedächtnis, Minderleistungen derselben bis zur Todesstarre¹³⁴. So erklären sich auch die Telepathien als Leistungen des Unterbewußtseins, so wenig auch bisher eine genügende Einzelerklärung gelungen¹³⁵. Andererseits rechnen zur methodischen Ekstase die im allgemeinen charakteristische Inhaltlosigkeit der Visionen, neben welcher ganz gut besondere Inhalte vorkommen können, deren Quelle allerdings in vorher erworbenen Kenntnissen des Propheten liegt. Ein besonderer Teil der Außenwirkungen methodischer Ekstase läßt sich auf aktive Suggestion zurückführen: es treten bei der Umgebung unter dem suggestiven Einfluß des Ekstatikers Trugwahrnehmungen auf. Die Inder haben dies vollständig erkannt und halten dies eben für die besondere Kraft des Yogins, erreicht durch seine Technik als Einwirkung von Psychischem auf Psychisches, ohne Vermittlung transzendenter Kräfte.

¹³² VAIRAGYANANDA, S. 23.

¹³³ FRÖBES, I, S. 222 f.

¹³⁴ Ein Oberst T. besaß die Fähigkeit, sich selbst für mehrere Stunden in einen vollkommen todähnlichen Zustand zu versetzen und nachher wieder in den gewöhnlichen Stand zurückzukehren; BAUMANN, Willens- und Charakterbildung, bei ZAHN, S. 541.

¹³⁵ Vgl. FRÖBES, I, S. 221.

Die Ursachenverknüpfung der k r a n k h a f t e n Ekstase geht von Selbst- oder Fremdsuggestion, manchmal von kleinsten, normal kaum wahrnehmbaren Sinnesreizen aus, und bewirkt die pathologischen Erscheinungen des Doppelich etc., nur entsprechend der krankhaften Veranlagung auch die furchtbarsten Krankheitsbilder: Ohnmachten, Auftreibungen von Leib und Brust, Schäumen vor dem Mund etc. Die weitere Stufe der krankhaften Ekstase ist mit der methodischen identisch: Telepathien, Amnesie, Anästhesie, verbunden mit Hyperästhesie. Die dritte Stufe zeigt gänzlichen Dämmerzustand mit vollständiger Herrschaft der Vorstellungen und Triebe. Am furchtbarsten wirkt hier die aktive Suggestion, indem ganze Epidemien und Bewegungen krankhafter Ekstase ausgelöst werden: Montanisten, Geißlerfahrten, Wiedertäufer, Camisards, Pfingstleute; Hexenwahn etc. Manche dieser religiösen Ekstatiker sind reine Medien im psychologisch-medizinischen Sinne. Sie vermögen sich nach Belieben und zur Schaustellung in jene Zustände zu versetzen ¹³⁶.

Die Ursachenverknüpfung der einfachen mediumistischen Ekstase entbehrt der gewalttätigen Zustände und zeigt den naturgemäß ruhigen Verlauf bei sonst gesunden Medien.

II. Die philosophische Kritik hat sich zunächst auf die Theorien zu beziehen, welche zur Erklärung dieser Vorgänge aufgestellt worden sind.

Wir müssen wohl als allgemeine Erscheinung vor aller Einzeluntersuchung die Tatsache konstatieren, daß das erste die Praxis und das religiöse Leben ist, worauf eine spätere Zeit die Theorie aufbaut, so daß diese stets als das zweite erscheint. Für die Primitiven ist eine solche Theorie nur selten vorhanden, und der spätere Forscher hat hier immer mit Unsicherheiten und problematischen Ergebnissen zu rechnen.

Die erste Tatsache und das erste Problem, welche hier zu würdigen sind, besteht in der Umwandlung der Mana-Vorstellung zu einer religiösen Größe, anders ausgedrückt, in der Umkleidung der manatragenden Objekte mit einem religiösen Charakter, so daß ihnen dann auch metaphysische Bedeutung und Wirklichkeit zugeschrieben wurde. Wir haben oben den psychologischen Vorgang beschrieben: Die Umwandlung vollzieht sich dadurch, daß den an sich unreligiösen Mächten wegen ihrer Unheimlichkeit der religiöse Trieb zuwandte. Es liegt im Wesen und Wirken des religiösen Triebes, daß er seine Objekte, auf welche er sich bezieht, mit metaphysischen Selbständigkeiten ausstattet, zu Substanzen macht, indem er dieselben animatistisch beseelt. Darin liegt die psychologische Wurzel der primitiven Mythologie: Ihre Objekte sind geschaffen unter dem Eindruck des religiösen Triebes und dann von der mythenbildenden, d. h. personifizierenden Phantasie nach dem Muster des Menschen ausgestaltet. Die zugrundeliegende Wirklichkeit sind aber nur die Spannungszustände des religiösen Gefühls, die zwar naturnotwendig zur Objektivierung und Personifizierung der gefühlauslösenden Mächte führt, aber diese Objektivierung nicht logisch-kritisch prüfen, noch weniger begründen kann. Deshalb führt von hier aus kein Weg zu wirklicher Metaphysik, wie

¹³⁶ Nach AUG. DE CIV. DEI konnte sich ein gewisser Priester Restitutus nach Belieben in Ekstase versetzen.

die weitere Entwicklung der Mana-Vorstellung klar zeigt. Die Metaphysik der Upanisaden ist nichts anderes als die kosmische Ausdeutung des im Menschen wirkenden Atman oder Selbst, religiös gesprochen, der Heiligkeitskraft oder des Brahma zu einer kosmischen Größe. Konsequentermaßen muß die Upanisaden-Spekulation das Metaphysische leugnen: *brahmâsmi*, Ich bin Brahma. DEUSSEN hat gut gesehen, daß wir hier den Höhepunkt der monistischen Spekulation erreicht haben und die Frage ganz modern gestellt ist, wie KANT sagt: Gibt es überhaupt eine Metaphysik? Die Frage entscheidet sich mit der anderen: Können wir mit Hilfe des Kausalgesetzes von der Welt als einem Verursachten auf den Urheber schließen? Wir sehen aber in der Yoga-Doktrin die unausweichliche Konsequenz dieser metaphysikfeindlichen Richtung: Der Yoga kennt keine Metaphysik, sondern sein Purusa und Prakrti sind nur psychologische Größen. Wenn er in Gott einen besonderen Purusa anerkennt, so handelt es sich nicht darum, diesem besondere metaphysische Wirklichkeit zuzuschreiben. Denn er hat nichts zu tun, weder Schöpfung noch Weltregierung, noch Erlösung zu wirken; er ist das im Sinne des Yoga vollendete Idealbild des Menschen¹³⁷. Die moderne Form des Yoga bei VAIRAGYANANDA zeigt demgemäß gar keine Erwähnung von Gott; seine Beschreibung der vier Welten oder Ebenen ist nur ein Versuch zu einer Psychologie, welche den Erscheinungen des Hypnotismus oder der Fakir-Mystik gerecht zu werden sucht¹³⁸. Metaphysik will er nicht geben, und die Psychologie ist unkritische Konstruktion.

Es zeigt sich aber auch ein Zweites. Die Mana-Vorstellung ist im Grunde — das haben FRAZER und PREUSS gezeigt — areligiös und empfängt erst religiöse Weihe durch die Hinwendung des religiösen Triebes auf dieselbe. Daher offenbart die fortschreitende Entwicklung oder Besinnung auf die Grundlagen eine immer stärkere Entleerung von wirklich religiöser Kraft, so wie FRAZER dieselbe definiert hat: die Verehrung oder Versöhnung übermenschlicher, für sich existierender Mächte¹³⁹, die etwa der Urhebergedanke rechtfertigen könnte. Schon der Zauberer wirkt nicht durch Gottes Macht, sondern durch seine eigenen, magischen Praktiken. Die Naturreligion kennt zwar Götter, aber es sind nur Personifikationen der in der Natur (sei es der menschlichen Seele oder der Außenwelt) wirksamen Kräfte, und sie werden nicht eigentlich verehrt, sondern bezwungen durch die magischen Formeln. Das zeigt die Entwicklung der brahmanischen Opferspekulation. So kann BLOOMFIELD in den Veden die uns bekannte Wandlung des religiösen Gefühls zu selbstgefälliger, heiliger Inspiration und selbstgewirkter Erlösung feststellen. Noch stärker ist dies in den Upanisaden der Fall: das einzige religiöse Moment ist hier noch der Erlösungsgedanke. Aber diese Erlösung wird rein ohne Mitwirkung außermenschlicher Kräfte gewirkt bis zur bewußtlosen Identifikation mit dem ebenso bewußtlosen, unpersönlichen Weltgrund. Der Unterschied gegen die Naturreligion besteht darin, daß die letztere in Auswirkung der mythen- und personenbildenden Phantasie noch Götter hat, deren Dazwischentreten die Wirkungen hervorruft, während die Upanisaden

¹³⁷ SCHOMERUS, S. 46, hat dies meines Erachtens richtig erkannt.

¹³⁸ VAIRAGYANANDA, S. 5.

¹³⁹ FRAZER bei EHRLICH, S. 20.

auf diese Wirkung von Göttern wirklichkeitstreu verzichtet haben: sie sind doch nichts anderes als die Gebilde des Menschen. Der Yoga zeigt die letzte Konsequenz, zumal in seiner neuesten Form: er ist durchaus atheistisch, da sein Purusa nichts zu tun hat. Auch die Erlösung ist nicht mehr religiös gedacht: das Heil ruht in der Herbeiführung des ekstatischen, d. h. unbewußten psychologischen Zustandes.

Wir erkennen darin den diametralen Gegensatz zur völlig andersgearteten Religion des Christentums. Hier wird die Erlösung rein von der göttlichen Güte gewirkt und besteht ihre Probe in der sittlich-religiösen Tätigkeit des Gläubigen, d. h. in der freien Denk- und Willenstat. Wir haben wirkliche Verehrung und Versöhnung übermenschlicher Mächte. Wir haben auch eine wirkliche, metaphysische Macht, die als Schöpfer und Erlöser in die irdische Welt eingreift. Es handelt sich hier um die Feststellung der einfachen religiösen Tatsache; die Frage, ob hier eine logisch-kritische Realisierung möglich ist, scheidet hier aus. Es genüge der Hinweis, daß dieselbe vom Standpunkt dieser Religionsauffassung aus gefordert ist.

Die griechische Mystik geht mit zwei Gedankenströmen, wie sich aus obigen Darlegungen wieder ergibt. Der eine läßt als seine Entwicklungsstufen folgende erkennen: An der Wurzel steht (aus asiatischen Keimen entsprossen?) die primitiv-magische Auffassung von Religion und Kult, die in Zauberesen und Mantik wie in allen niederen Kulturen sich ausspricht. Es folgt der thrakische Dionysos-Kult mit den magisch-kathartischen Gebräuchen und der Einbürgerung des Orakelwesens in Griechenland, vermutlich auch als Quelle des Mysterienwesens. Daraus wächst der orphische Gedankenkreis mit seinen theosophischen Theogonien, während die stoisch-neuplatonische Mystik in Praxis und Theorie das Ende bildet. So sehr auch am Anfang und Ende asiatische Einflüsse auf das griechische religiöse Denken stehen: die Volksreligion scheint immer die magische Form bevorzugt zu haben samt der damit zusammenhängenden Mystik der Mysterien. Vielleicht spricht sich darin ein Grundgesetz des religiösen Lebens aus, daß allezeit die zunächst liegenden und unmittelbar wirksamen Kräfte die religiösen Gefühle für sich in Anspruch nehmen; darauf werden diese Kräfte verabsolutiert, zugleich aber wird versucht, sie zu Dienern der menschlichen Wünsche zu machen, sie durch Analogiezauber zu bezwingen.

Die innere Entwicklung dieses Stromes verläuft im Grunde zur individuellen Entwicklung parallel: von der Mythologie oder der Persönlichkeiten göttlicher Art schaffenden Phantasie zur wirklichkeitstreuen Erkenntnis vom Wesen dieser „Götter“ bzw. der am Ende noch übrigbleibenden Gott-Einheit. Nur wirkt entsprechend der plastischen Weise der griechischen Phantasie das mythische Denken kräftiger: die alten Gottheiten werden nicht abgesetzt, sondern bleiben als dämonische Persönlichkeiten erhalten und anerkannt. Freilich wächst die eine, alles umfassende, unpersönliche Gottidee, unaussprechlich, unerkennbar, in sich unendlich leer, jedes Inhaltes bar wie die logische Idee des reinen Seins, immer mehr über die Dämonen hinaus und nimmt ihnen das Eigenleben, ohne doch selbst davon lebendig zu werden; diese Gottheit kann und hat nichts zu tun, ist nicht Welterschöpfer oder Verpflichtung zu sittlicher

Tat, sondern einfach logische, höchste Idee, Wahrheit, Gutheit, Schönheit. Zwar kennt die stoisch-neuplatonische Mystik und Philosophie noch den Logos als den Weltgedanken und das Wesen der Einzelseele. Aber dieser Logos ist nur intellektuell gefaßtes Mana, Keim- und Triebkraft wie dieses, unpersönlich, unbewußt, ursprünglich nur logische Größe, jedoch mit Mana-Kräften begabt. Schließlich sind beide, die Eine Urgottheit und der Logos, nur Projektionen abstrakt gefaßter Ideen ins All, ins Kosmische, wobei diese Projektion wieder wie bei der ursprünglichen Mana-Vorstellung der zureichenden logischen Begründung entbehrt. Darum kommt auch diese Entwicklung schließlich bei der Leugnung der Metaphysik zu Ende, wenn auch lange nicht so entschieden wie die indische: Die Einheit und Eins, die hier am Ende steht, ist nur Idee und Abstractum, wie substantia und causa (ratio) sui eines späteren Denkers SPINOZA's); es fehlt die zureichende Begründung dafür, daß dieser Idee auch eine für sich bestehende Wirklichkeit zukomme. Wir bleiben entweder bei der bloßen Abstraktion, d. h. im menschlichen Kreise; oder wenn wir von Gott ausgehen, in der Nacht des Absoluten, wo alle Unterschiede ersterben: warum soll jemals diese absolute Eins sich zu einer Vielheit entfalten?

Psychologisch stehen in der Frühzeit die mantisch-ekstatischen Wirkungen als das Ziel des religiösen Tuns im Vordergrund, ohne jemals ganz in ihrer Schätzung entwertet zu werden. In der esoterischen Religion tritt dagegen, wie in Indien das Erlösungssehnen, so hier die Unsterblichkeitsidee als das treibende religiöse Element auf. Sie ist der Hauptpunkt der Mysterienkulte, der orphischen Gedankenkreise, um in der stoisch-neuplatonischen Mystik die Form der Identifikation mit der Gottheit und dadurch gesicherten ewigen Lebens anzunehmen. Was sie jedoch wieder unmittelbar mit der indischen Mystik parallel stellt, ist die Art und Weise der psychologischen Verwirklichung: Die Unsterblichkeit besteht, wie dort die Erlösung, in dem psychischen Zustand der absoluten Apathie, Abulie, in der Unterdrückung des selbstbewußten, frei bestimmten Denkens und Wollens. Die Mittel und Wege zur Erreichung dieses Zieles sind in den Mysterien bestimmte Naturnarkotika, Gebrauch bestimmter Formeln und magischer Riten, in der stoisch-neuplatonischen Mystik die Konzentration und Versenkung, analog zur Upanisaden-Praxis. Zu einer Yoga-Technik kam es in Griechenland nicht. Mit dem frei bestimmten Denken und Wollen fließt das sittliche und logische Element aus dieser Religion aus, es weicht der Vision und Ekstase, der vornehmen Entsagung von allem Einfluß auf die öffentliche oder private Tätigkeit.

Den zweiten Gedankenstrom im griechischen Denken fanden wir in den griechischen Klassikern wirksam. Schon bei Homer scheint das magische Element sehr zurückgetreten, die Götter sind im Anklang an den Urhebergedanken wirkliche Schöpfer der Welt und Schöpfer sowie Hüter des Sittengesetzes. Die klassische griechische Philosophie setzt diese Gedankenrichtung fort und gibt ihr logische Ausbildung und Grundlegung. Indem Aristoteles den Kausalgedanken zum Angelpunkt seiner Weltbetrachtung macht, schafft er eine wirkliche Metaphysik; die tiefe, ethische Grundlegung der Philosophie durch Sokrates und Platon sichert zugleich der Religion das Stigma des Sittlichen und Logischen und damit den rein geistigen Charakter. Auf solche

Weise stellt dieser zweite Gedankenstrom der griechischen Religiosität die organische Ausprägung der Urheberreligion dar und zugleich die innerliche Verwandtschaft mit der oben charakterisierten Religionsauffassung des Christentums. Freilich ist im Griechentum diese Strömung wohl nie rein zur Darstellung gekommen. Vielmehr offenbart sich hier ein gleichberechtigtes Nebeneinanderstehen der beiden so heterogenen Formen: die magische Religionsform geht neben der geistigen, d. h. sittlich-logisch gerichteten her, beeinflusst sie, manchmal kommt es sogar zu einer so engen Verbindung wie im Delphischen Orakel, das in der Hochblüte griechischer Kultur ganz im Geiste der geistigen Religionsform und des Apollinischen Denkens redet.

Wir können daraus zwei wichtige Folgerungen ziehen. Die eine heißt uns zwischen Inhalt und Form, zwischen Gedankengehalt und psychischer Verwirklichung, scheiden. Der Inhalt kann, wie die klassische griechische Form der Mystik, zumal am Delphischen Orakel lehrt, aus ganz anderen als den magischen Gedankenkreisen stammen. Dieser Inhalt muß für sich nach den logischen und kritischen Kriterien gewertet, auf seine metaphysische Haltbarkeit geprüft werden. Die Form ist nach den rein psychologischen Maßstäben zu messen und ist zunächst für die metaphysische Wertung bedeutungslos. Die andere Folgerung zeigt das ständige Nebeneinanderfließen einer magischen (Volks-)Religion und einer geistigen Religion, die stets einander beeinflussen. Das Christentum ist dem zweiten Strome griechischer Religiosität innerlich verwandt, sofern es wie diese die absolute Transzendenz der Gottheit gegenüber der Welt, also strenge Metaphysik, behauptet; es ist ihr weiter darin wesentlich ähnlich, daß es geistig-sittliche Religiosität fordert.

Diese Unterscheidung zwischen psychischer Erscheinungsform und Inhalt, zwischen ekstatisch-magischer Volksreligion und geistiger Religiosität gibt bedeutsame Fingerzeige für die religionsphilosophische Wertung der naturmystischen Erscheinungen im Christentum. Kenzeichnend ist in erster Linie, daß das Christentum in seiner Urzeit und in Form der katholischen Kirche sich stets ablehnend gegen die Naturmystik, wie wir sie oben gezeichnet haben, verhielt und als wesensfremd ausschied. Trotzdem tauchen dieselben immer wieder aus bestimmten Kreisen wie aus der Volksreligion herauf und durchbrechen die geistige Religiosität des Christentums als unfreie, magische Form andersgearteter Religiosität. Das beweist aber, daß das Christentum sich im Kerne als etwas ganz anderes wußte und behauptete; wir müssen also auch religionsphilosophisch diese Tatsache würdigen. Der äußere Anlaß für die feindliche Stellungnahme des Christentums war wohl zunächst die Form und psychische Erscheinung dieser Natur-Ekstasen: Der Geist des Ekstatikers erscheint in diesen unfrei und naturgebunden, seiner selbst unbewußt, negiert die Persönlichkeit; während das Christentum ebenso entschieden diese Naturgebundenheit und Zerstörung der selbstbewußten Persönlichkeit ablehnt und den Gottesdienst im Geiste und in der Wahrheit fordert. Das Christentum weigert auch der um ihrer selbst willen gesuchten Ekstase, der Ekstase als dem vornehmsten Einigungsmittel mit der Gottheit das religiöse Daseinsrecht und sieht in den abstrusen Formen der Natur-Ekstase entweder Wirkungen von Dämonen — mit Recht, wenn man in den Dämonen die Verkörperungen der

Naturmächte sieht — oder einfache Krankheitsformen des natürlichen oder religiösen Lebens. Aus demselben Grunde lehnt das Christentum den Lehrinhalt jener Ekstasen ab. Denn wenn die Naturmystik des Christentums auch christliche Termini braucht, so haben sie doch ganz anderen Inhalt als im echten Christentum: im Christentum streng dualistisch, insofern Gott und Mensch auch in der Ekstase als getrennte, selbständige Persönlichkeiten einander gegenüberstehen; in der Natur-Ekstase im letzten Grunde immer monistisch, da immer ein Aufgehen der menschlichen in der göttlichen Persönlichkeit, eine Identifikation erstrebt und gelehrt wird. In keiner anderen Religion ist dieser Unterschied lehrhaft und als praktisches Ideal festgehalten worden.

Die islamische Mystik bestätigt unsere Auffassung. Der Lehrinhalt dieser Mystik ist schon bei Mohammed nichts Ursprüngliches, sondern ein Konglomerat zwischen altarabischem Heidentum, Judentum und Christentum; zeigt infolgedessen starke dualistische Einschlüsse, die im Koran mit aller Schärfe festgehalten werden. Der Sufismus jedoch wird unter der Einwirkung neuplatonisch-indischer Mystik schon monistisch, erstrebt eine Identifikation des Menschen mit der Gottheit, wo die eigentlich sittlichen, d. h. geistig-freien Momente religiösen Lebens ausgeschaltet werden. Die Form der Ekstasen offenbart schon bei Mohammed alle Kennzeichen der Naturgebundenheit; die Naturmystik erlangt in den Ekstasen der Derwische alle Grade der natürlichen und krankhaften Ekstase, wo alle freie Persönlichkeit verschwindet, und damit die geistig-freie Religiosität. Der Islam besitzt deshalb grundsätzlich kein Mittel, diese Formen der Ekstase samt den Folgerungen für den Lehrinhalt abzulehnen. Die Metaphysik oder absolute Transzendentalität Gottes steht also im Islam in ständigem, aussichtslosem Kampfe mit der Leugnung derselben in der Identifikation des Menschen mit Gott, die geistig-freie Religion hat überhaupt kein Hausrecht.

III. Abschließend können wir sagen. Wir haben zwei Religionsformen absolut verschiedener Art. Die eine Religionsform ist ein rein psychologischer (emotionaler) Spannungszustand, hervorgerufen durch geeignete äußere Objekte, und als Mana-Vorstellung denkmäßig erfaßt. Diese Objekte werden in der frühesten Form ausdrucksmäßig beseelt; sie werden gleichzeitig zu Trägern einer ihnen innewohnenden Heiligkeitsmacht als tremenda, schauervolle oder schauererregende Mächte, und vom religiösen Trieb unter Mitwirkung der Phantasie personifiziert. So werden sie Objekte religiöser Verehrung, aber auch Gegenstand der magischen Praktiken: Durch besondere Mittel gelangt der Mensch zu anormalen Kräften, die ihm die Herrschaft auch über die Objekte seiner religiösen Scheu sichern. Ist die Mana-Vorstellung einmal denkmäßig erfaßt, so kann sie auch Ausgangspunkt einer logischen Bearbeitung werden. Diese logische Bearbeitung führt mehr und mehr zur wirklichkeitstreuen Erkenntnis von deren Realität, d. h. zur Erkenntnis ihrer rein psychischen Wirklichkeit, die Objekte verlieren ihren transzendenten Charakter und werden trotz ihrer kosmischen Projektion wesensgleich in der Seele des Menschen gefunden: „Du bist *brahma*.“ Die metaphysische Frage wird inhalts- und bedeutungslos; wie historisch, so läßt die Mana-Vorstellung auch logisch den Schritt ins Transzendente nicht offen. Es gibt nie eine wirkliche Meta-

physik, eine Transzendenz. In gleichem Sinne entleert sich die Religion ihres besonderen geistigen Charakters. Anfangs scheinen die Objekte noch wirklich religiöse Verehrung auszulösen, aber später (oder gleichzeitig?) ziehen die magischen Praktiken die Objekte in die Sklaverei des Menschen, bis endlich der Mensch, seiner selbst und seiner Kräfte bewußt, sich selber zum Erlöser und Gott erhebt und im ekstatischen Zustand des Un- oder Unterbewußten mit seinen anormalen Kräften als Gott sich erlebt. Damit ist jedoch die Religion zugleich ihres geistigen Inhaltes beraubt und in ihrem Wesen zerstört.

Die zweite Religionsform ist in der Frühzeit durch den Urhebergedanken gekennzeichnet. Ganz gleich, wie wir dessen Ursprung und Alter festzustellen haben ¹⁴⁰, wir haben hier eine wirkliche Metaphysik, indem in einem primitiven Zusammenhangsschluß, der aber in der frühesten Denkstufe des Kindes, also ontogenetisch (im „Macher“) eine Analogie besitzt, zu verschiedenen, hauptsächlich religiösen und sittlichen Einrichtungen, aber auch zur Welt den Urheber erfaßt und auf diese absolut transzendente Macht die religiösen Gefühle bezieht. Diese absolute Transzendenz spricht sich weiter darin aus, daß der Urheber oder „Vater“ sich später von der Welt zurückzieht und ein deus otiosus wird: die Naturmächte mit ihrem unmittelbaren Einfluß, deren Unterworfenheit unter die Macht besonders begabter Menschen gewinnen selbstverständlich mehr Einfluß und größere Bedeutung. Es kann sich diesen Urhebern gegenüber eine wirkliche Religiosität entfalten mit sittlichem Charakter, geistig-freiem Ausdruck. Das klassische Griechentum offenbart weitgehend diese Züge, indem es einerseits den transzendenten Charakter der Götter festhält und philosophisch den Weg zu einer wirklichen Metaphysik findet, andererseits eine geistige, denk- und willensbestimmte Religiosität kennt; freilich kann es sich nicht immer, noch für die Dauer der Beeinträchtigungen durch die magische Religionsform erwehren. Der Islam bedeutet, je länger, je mehr, einen Rückfall in die magische Religiosität. Allein das Christentum wahrt grundsätzlich und unter fortdauernden Kämpfen den Typus der zweiten Religionsform: absolute Transzendenz der Gottheit und geistig-freie, sittliche Religiosität im sittlichen Monotheismus der Offenbarung.



¹⁴⁰ Vgl. SÖDERBLOM, S. 114 ff.; besonders S. 182 f.; SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, I (1912), S. 283 ff.; SCHMIDT, Menschheitswege zum Gotterkennen, rationale, irrationale, super-rationale (München 1923); SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, „Anthropos“ XVI—XVII (1921—1922), S. 1006—1052.

The Zulu Notion of God

according to the traditional Zulu God-names.

By Rev. W. WANGER*.

[c sign of dental click	'Ntu' instead of 'Bantu'	H = high tone (')**
q " " palatal "	'Xosa' " " 'Kafir'	M = medium tone (no sign)
x " " lateral "	'Lau' " " 'Hottentot'	L = low tone (')]
hl " " lateral fricative.	'Twa' " " 'Bushman'	

The readers of "Anthropos" need scarcely be told that the Zulus form the extreme South East of the Ntu field. By Zulu, in this treatise, we mean not only the pure Zulu in, or out of, Zululand, but all the Zulu-speaking tribes of southern South Africa, such as the Lalas, Bacas, Swazis, &c. We might include as well the Tebeles, that is, the inhabitants of Matabeleland (recte 'Matebeleland' or rather 'Tebeleland'), as far as they are descendants of those pure Zulus or Zulu-speaking Ntus who, under the leadership of a pure Zulu of the Kumalo tribe, seceded from the Zulu king Tshaka, and became the nucleus of the former Tebele kingdom. However we shall not refer to them expressly, nor to the Ngonis (Wangoni, Angoni) W. and E. of the Nyasa, who also are descendants of pure Zulus and Zulu-speaking Ntus as shown by their very name (*w*)aNgoni, the Zulu *abaNguni* which is but another, and older name for *amaZulu*.

The question I wish to discuss is this: Have the Zulus any notion of the true God? And if they have, what kind of notion have they? The answer to this question I intend basing (as can be seen by the heading), in the main, upon their traditional God-names and the traditions clustering round them; but there is nothing to prevent us from drawing for additional proofs on any available source, within or without the Ntu circle.

It is truly remarkable what a vexed problem this question has been from the very beginning, that is, the time of the first missionaries (non-Catholic) down to our own days. And yet, it seems to me, the facts were obvious enough. Therefore, before settling down to our subject, it may be as well to point out at least some of the reasons that contributed to obscuring those facts.

One was, I believe, the great difference between Ntu paganism and the types of paganism with which the missionaries (all of them Europeans) were familiar, that is, chiefly Greek, Roman, Teutonic, and Celtic paganism.

All these were polytheistic forms of paganism, while Ntu paganism, wherever unmixed with foreign importations, is monotheistic, paradox as it may seem. The Ntus are pagans, but not because they have no knowledge whatever of the true God. They are pagans because they pay divine worship to the spirits of their dead blood-relations (this is usually, though wrongly, called

* For the careful revision of the manuscript I have to thank the Rev. Dom Columba STENSON, O. S. B., Caldey Abbey.

** In order to be able to distinguish between dynamic or rhythmic accent and musical high tone, we use for the former the usual ', and for the latter ' (for typographical reasons). ' stands for musical low tone, and therefore has nothing to do with dynamic accent.

'ancestor-worship'), but they never identified them with God, with the Creator, the Maker. They are pagans by adhering to innumerable forms of superstitious beliefs, culminating in fetish-worship, as practised by part of the Ntu peoples, but they never identified any of the superstitious powers in which they believe, with the Creator.

Again, the forms of paganism with which those missionaries were familiar, were surrounded with all the externals and paraphernalia of religious worship. There was a priesthood set aside for it, there were temples, idols, altars, sacrifices, oblations, and so on. To the newcomer nothing of all this is apparent in the South East of Ntaland: seemingly no priesthood, no temples, not even idols or fetishes of any kind, no altars, no sacrifices. The natural conclusion is: here is a people without any religion whatsoever, and *a fortiori* without any knowledge of God. And yet, in reality, all these things do exist among the Zulu-speaking peoples as well as in the whole Ntu S. E., although in forms unfamiliar to the European. The place of the temple is taken by the sacred circle of the *isi-baya* or 'cattlekraal', the only place where the solemn sacrifice may be performed. The *um-samo* (back part) of the principal hut or else the *u-hoho* (pantry hut) belonging to it, is the altar. The *um-numzana* or 'kraalhead', and he alone, is the sacrificing priest, while the other part of priesthood is exercised by the *aba-ngoma* or 'diviners' or rather 'prophets'. And all these forms of 'divine' cult or worship, if they were but directed to the true God, would be substantially as Mosaic as those of the Old Law.

The missionaries being confronted by monotheistic heathens of whose monotheism they knew nothing, and by an apparent absence of any religion, could scarcely help being biassed: that such a people should have any notion of the true God, was preposterous. And this bias continued to make itself felt generations after the first missionaries.

Another of these obscuring causes was science. The science of those days, whether materialistic or rationalistic, had but one thing to prove, viz. that there is no such thing as the God of the Bible or of Christianity. Science was in quest of 'primitive' peoples who knew nothing of that God. And travellers of those early days, with scant or no equipment for truly scientific, much less for theological research, with practically no knowledge of the respective native languages, those travellers whom I styled elsewhere¹ "scientists of the journalistic reporter type", told the world that in the S. E. of Africa they had found peoples who had no religion whatsoever. And the missionaries who came after them, concurred. No wonder that "science" was triumphant. I remember the time, as recent as the eighties of the last century, when our professor of religion told us youngsters of this "triumph of science". And this science did not fail to impress most, if not all, of those early missionaries. If one reads MOFFAT, DÖHNE, CALLAWAY, &c., one cannot help being struck by the deeply rooted, ever and ever recurring "scientific" bias holding that it was out of question to find a knowledge of God among the primitive peoples of South Africa.

¹ "The traditional Zulu names of God", The Catholic Magazine for S. Africa, Cape Town, 1919, p. 177.

As a third of these obscuring reasons I mention the 'colour-bar', taking it in its widest sense. It could not possibly be allowed that these blacks, these niggers, these barbarous savages, these heathens, knew of the true God. It was simply impossible that these heathens knew already of the One Whom they, the missionaries, the representatives of a superior race, had come to announce to them. Of course, this attitude of their mentality was not put down by them in black and white as bluntly as I have stated it, in fact, very likely they were not even personally conscious of it. But anyone who knows how to read between the lines, will find that the fact is not overstated. There have been exceptions, one of them being COLENZO who wrote in 1855², "The amount of unnecessary hindrance to the reception of the Gospel, which must be caused by forcing upon them an entirely new name for the Supreme Being, without distinctly connecting it with their own two names (he alludes to *uNkulunkulu* and *umVelingqangi*), will be obvious to any thoughtful mind. It must make a kind of chasm between their old life and the new one to which they are invited; and it must be long before they can become able, as it were, to bridge over the gulf, and make out for themselves, that this strange name, which is preached to them, is only the white man's name for the same Great Being, of whom they have heard their fathers and mothers speak in their childhood."

A fourth of those obscuring causes may be found in human "weaknesses".

A goodly number of missionaries of the one or other Methodistic denominations impugn the Zulu God-name *uNkulunkulu* for the only reason that their "forefathers" had given to the Zulus the God-name (?) *uTixo*, which, figuring, as it does, in all their Bibles and religious writings, is "hallowed by a venerable age". Practically, I believe, there is no longer any missionary in S. Africa who doubts *uNkulunkulu* to be a traditional Zulu God-name, and, at that, the one most in use among the Zulus themselves. But to cease opposing it, would be tantamount to publicly avowing the mistake made by their forefathers.

Another human weakness is instanced by CALLAWAY. We are far from wishing to belittle his person or to judge of his motives; but we have to reckon with the historical fact that CALLAWAY showed a pronounced antagonism against COLENZO, in other matters as well as in linguistic and ethnological, and especially in the *uNkulunkulu*-question in which COLENZO and CALLAWAY were the exponents of *pro* and *contra*. His research work for, and the writing of, his "Religious System of the *amaZulu*"³ was biassed by a foregone conclusion, viz. that *UNKULUNKULU* could not, or perhaps even must not, be that which COLENZO had proclaimed and defended it to be, namely a traditional genuine Zulu God-name. And this leads us on to the next point.

A fifth of these obscuring causes consists in the fact that it is a very difficult art to draw genuine information from the natives.

² "Ten Weeks in Natal."

³ Cape Town—London 1870.

The chief obstacle by which the European inquirer is confronted, is—who would have thought that of the African savage?—the politeness of his would-be native informant. From earliest childhood he has been trained to be polite towards his superiors, polite even at the expense of truth: if he knows that a 'yes' is expected, 'yes' it will be; and if he supposes a 'no' to please his superior, it will be 'no'. And why not, if it please so the master? But this is hypocrisy! No, says the native, this is politeness, this is etiquette. Of course, casual information of quite an incidental or occasional nature, is not exposed to this danger of native politeness. But if engaged in systematic research work, one cannot depend of casual information alone. The only remedy is to train one's native informants. To achieve that, the first step will be to gain their confidence. This, then, will be the stepping stone from which to lead them on to the firm belief that the master will be gravely displeased if he finds that they have been impolite towards truth. The writer speaks from personal experience of long years. And he is convinced that, if once the barrier of politeness towards the superior has been broken down (in the above sense), the Ntu informant can be trusted as much as that of any other nation.

But this is not all. The European inquirer will have to train himself as well. To what? To not letting out his personal views or convictions beforehand. An untrained inquirer will do so unawares, and in this case, his native informant, especially the untrained, will but reproduce the views of his inquirer: hypnotizer and hypnotized. Unfortunately CALLAWAY'S tendency, his antagonism against COLENSO, was not the best of dispositions for an impartial inquirer. This is why I wrote as early as in 1913⁴ "The absolute value of statements may have been impaired by this very tendency, which necessarily revealed itself in his questions, in the strain of his inquiries, and in conversations he must have held with his several informants previous to writing down their statements".

Besides the foregoing, there are some other things which render the art of inquiring from a native by a European difficult, and this brings us to—

The sixth of those obscuring causes:—insufficient linguistic and philological training.

There are three words with which we shall be much concerned in the sequel. If written without any capital and signs to indicate dynamic accents and the pitch of voice (tone), they present themselves as only two, viz.—

- | | |
|------------------------|---|
| i | If we write the same with distinguishing signs |
| (1) <i>unkulunkulu</i> | in order to indicate their actual native pronunciation, |
| (2) <i>ukulukulu.</i> | we have— |

- | | |
|--------------------------|---|
| ii | |
| (1) <i>ʼunkulũnkũlũ</i> | And if, finally, we distinguish the word we are |
| (2a) <i>ũkũlũkũlũ</i> | going to prove to be a God-name, with a capital, we have— |
| (3a) <i>ũnkũlũnkũlũ.</i> | |

⁴ H. CALLAWAY: The Religious System of the Amazulu. Ist Part.: *uNkulunkulu*, re-edited, Mariannhill, 1913, p. 3.

- iii The two words under i, appear as three under ii and iii, because *unkulunkulu* figures twice in ii and iii. Once, if we consider the dynamic accents alone, it figures as *úkulunkúlu* or *úNkulunkúlu*, and the other time as *unkúlunkúlu*—it should not have proved so very difficult to perceive at least this difference. And if we consider now the musical tones, once it figures as *’úkulùnkúlù* or *’úNkulùnkúlù*, and the other time as *ùnkúlùnkúlù*. For such marked differences there must be a reason.
- (1) *’úNkulùnkúlù*
 (2a) *ùkúlùkúlù*
 (2b) *ùnkúlùnkúlù*.

The reason, in our opinion, is that iii(1) presents itself as *uN/kulu-n-kulu*, i. e., *uN* + doubled *kulu* ‘great’, meaning therefore ‘the greatest *uN*’, whilst the genesis of iii(2b) is as follows. Its simple and primary form is *u/kulu-kulu*, and here *kulu* means ‘great’, no longer in the sense of ‘high, exalted’, but in that of ‘old’, as it is the case in terms of relationship throughout. Thus, proceeding from *u-baba* ‘father’ and *u-ma(me)* ‘mother’, we find *u/bába-m-kúlu*, *u/má(me)-kúlu* lit. ‘the old father, mother’, actually ‘grandfather, grandmother’. And both, especially the latter, are addressed in short as *u-kúlu* lit. ‘the old one’. And *u/kúlu-kúlu* is, of course, nothing but doubled *u-kúlu*, signifying, as it does, an *u-kúlu* of a superlative degree: ‘the oldest father or mother’, i. e., ‘the protoparent, male or female’, be it with regard to mankind in general, or to a given people. We find also the diminutive *u/kúlu-kulw-áne* of *u/kúlu-kúlu*: one less old than *ukúlukúlu*.

In the ascending line, one uses the following terms—

- 1st degree *u-baba* father, *u-ma(me)* mother
 2nd „ *u/baba-m-kulu* or *u-kulu* grandfather, *u/ma(me)-kulu* or *u-kulu* grandmother
 3rd „ *u-koko* great-grandfather, great-grandmother (in a wider sense ‘ancestor’ in general)
 4th „ *u-koko ka-koko* great-great-grandfather, great-great-grandmother
 5th „ *u-koko wao-koko* great-great-great-grandfather, great-great-great-grandmother (in a wider sense: any ancestor beyond the 4th degree), one with—
 u/kúlu-kulw-áne = *un/kúlu-n-kulw-áne* (in a wider sense: any more or less immediate descendant of the *ukúlukúlu* = *unkúlu-nkúlu*). The only difference between *ukoko waokoko* and *u(n)kúlu(n)kulwáne* is one of thought, the former being the result of ascending, the latter that of descending reckoning.
 ultimate degree *u/kúlu-kúlu* = *un/kúlu-n-kúlu* protoparent, first man, first woman, originator (of mankind, of a people, &c.).

As to the actual use of language, there is not the least doubt that *ukúlukúlu* and *unkúlunkúlu*, and their dim. *ukúlukulwáne* and *unkúlunkulwáne* are identical. Nor is there any doubt that *ukúlukúlu* is the primary, and *unkúlunkúlu* the secondary form. But how can we explain the origin of this secondary form?

One answer would be: it is the nunnated form of *u/kulu-kulu*. And whence the nunnation? Philologically it is a case of *u-m(u)/kulu-m(u)-kulu* > *u-n/kulu-n-kulu*. The change of class-prefix (cl. 1 and 4) and preposition *mu* to *n* is well instanced in Zulu (though it has so far escaped the notice of other Zuluists), as *m(u)* of *umu-aba*-class:—

u-m(u)/kulu-kundhl-eni > *u-n/kulu-kundhleni*
u-mu/ or rather *u-ma/gaxa-butweni* > *u-n/gaxa-butweni*
u-m(u)/tembuzane > *u-n/tembuzane*
u-m(u)/Hlabati (Earth-man, Adam) > *u-n/Hlabati*.

m(u) of *umu-imi*-class:—

u-m(u)/gazi > *u-n/gazi*.

preposition *mu*:—

mu-tambama > *ma-tambama* in the early afternoon
mu-tambama > *n-tambama* in the later afternoon
mu-sundu > *n-sundu* (in the state of being black) black
mu-zima > *n-zima* (in the state of being heavy) heavy.

But why does original *u-mu/kulu-mu-kulu* change to *u-n/kulu-n-kulu*, and not to *u-m/kulu-m-kulu*, especially in view of such forms as *m-kulu* 'he, she, it, is tall', *u-m/kulu* 'the superior', *u/baba-m-kulu*? The answer is that we cannot account for the genius of a language—why, e. g., should original *mu-tambama* change, in the one case, to *ma-tambama*, and in the other, to *n-tambama*, and why should the former mean 'in the early afternoon', and the latter 'in the later afternoon', while etymologically both are one and the same? However, in the case of *unkulunkulu*, the change may be due to a certain influence from *uNkulunkulu*, to a false analogy.

If the "phonetic" writing of Zulu had not been, and were not, as imperfect as it is, in other words, if the dynamic accents and the musical tones had been represented in writing, if, further, the God-name had been distinguished by a capital, or else, if at least the ear of the Colensos and Callaways, &c., had been trained enough to perceive the accents and tones as they came forth from the mouth of the natives, and if the organs of speech of the European inquirers had been moulded just so much as to be able to distinguish somehow between *'unkulunkulu* and *unkulunkulu*, in all likelihood there would have never arisen such a perplexing question as the *unkulunkulu*-question has been, especially since the time of CALLAWAY, down to our own days.

What an inextricable chaos must have been caused in the ears and minds of the natives by the deficient or wrong pronunciation of *unkulunkulu* and *ukulukulu* from the part of the European inquirers?! As a further illustration, I give the three words *ibélè* fem. breast, *ibél'e* sorghum or 'kafir-corn', and *ibélè* small skin.

As a seventh of those obscuring reasons, I mention the fact of religious tradition having not been preserved with the same exactitude in every tribe, nor in every family, much less by every individual native. On the con-

trary, there are reasons for believing that also among the Ntusi in olden times only certain families (in whom a kind of priesthood was hereditary?) were the official keepers of those traditions. On the other hand, it is quite remarkable with what tenacity and uniformity the Zulus have preserved certain single words, standing out in strong relief like monoliths, and a few phrases, as short and precise as answers in a catechism.

An eighth of those obscuring causes lies in the difficulty to find the limit where the genuine rendering of the old traditions, as handed down from time immemorial, ends, and personal speculation of the individual native acting as informant, begins. Add to this what has been said above (fifth reason) on such an informant having been directly or indirectly influenced by the views and preconceived theories of the European inquirer. A glaring instance is Mpengula Mbanda, CALLAWAY'S chief informant. Mpengula, whom, as it happens, I have known for many years, is certainly an intelligent native. To call him a "Zulu philosopher" (*Die Religion der afrikanischen Naturvölker*, W. SCHNEIDER, Münster 1891, p. 66), is to do him too much honour.

A ninth of those obscuring causes lies in expecting too much from the natives: were they able to explain all their traditions, represented sometimes in a single word, they would never have become what they actually are, namely pagans, nor would those traditions be referred to by themselves, as they occasionally will be, as *izinganekwane*, that is, stories no longer understood. What we can expect from them, is to state the *ukutsho kwabadala*, i. e., that which they were told by the old people. Pressed beyond that, they will turn into "philosophers". And if then that "philosophy" of theirs is further developed and construed into what is apt to serve as confirmation of a tendency like CALLAWAY'S, it is easy to gauge the absolute value of such a "philosophy" and the European comments on it.

Some of my readers have, perhaps, grown impatient at the prolixity of these many "obscuring reasons"—my defence must be that it takes rather a time to get off all the dust accumulated on our subject in the course of nearly three quarters of a century. Others may have come to think that I am determined on tearing to rags any and all 'evidence' collected in previous times on our subject—my answer will be that the only object I have had in view, is to prepare the ground for sifting true evidence from false.

* * *

COLENSO.

None of the scientists whose respective publications have come under my notice, has quoted, or referred to, what COLENSO put down in writing as early as 1855 (two years before DÖHNE published his *Zulu-Kafir Dictionary*, in which he laid down his view of the meaning of *unkulunkulu*; and many years before CALLAWAY wrote his "Religious System of the *amaZulu*") in his "Ten Weeks in Natal". When collecting the material published therein, the learned Cambridge man was fresh from home, just appointed to the (Anglican) See of Natal, quite new to Natal and Zululand, with no party feeling,

with no bias, on the *uNkulunkulu*-problem, for the simple reason that, at that time, there was no such problem, except in quite another sense, wanting, as he did, to oust the non-Zulu *uTixo*, and give the Zulus, if possible, one of their own God-names. At the time of his first inquiries, COLENSO did not yet know Zulu, but he could entirely rely on Sir THEOPHILUS SHEPSTONE, the *uSomseu* of the Zulus, who was a perfect "Zulu with a white skin" as far as language is concerned.

As to his scientific, and especially theological tenets, COLENSO was a child of his time. I need but remind my readers that it is this same COLENSO who is the author of the famous commentaries on the Pentateuch and the Book of Josuah which caused so much stir within and without the Anglican Church. As theologian, therefore, he was the exponent of the extreme left of the 'radicals'. Since COLENSO has been sincere enough to admit the existence of the amount of original tradition that he actually found among the Zulus, instead of joining the chorus of contemporary scientists who were practically unanimous in making of the Zulus complete atheists, his testimony must be accepted as being beyond exception.

If the extracts I am giving below from the above book, are lengthier than I could wish myself, it must be put down to the importance of the subject, and also to the fact of "Ten Weeks in Natal" being long out of print, so that mere references would be useless to the average reader. The passages are presented in the same geographical and historical order as I found them in COLENSO'S book.

At Edendale Mission. Our next scene was a private interview with the twelve chief men of the station . . . I found, as I had been led to expect by Mr. ALLISON, that his people were unanimous in their disapproval of the word for God, now commonly in use among the Missionaries—*uTixo*—which, they said, "had no meaning whatever for the Kafirs. They used it because they found it in their Bibles; but it was not a word of their language at all". "The proper word for God was *iTongo*, which meant with them a Power of Universal Influence—a Being under whom all around was placed." "For instance, said one, if we were going on an expedition, we should, in ordinary circumstances, have trusted to our household gods, which we call *amaHlose* (in later publications COLENSO spelled it rightly *amaDhlozi*); but if some unusual danger of the desert threatened us, or if a violent storm terrified us, we should throw these away, and trust in *iTongo*. All the Kafir tribes, whether on the frontier or to the north, would understand *iTongo*; but the latter would have no idea whatever of what was meant by *uTixo*, though the former are now used to it through the Missionaries."

I may here mention, before I pass on, that, having received this important information, I resolved to direct my inquiries especially to this point, whenever opportunity should be afforded me, in my intercourse with the Kafirs of the district. The conclusion to which I have come (and for which the Journal, as it proceeds, will sufficiently supply the reasons), is, that these Kafirs were undoubtedly right in condemning the word *uTixo*, as one utterly without meaning in the Kafir tongue, . . . The origin of this word is very uncertain;

but it is said to be the name of a species of mantis, which is called the "Hottentots' god". At all events, it would seem that Dr. VANDERKEMP, who first laboured among the Hottentots some sixty years ago, adopted this word in his teaching as the name of God; and the Wesleyan and other Missionaries have carried it from west to east, first among the British Kafirs, and now among the tribes of Natal. Meanwhile, they have not noticed at all two names, which the Kafirs have of their own for the Deity, and which in their language have most expressive meanings. Here, however, as my further inquiries convinced me, Mr. ALLISON's Kafirs were in error. It is true that all the Kafirs of the Natal district believe in *iTongo* (plural, *amaTongo*) and *amaDhlozi*; and it is very likely that the former may be regarded as having the universal tribal influence they spoke of, in distinction from the limited family influence of the latter. (It did not occur to me to press this inquiry.—There is no such distinction between *amaTongo* and *amaDhlozi*.—The Author.) But these words are certainly used by them only with reference to the spirits of the dead—not to the Great Being, whom they regard as their Creator;...

The true words for the Deity in the Kafir language—at least in all this part of Africa—are *umKulunkulu* (he corrected it later on into *uNkulunkulu*—The Author), literally, The Great-Great One = The Almighty (wrong, the literal meaning being 'the all-great *uN*' = the all-great God in heaven—The Author), and *umVelinqange* (recte, *umVelingqangi*)—The First Comer-Out = The First Essence, or, rather, Existence (the last is the nearest—The Author). It will be seen, as my narrative proceeds, that in every instance, whether in the heathen kraal, amidst the wildest of savages, or in the Missionary station, in the presence of the teacher, who was surprised himself at the result, my inquiries led me invariably to the same point—namely, that these words have been familiar to them from their childhood, as names for Him 'who created them and all things,' and as traces of a religious knowledge, which, however originally derived, their ancestors possessed long before the arrival of Missionaries, and have handed down to the present generation. The amount of unnecessary hindrance... (already quoted p. 658). This evil (sc. of forcing upon the Zulus a non-Zulu God-name), it will be seen, has been felt by both the American and Norwegian Missionaries. Mr. ALLISON objects to the name *uTixo*, and adopts *uYehova*, the Hebrew name for God. I cannot account for his people not even naming to me the two other names, *uNkulunkulu* and *umVelingqangi*, which, in every other instance (all the foregoing whitenings, except this, are mine—The Author), were given to me at once by the natives. They might have done so, if I had asked for them; but, at the time of my visit to them, I was not alive to the importance of the question.

At Pakade's. Ngoza was asked, "Did he know the Prayer, beginning, *Baba wetu*, &c., Our Father, &c.?" "Yes!" "Did he know Who it was that was there spoken of?" "We did not know, until the white people told us." "Did he know anything about *uNkulunkulu* before?" "Yes; they all knew that everything came from Him." "Say (this to Sir TH. SHEPSTONE) that I am sent to tell them more about Him."

They said that "*amaTongo* and *amaDhlozi* were certainly not the same as *uNkulunkulu*: for they could not be till man was created; in short, they were departed spirits, but *uNkulunkulu* made all things."

"We've missed the truth by very little, after all: for we pray to unseen spirits, and you to one unseen Being." . . .

They told me of the old Kafir tradition, that "*uNkulunkulu* sent the word of life by the chameleon, and then he sent the word of death by a lizard; but the lizard outran the chameleon".

One thing, however, we ascertained from them—and a very important fact it was to be gathered from such a set of complete heathens—namely, that they did know of *uNkulunkulu* by their own traditions—that He was the same as *umVelingqangi*, the First Out-Comer—and that they had heard lately of *uTixo*, and supposed that he must be somehow the same. "But, the chief said, there was a complete separation in these matters between the black and the white—we could not at all understand each other." Mr. SHEPSTONE explained, that "I thought there was not so great a separation as he supposed"—that "we believed in *uNkulunkulu* (the Great-Great-One), as well as they"—and that "I was sent to tell them more about Him, what He had done, and what He was doing, for them". It is incalculable what mischief must be done by the adoptions of this barbarous, unmeaning Hottentot name (*uTixo*), for one which is connected in the mind of the Kafir with such grand associations, as Almightyness and Original Existence—however much they may have lost sight of the full meaning of their own expressive words for the Deity. They are the very ideas contained in the Hebrew words *Elohim* and *Jehova*. . .

After we had recovered (the following morning) our seats, Mr. SHEPSTONE began by asking the chief, "What he thought of that?" He said "We quite beat him last night, with talking of the *uNkulunkulu*, and saying that we prayed to Him in England; for he saw there was not so great a separation after all." We were perfectly taken by surprise with this answer; for we had fancied that he had scarcely noticed this observation of ours overnight. But it seems he had, and, though he had said nothing at the time, had been pondering since upon it.

At Langalibalele's. Mr. SHEPSTONE has just put into the chief's hand a spoonful of brown sugar, which he eats with great zest, and stuffs a portion into the mouth of his right-hand neighbour, and then licks his hand when he has finished it. He has just asked Mr. SHEPSTONE, "How is sugar made?" "It's made by boiling." "Ah! then you are taught that by the *umVelingqangi*." It should be observed, that we had not said a word to him or his people on the subject of religion; so that here we had this heathen Kafir, of his own accord, referring the wisdom, which he saw we possessed, so superior to his own, to the Great Source of all Wisdom. We caught, of course, at this word. "Whom do you mean by *umVelingqangi*?" "He made men—he made the mountains—he gave them names. Do you know," he asked, "who gave the *Tukela* (a river) its name?" "No." "Then it must be *umVelingqangi*: for we do not know who did." We asked, "Who was the *uNkulunkulu*?" He said,

"He was the same." "Did they know anything about the creation? Had they any tradition about it?" "No (such a negation has often, as also here, not the sense of a flat negation, but is used idiomatically as conjunction; s. my "Konversations-Grammatik der Zulusprache", Mariannhill 1917, p. 10 and 603—The Author); they only knew that He had made them; they did not know by what word He had made them. Their old men had died by wars, and they had forgotten everything." He said, "They only knew of *uTixo*, since white men had come into the country; but they knew the other names from time immemorial." I begged Mr. SHEPSTONE to tell him, that *uTixo* was meant by the Missionaries for the same Being; but the teachers did not know they had such good names themselves for God, — that we prayed to *uNkulunkulu*.

A discussion now arose between themselves, as to whether the *amaDhlozi* and *amaTongo* were the same as *uNkulunkulu*. One said, "He thought they were." But he was overruled by the others, who said: "that could not be; for they were the spirits of dead people, who came into snakes sometimes; but *uNkulunkulu* made men and all things."

At Putine's. They told us, as before, that, "long before the white men came, they had heard of *uNkulunkulu*,"—that "he made the land, and men, and all things." "Tell them, I said, that He is our Father, and we are all His children, and, therefore, brethren; and we ought to be kind to one another." "That was very good—to know that they had heard of Him so long ago, and now, when they had become subjects of white people, to find that they were all brethren..." "Did they know of any other name?" "No." "Had they never heard of *umVelingqangi*?" "Yes: that was the same."

At Emmaus, Berlin Mission. "Before the Missionaries came, one said, we heard that there was a great *inKos*' (Lord—The Author), who took care of us; but what He was, we did not know." Another (a British Kafir, from the frontier of the Cape Colony) here observed that "He manifested Himself by means of dreams or spirits — *amaPupo* or *amaTongo*." Then a third informed me, that "his people called Him *uNkulunkulu* and *umVelingqangi*." This was *uNceni* or Karl, who had been a servant formerly of Capt. GARDINER for three years. He said, "The Zulus first heard of *uTixo* from Capt. GARDINER: but, before he came, they thought the origin of all things was *uNkulunkulu*." Dingaan (Zulu king 1828-1840—The Author) said of Capt. GARDINER's teaching, "*uNkulunkulu* must be the same as *uTixo*, only we have no one to tell us." Capt. GARDINER, it appears, could not himself speak the Zulu language, but always addressed the people by means of an interpreter; and the chief, though he never heard him, was curious to know what he said to his subjects, and made the above remark upon it.

At Zikali's. We asked, "If a Great Being above did not make all things?" "They knew nothing of this, till the Missionaries came." "Had he (the chief) ever heard the names of *uNkulunkulu* and *umVelingqangi*?" "No! perhaps, some of his old men had." A grizzled grey-beard here got up upon his hams, from the circle of the old men — Zikali's *amaPakati* (counsellors) — who sat at a very respectful distance behind him, and, I should have thought, quite out of hearing of our questions and their chief's answers. In a serious,

slow tone, he said, that "when a child, he had heard from old women, stooping with age, that there was a Great Being, *pe-Zulu* (up in heaven), who had those names: but, more than that, he knew nothing."

At Ladysmith. (The following I insert chiefly for the purpose of showing how COLENSO did not allow himself to be carried away by any predilection or monomania for the word *uNkulunkulu* — The Author.) We have the greatest difficulty in fixing on a proper Name for God. I cannot bear the mean and meaningless name *uTixo* . . . *uNkulunkulu* and *umVelingqangi* are both too long for common use; and so would be *uLungileyo*, "The Good One." We have thought of adopting *umPezulu*, "He above, or in Heaven"; and by this name, in fact, Kafirs are often sworn in courts of justice. Standing up, and lifting the first and second fingers of the left hand in Dutch fashion, he will repeat the words *Ngibona*, '*nKos*' *iPezulu* (recte, *nKosi epezulu*), "Behold me, Lord above"; or, *Ngisize*, '*nKos*' *iPezulu*, "Help me, Lord above". But there are objections to this word also. I am not sure that it would not be best to employ the word *uDio*. It is a new word, it is true, like *uTixo*; but it is easy of utterance, is directly connected with the Greek and Latin names for God, and is not very far removed in sound from the word which it displaces. No one, who has not tried, can conceive how hard, and almost impossible, it is, to give correct representations in another, and that a barbarous tongue, of the refined and expressive language of some parts of the Bible and the Prayer Book (I feel sure that the later Zulu scholar COLENSO would not have subscribed to what here the newcomer COLENSO says—The Author).

At Durban. Mr. OFTEBRO Norwegian Missionary entireley and most effectively confirms all the results of my past experience about the words *uTixo* and *uNkulunkulu*, and the mode of treating with the natives the subject of religion. "They all know *uNkulunkulu*, but know nothing of *uTixo*; and he and his brethren never use the latter word—only the former—even in the Creed." "He has heard Zulus say that, in their own country, when they are going to sit down to a meal, they will send their children out, and tell them to go and pray to *uNkulunkulu* to give them all sorts of good things; and they go out and say, "O *uNkulunkulu* (recte *Nkulunkulu*), give us bread—give us cows—give us corn". (This 'praying' to *uNkulunkulu* has been ridiculed by DÖHNE and CALLAWAY, as being, upon native evidence, a mere trick to keep the children out of the way when their elders sat down to a dainty meal. But neither has even as much as tried to prove that originally, and perhaps with other Zulu speaking tribes, it was not a religious practice—The Author.) "He has heard others (sc. natives), when he has been preaching about *uNkulunkulu*, whisper to one another, 'What! does he know anything about *uNkulunkulu*?' and seem greatly interested with the fact thad he did." [As to the last remark, one of great psychological importance, the author is in a position to state from many personal experiences, that wherever, in teaching catechism or preaching to the natives, allusion is made to the one or other of their own traditions, they will show, by their surprise or eager interest or beaming faces, that they are greatly pleased; and should it happen that the *ukutsho kwabadala*, i. e. what the old people said, be not rendered faithfully, they will take the liberty (the necessary

degree of confidence into the individual missionary presupposed) to correct him, in catechetical instruction at once, and if such mention was made in a sermon, after the sermon.] "The other word, *umVelingqangi*, he said, was equally familiar to them; but, of course, they do not attach to either of them the deep significance we can."

At Inanda. Mr. LINDLEY told me that he knew they had the name *uNkulunkulu*, which they use to express the Creator of all things: but he felt sure that, if I asked further, I should find they meant by it a little worm in the reeds, a sort of caddis-worm . . . whose cylindrically shaped houses, constructed of little strips of bark, may be found on the willow-tree in great numbers (in Zululand proper, called *un-kulukundhleni* and *umahambanendhlwana* 'the one who goes about with his own little house', in Natal, besides, also *uNkulunkulu*—The Author). This was quite new to me; but I felt already so sure of the ground on which I stood, that it would not have staggered me with regard to my general conclusion, formed from so many replies, obtained from so many different tribes, if I had found that those now before me had, previous to their conversion, been sunk in yet lower degradation and lost yet more of the truth of their original traditions, than others of their brethren.

With this preparatory talk, we proceeded to our inquiries. The subjects selected for the examination were chiefly two men—aged forty six and forty nine. They told us that they had heard the name *uTixo* from Dr. ADAMS, and before that from Capt. GARDINER, more than twenty years ago. "Had they ever heard any other name besides *uTixo*?" "Yes—*uNkulunkulu*. He had made all things." In answer to Mr. LINDLEY, they "did not hear whether he had made the great mountains." "He made the reeds first (cp. what further on will be said on *u-hlanga* and *um-hlanga*—The Author), and out of them came men." "Was *uNkulunkulu* the same as *uTixo*?" "Yes: but they did not understand *uTixo* at first. They do now, because they have been taught its meaning." "They think *uNkulunkulu* would be the best word to use for the unconverted heathen." "They think *uNkulunkulu* the best word altogether"—two or three speaking. "Did they think at first that *uTixo* was the same as *uNkulunkulu*?" "When they heard about His creating all things, they said, 'This is *uNkulunkulu*.'" "They would have liked better—attended more—if the Missionary had spoken to them at first about *uNkulunkulu*, instead of *uTixo*. They would have said, 'The teacher is right. It is *uNkulunkulu* that he talks about'."

"But, asked Mr. LINDLEY, if you had been told about *uNkulunkulu*, would you not have thought directly about the little worm down in the reeds?" This question was received by the whole party with a smile of respectful derision. "O no! we only call it so; we use the same name for it; but we do not pay any honour to it." (One remembers a flower, called by the name 'Everlasting'.)

"Did they know where *uNkulunkulu* was?" "No! they had only heard of Him, that there was such a Being; they did not know where He was." Mr. LINDLEY was quite convinced by their replies, that there was more of truth in their rude conceptions of the Divine Being, than he had imagined.

At Mr. LEWIS GROUT'S. I wished to ascertain wheter they could corroborate at all the statement of the Norwegian Missionary, which was quite new to Mr. GROUT, viz. that the Zulu parents sent their children at times, when they themselves took their meals, to pray to *uNkulunkulu*. They gave us immediately the two Kafir names, as those by which their fathers knew the Great Creator, before that of *uTixo* reached them.

So far COLENSO. If one reads all these statements on *uNkulunkulu*, made by members of very different Zulu speaking tribes, all concurring in His being the Creator of man and everything, one cannot help being struck by this unanimity. But perhaps to those conversant with what DÖHNE, CALLAWAY, &c., put down on the same subject, this very unanimity will be a great stumbling block. Why, they will ask, not a word on, not even an allusion to, *uNkulunkulu*, or rather *unkulunkulu*, as meaning 'man', 'the first man'? The answer, in my opinion, is very simple — COLENSO always proceeded from *uTixo*; therefore his native interlocutors knew from the very beginning that no one else than the One who figured in their own traditions as the Creator of man and everything, viz. *'uNkulunkulu*, was in question, and consequently they had no reason whatever to speak of what was not asked, viz. *unkulunkulu* 'the first man'. In my own mind, I feel quite convinced that in all those conversations only *'uNkulunkulu* was used, not once *unkulunkulu*.

If this is so — and it does not appear how it could have been otherwise — these statements are really invaluable, outweighing, for instance, all those collected by CALLAWAY, in which practically — that is, to all those who are not in possession of the key to the perplexing problem — confusion reigns supreme — "The evidence, collected by Dr. CALLAWAY, is honest, but confused", writes A. LANG⁵.

To the writer personally, Dingana's statement, as narrated above by Nceni, is the most convincing. Anyone who has been in personal contact with the Zulu speaking natives for any length of time, will know that the common people look up to the Zulu king or the royal Zulu family as the keeper of Zulu traditions, profane as well as religious. And the writer, who has been for years in personal contact with several members of that family, has been able to put this prerogative of theirs to the test. Now king Dingana was told of what GARDINER had said to his subjects of *uTixo*, and he, at once, concluded this must be our Zulu *'uNkulunkulu*. "Whoever has ears to hear, let him hear!"

This patch of clear sky, of unclouded evidence, alas! has been darkened, "obscured", as already indicated. Unpleasant as it is, to walk in the dark, we shall have to contend with darkness for some time before we see light again.

D Ö H N E.

The first (in historical sequence) to quote is the late Rev. J. L. DÖHNE, Missionary to the American Board C.F.M. In his "Zulu-Kaffir Dictionary" (Cape Town 1857) he has:—"*un-Kulunkulu*, n. sing. From *inkuluinkulu*, a great-great, viz.: the greatest of all (*maximus*), which is made a proper noun

⁵ "The Making of Religion", 3^d ed., p. 207.

by the nom. form *u* or *un*—see *u-Ni*. Sisuto *mogologolo*. The first great individual: the progenitor of one or all nations.—This word refers only to some great original man of a whole nation, like Adam, the first man.”

The form *inkuluinkulu*, the supposed parent form of *unkulunkulu*, is an arbitrary postulate of DÖHNE’S; no more need be said about it.—If his *unKulunkulu* is to be identified with *ũkũlunkũlu* = *ũkũlukũlu*, he is right in giving it the meaning ‘progenitor of one or all nations’, and wrong in rendering doubled *kulu* by ‘great-great, viz. the greatest of all (*maximus*)’ instead of ‘old-old, i. e., the oldest of all (*antiquissimus*)’—see p. 7. If, on the other hand, his *unKulunkulu* is meant for *ũNkulunkũlu*, he should have drawn the reader’s attention to the fact that there is a dynamic accent as well as H on the first syllable, and might have, at least, doubted whether ‘the great-great’ or ‘the greatest of all’ did justice to a word having such an exceptional accentuation, although it might have proved too much for him to arrive at ‘the greatest or all-great *uN*’.

DÖHNE goes on to say, “This idea is established by the etymology and usage of the language. But tradition says (DÖHNE, therefore, admits tradition! — The Author), that *unkulunkulu wadabula abantu nezinto zonke eluhlangeni*, i. e., the very great one made go or come forth, people and all things out of or from a descent.”

By “this idea” DÖHNE refers to *unkulunkulu* being ‘the first man’ or ‘some great original man of a whole nation’. If it be *ũkũlunkũlu*, he is right in saying that “this idea is established by the etymology and usage of the language.” But in quoting the famous traditional phrase, as above, he would have had to prove first that this *unkulunkulu*, of whom tradition says *wadabula abantu (nezinto zonke) eluhlangeni*, is one with the preceding ‘first man’, i. e. *ũkũlunkũlu*, or else with *ũNkulunkũlu*. Secondly, he should have inquired whether *abantu*, according to universal native tradition, means ‘people’ in general, or else ‘the first men’. Thirdly, by choosing the word ‘descent’ for *u-hlanga* (wherefrom *eluhlangeni*), DÖHNE seems to give to understand that *unkulunkulu* made come forth people and all things by way of generation (in Zulu *uku-zala*), and not by that of creation (in Zulu *uku-dala*), although it is hard to see how *unkulunkulu* could be supposed to bring forth all things by generation. Any native could have told DÖHNE, had he but asked, that the above traditional phrase contained their traditional idea of the *uku-dalwa* or (passive) creation’ of the *unkulunkulu*. For the rest it is very easy to put down ‘descent’ for *uhlanga*, especially if this suit one’s own preconceived idea; in reality, however, the true meaning of *uhlanga* in this particular phrase is extremely difficult to ascertain, as we shall see further on.

DÖHNE continues, “And this expression being incorrectly interpreted by foreigners (viz., the very great one created men and all things out of a reed, — or as some, paying no proper attention to the nom. form whether *un* or *um*, understood it, that *umkulunkulu*, viz. the caddis-worm, had created men and all things out of a single reed), — therefore great confusion has prevailed, and some have been, and are still, fond of taking this name in the sense of God-Almighty.”

DÖHNE unjustly attributes the 'creating of men and all things out of a reed' to foreigners. As a matter of fact, it was not foreigners, but the natives themselves who, by a popular mistake, have substituted for the undoubtedly original *eluhlangeni* or *ohlangeni* the spurious variant *emhlangeni*, the nominative of which, viz. *umhlanga*, signifies 'reed'. He is, likewise, wrong in giving *umkulunkulu* as the word for 'caddis-worm', as well as in attributing to foreigners the belief that the caddis-worm was the creator of men and all things, who would have created them "out of a single reed"; at least, the writer has never come across any European author giving such an interpretation of the above traditional phrase. Nor have the natives ever done so. As to "confusion", in the above extracts from COLENSO'S "Ten Weeks in Natal" we have met with no confusion on the part of the natives nor on that of COLENSO himself; confusion makes itself felt wherever natives 'give evidence' who themselves have lost the thread of tradition, so that they are no longer able to reconcile, or else to distinguish, in their own mind the two words *'uNkulunkulu* and *unkulunkulu*, the consequence being that, for sheer perplexity, especially when pressed by European inquirers who have not acquired the art of how to elicit genuine information, they will attribute to *unkulunkulu* what, of right, in their own tradition belongs to *'uNkulunkulu*, and vice versa. The responsibility for the "confusion" with which DÖHNE would saddle COLENSO and such as adopted his views, because "they have been, and are still, fond of taking this name (*'uNkulunkulu*) for the name of God", — the responsibility, I say, for the "confusion" rests on writers like DÖHNE himself and CALLAWAY.

Then DÖHNE allows—"That there may be some idea of a being like God at the bottom of this word (for some idea of that kind is found even with the most degraded savage), we readily admit; but an unprejudiced inquirer will find that none of these savages are aware of it, or use the word in that sense. And where a native is found who attaches some idea of God to the word, he does so, not of himself, but from some influence which Christian Missionaries have already gained over the nation in general."

So DÖHNE does admit "that there may be some idea of a being like God at the bottom of this word", after having stated apodictically, "This word refers only to some great original man of a whole nation, like Adam, the first man." And as to those "savages" not being "aware of it" or else being but influenced by Christian Missionaries, I refer the reader to the extracts from "Ten Weeks in Natal"; COLENSO had to do with sets of "complete heathens", and with converts. It would be for DÖHNE to prove that those complete heathens were really influenced, directly or indirectly, by Christian Missionaries. And if the converts, as also the heathen Dingana, concluded that *uTixo* must be the same as their own *'uNkulunkulu*, they certainly must have known that which they knew of *'uNkulunkulu*, independently of the Missionaries.

DÖHNE concludes by saying, "On the contrary, the native or savage idea expressed in the above traditions, is in strict conformity with their spirit and life, materialistic. And it is only a necessary consequence of the grossest materialism that the *unkulunkulu* has been brought down to a mere fiction, or a fable. An instance of this is seen in the following common trick, which greedy mothers or

women play upon their children, when they have prepared a dainty meal and wish to enjoy it alone. For which purpose they send the children away, saying: *yiyani nimemele* (recte *nimemeze*) *kunkulunkulu anipe zonke izinto ezinhle*, i. e.: go and call out to *unkulunkulu*, that he must give you all nice things. The hungry children do what their mothers say, and are laughed at for their obedience. But foreigners who did not sufficiently understand the people and their language, have mistaken this, and believed that these women were in the habit of teaching their children to pray — to the *Unkulunkulu*, and concluded that there must be a good deal of religious knowledge among them."

We have already pointed to the possibility of the practice in question having had once a religious character which later on degenerated into the trick described above (which, according to my information, was by no means universal). But, in the first place, it would have to be ascertained whether the children were told to call out to *'ûNkulunkûlu* or to *ûnkûlunkûlu*. But; however that be, DÖHNE could, and should, have known that it was not this practice alone, nor even chiefly, from which COLENZO and others "concluded that there must be a good deal of religious knowledge among them (sc. the natives)."

I shall not declaim now on the logical and psychological aspect of the passage quoted from DÖHNE, leaving it to the reader to draw his own conclusions. Regarding its linguistic or philological aspect, DÖHNE did not know that there were two different words: *'ûNkulunkûlu* and *ûnkûlunkûlu*, otherwise he would have inserted the two, in which case he very likely would have written something rather different from the above. But even so, he might have been more careful as to scientific truth — also COLENZO was not aware of the difference between these two words, and yet he accepted truth as he received it out of the mouth of complete heathens and converts.

CALLAWAY.

After DÖHNE, in the order of time, follows CALLAWAY, the author of "The Religious System of the *amaZulu*" already quoted. The "Ist Part: *UNKULUNKULU*" is devoted entirely to the problem indicated by its name. As far as I can see, this is the chief source from which scientific authors in Europe drew, such as W. SCHNEIDER, LE ROY, A. LANG, W. SCHMIDT S.V.D., C. MEINHOF, and (recently) V. CATHREIN S.J. Of course, the scientist in Europe depends on books. As a rule, he has no opportunity to check what he finds in them, on the spot, if it refer to things of distant countries. And if it happens that these premises are false, false will be the conclusions drawn from them. So far, no blame can be attached to the scientists themselves. If, in the present instance, they are to blame at all, it might be for having followed but one single author, viz. CALLAWAY, and not made use of the whole literature. But even this may have been no fault of theirs; in which case all that can be said, is that it was a regrettable misfortune that even genuine science has been misled for over half a century with regard to the *uNkulunkulu*, or *unkulunkulu*-problem of the Zulus. Nor do I mean to belittle CALLAWAY personally. In the Preface to my re-edition of his "*UNKULUNKULU*" I said:—"To write down, as he did, so many statements from the mouth of natives, to translate them into English,

to add lengthy annotations, to install a private Mission Press in the wilds of South Africa, to print the MSS — to do all that, certainly required more than ordinary energy and zeal for the cause of Native Mission work." Nor do I intend to deny or depreciate the high value of his work. A few years ago, I wrote ⁶;—"In spite of the author's (sc. CALLAWAY'S) conviction to the contrary, the book contains the most valuable proofs, taken from the very lips of intelligent natives in the middle of last century, to show that *uNkulunkulu* is the name of the true God in Zulu tradition." I might have added that the information he collected from those natives, goes back to at least some 100 years previous to the time of his inquiries (the same applies, of course, also to some statements contained in "Ten Weeks in Natal"); for some of his informants were "very old", they may easily have had the age of eighty or ninety years (I met many nonagenarians, male and female, among the Zulu-speaking natives; the age of one I knew in 1897, was well beyond 100). And they merely repeated what they had been told by "their old people", parents and grandparents. Thus the uninterrupted chain of tradition, as put down by CALLAWAY, leads us back to about 1750 or 1700 — a time when the Zulu speaking races as a bulk, had no intercourse yet with Europeans.

But all this does not do away with the "obscuring reasons" enumerated at the beginning of this treatise, all of which apply to CALLAWAY, some in a less, some in a greater degree. And this is the crucial point of which science in Europe seems not to have been aware.

No more need be said of CALLAWAY at present, as much will have to be said later on.

COLENSO.

In the order of time, the next to be quoted, is, I believe, again COLENSO. In his Zulu-Englisch Dictionary (I quote from the edition of 1884 — the date of the first edition I have not at hand) he has:—"Nkulunkulu (*U*), n. Great-Great-One, Supreme Being, traditional Creator of all things, called also *um-Velingqangi*; grub of the dining fly, which makes a little cylindrical cell, of stalks of grass, &c., like a caddis-worm, and hence is called also *uMhambanendhlwana*. N.B. The Zulu children used in play to run shouting, one and all together, *We Nkulunkulu* ! Old men of the present generation have done so; but the practice is discontinued."

It appears that the conviction gathered in his first ten weeks in Natal, remained unshaken. And so it did to the end, as can also be seen in all his religious Zulu publications, including his Zulu version of the New Testament.

BRYANT.

Finally also a Catholic author must be quoted, the Rev. A. T. BRYANT. In his Zulu-English Dictionary (Mariannhill Mission Press, 1905), he has:—"u-Nkulunkulu, the Great-great-ancestor or ancestral spirit (of mankind), the first man who is supposed to have made most of the things round about; hence, adopted by Missionaries to express God, Creator." As can be

⁶ "The traditional Zulu Names of God", l. c. p. 179.

seen from these words, BRYANT, on the one hand, sticks to the "Great-Great"-idea of all his predecessors, although he makes of it "Great-great", seemingly in order to indicate that he excludes from *uNkulunkulu* any and every idea of the Supreme Being, and shows himself, at the same time, a partisan of DÖHNE and CALLAWAY. On the other, he goes beyond them, making of *uNkulunkulu* the Great-great-ancestral-spirit—a tale which he certainly cannot have been told by any native, an interpretation unwarranted even if *uNkulunkulu* be taken for *unkúlunkúlu* = *ukúlukúlu*, since there is the fact of the natives having never made of him an *idhlozi* or 'ancestral spirit', a fact amply attested also by CALLAWAY's informants. Besides, no native ever attributes to any 'ancestral spirit' the power of creation or "having made most of the things round about". And this false supposition has, according to BRYANT, been the reason why Missionaries adopted this term for God, the Creator!—a false supposition that amounts to a *contradictio in terminis* of which the natives are innocent. Verily, a man of his wide knowledge of Zulu might have done better, especially in a matter of vital importance to the Catholic Missionaries who had followed COLENSO in adopting *uNkulunkulu* for 'God'. And he (COLENSO) had adopted it—not because the natives had told him that *uNkulunkulu* was "the Great-great-ancestor or ancestral-spirit (of mankind), the first man who is supposed to have made most of the things round about", but—because his native informants were unanimous in telling him that *uNkulunkulu* was the Creator of men and all things.

Strange to say, a BRYANT, whose undisputed merit lies in having collected in Zululand itself, and, as a rule, carefully interpreted, such a vast amount of Zulu words, noted in his dictionary neither *ukúlukúlu* nor its nunnated form *unkúlunkúlu*, in the sense of 'protoparent', that is, as the last link of relationship in the ascending line. That even *ukúlukúlu* should have escaped him, is the more remarkable as he has set down its diminutive *ukúlukulwáne*. As to *unkúlunkúlu*, he mentions it as a common noun, giving it as the Natal word for *unkúlukundhléni*, and as a proper noun, in the sense of 'The Great-great-ancestor or ancestral-spirit' as above. Of the common noun *unkúlunkúlu* with the meaning of 'protoparent', 'progenitor of mankind in general, or a people, tribe, clan, in particular' he seems to have known nothing. Again this is the more remarkable as, long before BRYANT, CALLAWAY had established this meaning, not only in Natal-Zulu, but also in Zulu proper. Thus, e. g. in his *UNKULUNKULU* (re-edition p. 48), "Koto Mhlongo, a very old Zulu, one of the Isilangeni (recte: eLangeni) tribe, whose father's sister, uNandi, was the mother of uTshaka" states, "*Ngiti mina, unkulunkulu, sazi yena ozala uTshaka: uSenzangakona, ozala uTshaka.*" Callaway's version is, "I say for my part that the *unkulunkulu* whom we know was the father of *uTshaka*; *uSenzangakona* was *uThsaka's* father." The proper rendering, I believe, is, "To my knowledge, as to *unkulunkulu*, we know the one who begat Tshaka, namely Senzangakona, him who begat Tshaka." As will appear immediately from Koto Mhlongo's own words, he used here *unkúlunkúlu* in an improper sense. A little farther on, the same stated, "*UJama kambe, ozala uSenzangakona, uyise waoTshaka, uyena ounkulunkulu.*" CALLAWAY's rendering is, "*UJama* was the father of

uSenzangakona, the father of *uTshaka*'s; it is he who is *unkulunkulu*." I would render it thus—"Jama who begat Senzangakona, Tshaka's father, is (sc. in this case) the *unkulunkulu*." Even here *unkulunkulu* is employed in a wide sense, as will be seen from the following footnote, added by CALLAWAY:—"As the question has been raised whether the natives do not call the First Man, or Being, *ukulukulu*, and an ancestor *unkulunkulu*, in order to prevent all misunderstanding, I asked him (sc. Koto Mhlongo) if he was not speaking of *ukulukulu*. He replied *ukulukulu* and *unkulunkulu* is one and the same word; the *amaZulu* say *unkulunkulu*, other tribes *ukulukulu*, but the word is one. I enquired what he meant by *unkulunkulu*. He answered:—(to save space, I omit the Zulu text which I give in my rendering) "We start from the word *ukulu* as the one who begets the father, but this one we call (by the simple form) *ukulu* (grandfather). But there is also an *unkulu-nkulu* (doubled form), namely the one who is farther back. When using *unkulu-nkulu*, we do not refer to power (in the sense of greatness), but especially to age. For this (simple) form *ukulu* does not express that the one referred to, is old by twice, but only by once. But if his house begets again children, these will use the doubled form, and, by going back from their father to that one, will say *unkulunkulu*, that is, the oldest." The order, as CALLAWAY elicited it from Koto Mhlongo, is:—

<i>ubaba</i> my father	<i>umame</i> my mother
<i>ubaba-mkulu</i> or <i>ukulu</i>	<i>umame-kulu</i> or <i>ukulu</i>
<i>ukoko</i>	<i>ukoko</i>
<i>unkulunkulu</i>	<i>unkulunkulu</i> .

CALLAWAY thus concludes his note:—"Ukoko is a general term for Ancestor who preceded the grandfathers. And *unkulunkulu* is a general term for Ancient Men, who 'were first' among tribes, families, or kings." Koto Mhlongo omitted the *u(n)kulu(n)kulwane* as given in our list on p. 660, and by CALLAWAY's informants at other places (as o. c. re-edition p. 90). Of course, if CALLAWAY had attended to the accentuation, and noted it for us, it would appear that Koto Mhlongo, all the time, was speaking of *u(n)kulu(n)kulu*.

To come back to our immediate subject, in my own research work, I had ample proof that, as in Koto Mhlongo's time, so also in the present generation of the pure Zulus, both *ukulukulu* and *unkulunkulu* are still quite alive. Wherefore it remains a puzzle how they could escape BRYANT's notice. Had they not, in all likelihood, he would have been struck by the difference between *'uNkulu-nkulu* and *unkulunkulu*, since, in other cases, he has carefully noted the different accentuation in seemingly identical words, and, in some cases, even the difference of musical tone.

This, then, is the *status quaestionis* as far as the South African authors, or, to be precise, the Zuluists, of note are concerned—COLENZO, DÖHNE, CALLAWAY, BRYANT.

Now we must turn to the scientists in Europe. As far as I have been able to ascertain they have two things in common—one being that none of them quotes COLENZO, and the other that none of them went beyond CALLAWAY. For the

present purpose, it will suffice to adduce the views of some of them, based on conclusions drawn, in the main, from CALLAWAY.

SCHNEIDER.

No other, perhaps, among them has given expression to the feeling of being baffled by the *unkulunkulu*-problem in more simple and, therefore, striking language than W. SCHNEIDER (*Die Religion der afrikanischen Naturvölker*, Münster i. W. 1891), who writes (p. 65; this and the following passages in my translation): "Evidently, in the course of time, Unkulunkulu has been distorted into a grotesque being, full of contradictions. He is the Creator of all things, and, at the same time, a creature himself, the father (? recte: Creator, Maker) of the First Man, and, at the same time, the First Man himself." No doubt, had he had the key to the problem, that is, had he known of the difference between 'iNkulunkulu and ùnkùlunkùlu, he would have had no difficulty in substantiating his final verdict on the religion of the Zulus, which clearly is in their favour.

On p. 62 he has: "The U'nkulunkulu (*sic*) of the Zulus is the greatest of the Ama-hlozi (recte *ama-dhlozi*), as the souls of the dead are called by them, or the Adam of the Zulus." Let us first, in passing, rectify a little inexactitude: the 'souls' of the dead, as such, the Zulu calls *umoya* 'spirit', *umpefumulo* 'soul', and when speaking quite idiomatically, *isitunzi* 'shadow'. Such they are so long as, after death, they are 'roaming about' in the open, especially on some mountain. And when do they become *amadhlozi*? When their blood-relations 'bring them back' to their kraal or family by the *uku-buyisa*-sacrifice, that is, the first sacrifice offered up in their honour, not before. Now as to SCHNEIDER'S statement itself, in this generality it is untenable. For not the 'iNkulunkulu, but the ùnkùlunkùlu of the Zulus is the oldest (*kulu* here = old), that is, the first in the long line of the *amadhlozi*, taking the latter in a wide sense; for if it be taken in its strict sense, the *ùnkùlunkùlu* of the Zulus has never become an *idhlozi*, because his spirit was never 'brought back' by any such sacrifice as indicated above. The *ùnkùlunkùlu* of the Zulus, with reference to mankind in general, is undoubtedly Adam, the First Man. But Adam belongs to the pre-pagan time, when, *amadhlozi*-worship being yet unknown, no one's spirit was 'brought back' by any kind of sacrifice, sacrifice, in those times, having been, as we may fairly suppose, addressed to 'iNkulunkulu alone. This is why, in conversing with the natives on the subject, one finds that in their minds Adam does not figure as an *idhlozi*. The same was stated by Mpengula repeatedly (as p. 20, 70) in CALLAWAY'S days.

Again p. 62, SCHNEIDER has: "Itongo is the singular of Ama-tongo, who occupy a higher rank (sc. than the *amadhlozi*) in the spirit world." As a matter of fact, in actual native speech and thought, *itongo* and *idhlozi* are one and the same, without any distinction of rank.

On p. 69, he writes: "If we ask after the relation between Inkosi (sc. *inKosi epezulu*) and Itongo, by which name the Supreme Being is known to the Swazis and other tribes related to the Zulus, Itongo seems to us to signify

the Deity as such, that is, Divine power and providence, while Inkosi refers to the Deity in Its concrete form or the form in which It reveals itself." First of all, as a rule, *itongo* is not used of the true God, and if it is, as sometimes in the phrase *iTongo elikulu* 'the great iTongo', it is done so, possibly but by analogy to the *amatongo* or *amadhlozi*. Secondly, there may be a possibility of its having originally meant the true God, not, however, under the special aspect of power and providence, but as the inspiring agency, as the One who revealed Himself in dreams; for *ubu-tongo*, which is the *ubu*-form of *i-tongo*, signifies 'sleep'. In this supposition, the name *iTongo* of the true God would have been transferred to the *amadhlozi*, when paganism began to invest the latter with the power of 'inspiration by means of dreams'.

After having referred to the mixing up of the Creator with the first man created by Him, SCHNEIDER continues—"This confusion had, according to the legendary tales, the following origin. Utixo (God), as CALLAWAY was informed by Coast-Kafirs (recte: by a Xosa), was concealed by Unkulunkulu, and therefore cannot be seen by anyone, while Unkulunkulu could be seen, and was called God, Creator of all things. This was said because it was not known who had created Unkulunkulu. A scripturalist might be tempted to perceive in the exalting of the human father of all mankind at the expense of the Divine a vague reminiscence of the First Man, raised by grace to God-likeness, having refused to his Lord the adoration due to Him, because striving after equality with Him: "concealed" God, that is, he would not recognise Him, wanting to be His equal. And in order to punish man for this ingratitude, God retired from man, hiding His face behind the material world, as behind a curtain."

Unfortunately the foregoing is "built on sand", being based upon a wrong translation of the Zulu text CALLAWAY. In re-editing his UNKULUNKULU, I alas! overlooked this mistake. The respective passage (re-edition p. 64) begins with a reference to the custom of throwing, in passing a stone on the *izi-vivane* (stone heaps) while saying "Generations of *unkulunkulu*." Questioned which *unkulunkulu* (sc. whether God or the protoparent) was referred to in this phrase, the informant, a Xosa of the name of Langeni, said:—

CALLAWAY'S version.

Etsho umuntu wokugala kubo bonke abantu, owavezwa uTixo kugala. Kepa abantu bambona. UTixo wasitakunkulunkulu, kabonwanga umuntu; abantu babona yena unkulunkulu, bati umenzi wako konke, umvelingqangi, betsho ngokuba lowo owenza unkulunkulu bengambonga. Bati-ke, (ng)uyena uTixo. Yiloko, esikwaziyo ngonkulunkulu.

He (sc. who says "Generations of *unkulunkulu*") means the first man before all other men, who was created by *uTixo* first. And men saw him. *UTixo* was concealed by *unkulunkulu*, and was seen by no one; men saw *unkulunkulu*, and said he was the creator of all things, *umvelingqangi*; they said thus because they did not see Him who made *unkulunkulu*. And so they said *unkulunkulu* was God. This is what I know about *unkulunkulu*.

My version:—"He means the first man of all, the one who was brought forth by God (*uTixo*) first. Him people could see. God (*uTixo*) (screened Himself up, that is) was invisible to the protoparent (*unkulunkulu*), He was not seen by the (first) man (if Langeni actually used *umuntu*, as in the text), or (if it was *muntu*) He was seen by no one; the people saw him, the protoparent (*unkulunkulu*), and (therefore) said he was the maker (*um-enzi*; *umEnzi* is a God-name) of all things, the "one-who-was-before-I-was" (*um-velingqangi*; *umVelingqangi* is also a God-name), and they said so because they had not seen Him who had made the protoparent (*unkulunkulu*). Therefore they said he (sc. *unkulunkulu*) is God (*uTixo*). This is what we (not "I") know of *unkulunkulu*."

On the meaning of *uku-sita* there is not the least uncertainty; thus, for instance, the sun, when 'screened' by a cloud, is 'invisible'. Again *wasita kunkulunkulu* is not 'he was concealed by the protoparent', but 'he was invisible to the...'. The passage in question, therefore, is not a "legendary tale". as SCHNEIDER supposed, of God having been concealed by Adam, but an argument of Langeni's, based upon the invisibility of God and the visibility of Adam.

On p. 63 SCHNEIDER has: "The Xosas now use the terms Umdali (*umDali*) Creator, and Umenzi (*umEnzi*) Maker, introduced by the missionaries." I much doubt whether these terms were introduced by the missionaries. Among the Zulus, both *umDali* and *umEnzi* are traditional God-names. Considering that the Xosas are the next sister, if not daughter-nation to the Zulus, the probability stands in favour of these names having been traditional also among the Xosas. And in fact, CALLAWAY has in a footnote—"SHAW also remarks:—Before Missionaries and other Europeans had intercourse with the Kafirs (=Xosas), they seem to have had extremely vague and indistinct notions concerning the existence of God. The older Kafirs used to speak of *umDali*, the Creator or Maker of all things..."

On the same page, SCHNEIDER writes: "Like the Zulus, the Xosas also call the first man *unkulunkulu*, and endow him with even a higher position than the Hottentots their Heitsi-Eibib. Erroneously he is taken by some investigators for God." The error, in my opinion, is not on the side of those investigators; for the Xosas have, besides *uQamata*, also *uNkulunkulu* as one of their traditional God-names, their respective tradition being substantially identical with that of the Zulus.

On p. 65, SCHNEIDER holds that "without doubt, Unkulunkulu signified originally the first man." *Distinguo* (to speak with the school): if = *'uNkulunkulu*, *nego*; if = *unkulunkulu*, *concedo*, but in this case "originally" is out of place.

On p. 64, he has: "In a tale, related by BLEEK, God (Unkulunkulu) rose from below, in Zulu belief the seat of the spirit world (in the sense of departed souls of men only—The Author), and created in the beginning (*ohlangeni*) men, animals, and everything (*ohlangeni*, whatever else it may mean, is not 'in the beginning'—The Author). From CALLAWAY'S "Religious System of the Amazulu", however, the first part of which is entitled "Unkulunkulu", one does not receive the impression that the bearer of this name

possesses Divine dignity and substance. True, he is more than an ordinary man. He is, in accordance with his name "The Great-Great" (recte: The Old-Old—The Author), the great-grandfather or primogenitor, and, at that, the apotheosised primogenitor, transfigured into a demi-god, who, in the tales on creation and the original state of things, figures as demiurge, mediating between God and men. As a clear distinction is not always made between the human father of all, the medium through which life is passed on, on one hand, and the Divine father of all, the cause from which life sprang, on the other, Unkulunkulu figures now as Adam, now as the God of paradise: the father of all mankind, who, as the first child of God, has received life immediately, and therefore in abundance, from the first source, shines in unique likeness unto God." This was, under the circumstances, the best interpretation a European savant who had in him something, it seems, of a poet, could put upon the perplexing confusion reigning in CALLAWAY'S book. But its scientific value is nil, considering that, in native view, *unkulunkulu* does not figure as a demi-god nor as demiurge, and so on—native tradition seen through European spectacles, and clad in scientific Aryan language.

We shall return, indirectly at any rate, to other points of SCHNEIDER'S in the sequel. He concludes his chapter on the Zulus thus—"The religion of the Zulus as well as the Kafirs in general, seems to have seen better times. No doubt, to this people, which bears the name of heaven, heaven was once the seat and the visible appearance of God invisible. Also among the younger generations this notion is still alive, although withal they do not worship heaven nor the stars." No one I dare say will deny that the religion of the Zulus has seen better times. SCHNEIDER is also right in saying that, in Zulu tradition, heaven is the seat of God. But he goes too far in saying that heaven was, and is, to them the visible appearance of God invisible. There is no such idea to be found with the Zulu speaking native. Another mistake he shares with many writers, South African not excepted, connecting, as he does, the name 'Zulu' with heaven by saying that the Zulus bear its name. The facts are about as follows.

A popular saying, still current even in the royal Zulu family, has it that "*UZulu ngokuzula*", i. e., "The name *uZulu* came from *uku-zula* 'roaming about' ". Of course, this is a popular error, contradicted by Zulu etymology. The Zulus are named right enough after *i-zulu*. Now, *i-zulu* means 1. sky, 2. heaven, 3. thunderstorm, and therefore also 4. lightning, the proper words for 'lightning', viz. *u-bane* and *u-nyazi*, being avoided (*uku-zila* 'taboo') for superstitious fear of *uku-hlolela*, i. e., "to bring down an evil" by pronouncing its proper name. How, then, was it that the old name of the Zulus, viz. *um-Nguni*, pl. *abaNguni*, elsewhere still quite alive as *waNgoni* or *aNgoni*, was superseded by their present name? Answer: in accordance with a general custom by which the personal name (*i-gama*, *i-bizo*) of an ancestor may turn into that of a clan, tribe, or people (*isi-zalo*, *isi-bongo*). The twelfth ancestor of the present 'should-be' Zulu king, of the name Nkayitshana, had for his personal name *uZulu*. History gives no positive answer as to why he was called thus, but its negative answer that it had nothing to do with either 'sky'

or 'heaven', leads us, by way of exclusion, to the conclusion that it was due to either a 'thunderstorm' or 'lightning'. It is quite a common custom among the Zulus and other Ntu peoples, to name a child after something that happened at or about the time of its birth. It may have been, therefore, that at the time when the prince in question came into this world, a thunderstorm was going on, or that lightning struck in dangerous neighbourhood, or that a famous case of 'smelling-out' (*uku-nuka*) was gone through at or about that time, to find out the sourcerer or witch guilty of having brought down a thunderstorm (hail) or lightning. In fine, we do not know the particular reason, but one thing is certain, viz. that the prince in question was not a Mr. Sky nor a Mr. Heaven, but either Mr. Thunderstorm or Mr. Lightning. Therefore the *abakwaZulu* or *amaZulu* are not the Sky, or Heaven-people, but the Thunderstorm, or Lightning-people.

If so, someone might object, what of phrases like "*Izulu elako, nkosi*", i. e., "The heaven is thine, O king!"? Such as are conversant with Ntu mentality will know the answer before I put it down: it is the outcome of hyperbolism so much in vogue among the Zulus as well as the Ntus in general. Once this hyperbolism nearly cost the present writer his life. I had to cross a river; the question was whether I had to do so on a pont or could risk it on horseback. I asked a native, a man of about fifty years, who came from the direction of the river, whether it went very high. His answer was, *Amanzi atshile nya nya nya*, equivalent to "The river is as dry as sand." By this I understood him to mean that the river had subsided enough to be fordable. But my horse, upon entering, had scarcely made two steps, when it sank saddle-deep into the roaring water. All, then, that my hyperbolic informant had meant, was that in comparison with the height the river had reached on the previous day, it had subsided a little.—To come back to our immediate subject, the name *uZulu* once given, lends itself too nicely to the native *imbongi* or 'court-poet' than that he should not make use of it for a hyperbole so flattering to a royal ear. But—and this is of decisive importance—no Zulu and no Zulu-speaking native has ever identified the Zulu king with *'uNkulunkulu* or the *inKosi epe-zulu*, and this in spite of their innate idea of the king representing all that is might and power. Although, therefore, SCHNEIDER is right in saying that "the religion of the Zulus has seen better times", their name *amaZulu*, dating back but to a few centuries, has nothing to do with their immemorial religious traditions.

LE ROY.

Another author of name dealing with the Zulu notion of God, is Msgr. LE ROY. In his well-known book „*La Religion des Peuples primitifs*" (Paris 1908) he refers to the Zulu God-name "*Nkulu-Nkulu*", as he gives it, and to their religious conceptions more than once.

First a word on his way of writing the God-name in question. With two exceptions (once "*Umkulumkulu*" and once "*Unkulunkulu*") he writes *Nkulu-Nkulu*, evidently adopted from CH. SACLEUX. It is a typical instance of how far even a linguistically well trained man, like SACLEUX, may be led astray,

if the place of positive knowledge is taken by some alluring theory. The initial *u* of *uNkulunkulu* being shorn off, the syllabic accent and the musical tone resting on the first syllable of the word as it actually figures in Zulu, are missing. Anyone presented with *Nkulu-Nkulu*, will read *Nkulu-Nkulu*.—Initial *u* once dropped, the mere duplication *nkulu-nkulu* suggests itself quite naturally to a construing mind, and has been put into special relief by adorning the second part with a capital: *Nkulu-Nkulu*. If this were the true form, its bare stem would be, of course, *nkulu*, or nunnated *kulu*, whereas the true stem of *uNkulunkulu* is *uN* plus doubled *kulu*.—Finally, if *Nkulu-Nkulu* were the right form, no linguistic difference between *Nkulu-Nkulu* ‘God’ and *nkulu-nkulu* ‘man’ could be divined.

The form *Umkulumkulu* either is due to bad hearing, or else represents another European construction. At any rate, no Zulu will ever pronounce *uMkulumkulu*.

On p. 188⁷ LE ROY translates his *Nkulu-Nkulu* with (in my rendering) “the Gread God (the Very High)”, and in the list of Ntu God-names at the end of the book, with “God, lit. the Very High”, none of which translations fits *Nkulu-Nkulu*. For, if referring to God, it would be ‘the double Great’ or ‘Greatest’, and if referring to man, ‘the double old’ or ‘oldest’.

In summing up the native idea of *muLungu* (o. c. p. 200), LE ROY lets us know what he himself thinks of the Zulu notion of God. He says (in my translation), “What, then, is He? *Ignoramus*. He exists, He lives, He does what He is pleased to do, He is incomprehensible, He surpasses our intellect, He is *Mulungu* (recte *muLungu*) . . . However, logic being not the strong point with our blacks, they, unhesitatingly, attribute to this great *muLungu* our good and bad inclinations, our ideas, our cares, our jealousy, our disappointments. In complete inconsequence, they will speak of the supreme might of God and, in the same breath, of the embarrassments in which He finds Himself under given circumstances, of His forgetfulness, of His outbreaks of wrath, &c. In this way”—this is what specially interests us here—“according to Dr. CALLWAY (recte CALLAWAY), quoted by A. LANG, among the Zulus *Unkulunkulu* which in the past seems to have denoted ‘God’, has been confounded, in the course of time, with the concept of the first man. But strange to say, this first man—*Unkulunkulu*—is “he who has made the rain, the corn, the food”. And what did the natives do when this word, at a certain time, no longer conveyed the distinct idea of the Supreme Being? They took another word that would admit of no confusion; and now ‘God’ is to them *Utixo* (apparently misspelt *uTixo*), a word borrowed from a neighbouring tribe.”

To begin with the end — my readers know already that it was not the Zulu speaking natives who took over *uTixo* from the neighbouring Xosas, or rather from the Laus (Hottentots), but the missionaries who imported it thence. This being so, it appears also that they could not, and did not, adopt the name for the reason assigned by LE ROY.

⁷ “Die Religion der Naturvölker”, übersetzt von G. KLERLEIN, 2. Aufl. 1911.

All the same, LE ROY did come nearer the truth than any of the other authors (SCHNEIDER, LANG, SCHMIDT, CATHREIN) — I believe it is the ‘Missionnaire ancien’, the observant student of Ntu mentality on the spot, that asserts himself, as against the mere scientist in Europe. True, he follows CALLAWAY, for want of other sources. He relates, like the rest, that the name *Unkulunkulu* was identical with that of the first man. But, at the same time, differently from all the others, he, intuitively (I believe), grasps at once the underlying truth. For (1) he admits that *Unkulunkulu* seems to have originally signified ‘God’, adding in a footnote “This conviction was arrived at by comparing this word with the identical terms of the neighbouring tribes, among whom they are but intended to distinguish the Supreme Being”, and (2) he points to the objective impossibility of “the first man—*Unkulunkulu*” having made the rain, the corn, &c.

LANG.

Considering that ANDREW LANG published the first edition of “The Making of Religion” in 1898, he should have taken precedence of LE ROY, but I am quoting from the third edition, published in 1909. He says (p. 207), “The Zulus are the great standing type of an animistic or ghost-worshipping race without a God.” If he had had the material laid down in these pages before him, he, no doubt, would not have made of the Zulus “an animistic race without a God”. Nor would he have put the following in the form of a query (showing, for the rest, his acumen as well as his common sense), viz. “But, had they a God (on the Australian pattern) whom they have forgotten, or have they not yet evolved a God out of Animism?”; he would have said, in the form of a statement, ‘They have a God, on a par with the Darumulun of the Australians, the Puluga of the Andamanese, &c., whom they have not entirely forgotten, although they have evolved Animism alongside of Theism’. In the same way, his further deduction (l. c.) would have been different from what it is; he would have put it in some way like this: ‘Although both the anthropological theory (spirits first, God last) and our theory (Supreme Being first, spirits next) can find warrant in Dr. CALLAWAY’S valuable collections, they don’t in actual Zulu tradition’. And in his final conclusion (p. 209) “... it certainly seems as logical to conjecture that the Zulus had once such an idea of a Supreme Being as lower races entertain, as to say that the Zulus... have not yet devolved a King-God out of the throng of spirits (Amantongo)”, he would have deleted “seems” and “conjecture” from the first part, and suppressed the second altogether.

SCHMIDT.

W. SCHMIDT, in his “Der Ursprung der Gottesidee” (Münster i. W. 1912) credits the South East Ntu with but little knowledge of God. After dealing with the North West, West, and the central part of Ntulang, he comes to the East and South East, and says (p. 139, in my translation):—“In all the rest of Ntulang the state of things is different. The God-name is a collective name, used simultaneously either for spirits in general or especially for

the ancestral spirits. The notion no less than the worship of the Supreme Being evanesces more and more . . . In the extreme South East of this part, the whole evolution reaches its climax, since among the Kafirs *Unkulunkulu*, and among the Herero *Mokuru*, which both originally signify the proto-ancestor, merge with the Supreme Being into an indistinct compound."

As far as the Zulus are concerned, "the God-name—SCHMIDT evidently had *unkulunkulu* in his mind—is" not "a collective name, used simultaneously either for spirits in general or especially for the ancestral spirits."

This may be the place to deal with an error common to most, if not all of the authors who have occupied themselves with the *unkulunkulu*-problem. To them, *unkulunkulu*, also when not referring to the Supreme Being, is a spirit, or, to be quite exact, they speak of him indiscriminately as 'ancestor' and 'ancestral spirit'. With the Zulu and Zulu-speaking Ntu it is not so.

Leaving aside for the moment the 'ancestral spirit', and speaking of the "spirits in general", the Zulus know of no other spirits besides those of their dead blood-relations, that is, the *amadhlozi* or *amatongo*. True, they believe in some beings whom they call by other names, such as the *imi-kovu* and *imi-lozi*. But the former are no spirits, being, in native belief, dead people raised to life again by magic. The latter are spirits, but they are only a species of *amadhlozi*, acting as familiars of a certain class of diviners. This being so, with the Zulus *unkulunkulu* is not a collective name for "spirits in general".

Now, as to the spirits of the dead, when once "brought back" by means of the *ukubuyisa*-sacrifice (see p. 676), they figure to the native not as *unkulunkulu* or rather *onkulunkulu*, but as *amadhlozi* or *amatongo*. Therefore even *unkulunkulu*, as such in the native mind, has nothing to do with ancestral spirits. Why? Because, as such, it is nothing more nor less than the term, as *ubaba* father, *ukulu* grand-parent, *ukoko* great-grandparent, &c. In using the word *unkulunkulu*, the native thinks, in the first place, of a man or woman of flesh and bone, who lived at such and such a time, with whom he is related in a far-off degree. Accidentally, the *unkulunkulu* may be also an *idhlozi*, in the same way as also *ubaba*, *ukulu*, *ukoko*, &c., but not of necessity. Thus we have already seen (p. 660) that *unkulunkulu* in the sense of Adam is not worshipped, and therefore not thought of, as an *idhlozi*; CALLAWAY'S informants were quite definite on this point, and the same information could be had from any of the present-day natives. Again, if it happens that the father of a native, having been killed by lightning, or for some other reason, is not "brought back", his son will not think of him as an *idhlozi* or ancestral spirit. He is his father, wherefore he calls him *ubaba*; but he is not an "ancestral spirit" to him, and he will not refer to him as *idhlozi*. So also the protoparent of all mankind, or, for that, the protoparent of his own tribe, if not actually worshipped, is his remotest ancestor whom he calls *unkulunkulu*, but he is not an "ancestral spirit" to him, he does not figure as an *idhlozi* to his mind.

To sum up—to the native, *unkulunkulu*, even when referring to the protoparent of all mankind, is nothing but a term of blood-relationship, which, as such, has nothing to do with "spirits in general" nor with "ancestral spirits".

And actually, as stated already twice, he is not worshipped nor thought of as an *idhlozi*.

SCHMIDT, in treating of *Mulungu* (recte, as I think: *muLungu*) as one of the Ntu God-names (o. c. p. 140), comes to the conclusion "that originally it can have meant nothing but 'spirit' in general, and, in particular, 'ancestral spirit'. Then he continues:—"Herewith agrees the fact of *umlungu* meaning in Kafir 'European': as among so many other primitive peoples, so also here the first pale-faced Europeans were considered as 'revenants', as ancestors come back."

As to *muLungu* 'God' meaning originally 'spirit' in general, and particularly 'ancestral spirit', all I can say, is that I have nowhere found it p r o v e d. Further, concerning the philological identity of *muLungu* 'God' and its variants, with *um-lungu* 'European' and its variants, I have, so far, come across no author who would have noted the musical tones on the respective syllables. Finally, regarding the identity of these two names in the mind of the several Ntu peoples, I have my doubts. At least, the Kafirs proper (Xosas) and the Zulus are not conscious of any such identity. In their mind, the *umlungu* 'whiteman' does not figure as 'úNkulunkúlu = *umLungu* 'God' of other Ntu peoples, nor even as 'únkúlungúlu. To them the Whiteman is no 'revenant', no 'ancestor come back'. On the contrary, they are quite explicit in their traditional tales as to the, on the one hand, common origin of the white and black from one and the same *uhlanga*, while, on the other, they give the white people white protoparents, or at least a white mother, and black to the black (the same belief existed also in CALLAWAY'S days, re-edition, p. 38). Should it be proved one day that the two words in question are really one, it would appear that the Zulus (and Xosas) borrowed the name *umlungu* without being conscious of its identity with the *muLungu* of other Ntu peoples..

On the same page, SCHMIDT has: "Next to these territories (sc. those where *Morimo* (*moRimo*), with its variants, obtains) comes, to the North West, that of the Hereros, and, to the South East, that of the Kafirs, in both of which, as already stated, the process of pushing the Supreme Being to the background, in favour of the proto-ancestor come to the fore, has reached its climax." I cannot vouch for the Hereros. But, as to the Zulus, even at this stage of our study, we may say confidently that among them there was no less traditional knowledge of the Supreme Being than among most of the other Ntu peoples. In proof of this, I may refer the reader to the extracts from "Ten weeks in Natal". If, after (and *contra*) COLENSO, others have had the misfortune to be misled by a baneful confusion of two totally different words, if, for this and other reasons, they were no longer able to unearth all that there was of genuine Zulu tradition on the Supreme Being, or to unravel what they actually were told by the natives, if, finally, they were unfortunate enough to have had for the greater part of their informants, natives who were no longer in conscious possession of genuine tradition (COLENSO also mentions one such), all this cannot do away with the fact that, before 1839, the Zulu king Dingana identified at once (p. 666) the *uTixo* of GARDINER'S with the Zulu 'úNkulunkúlu, nor with the further of COLENSO, in the middle of last century, having met, at

places geographically widely distant, with Zulus and other Zulu-speaking natives, who unhesitatingly declared their traditional *ʔNkulunkulu* to be "the Creator of men, animals, and everything". Even if we shall have to allow — as we shall have to — that there was a goodly number of natives who themselves confounded *ʔNkulunkulu* and *unkulunkulu*, this does not impair the testimony of those who did not. And who knows how many of the former were but confused by the constant mixing up of these two words, as pronounced by their inquirers, not to speak of all the other "obscuring causes"?

In the passage last but one of this chapter (o. c. p. 141), SCHMIDT writes: "By thus showing up in one comprising view the mutual connection of the entire Bantufield in general, and with Upper Guinea in particular, two things become patent, viz. the priority of the higher monotheistic notion of God, and its gradual evanescing in consequence of the ever growing ancestor-worship. And this development stands to reason, if we take into account that it increases in centrifugal direction: the farther the tribes pushed on, having to conquer ever new territories in constant warfare, the more the person of prominent leaders must gain in authority and influence, in their lifetime as well as after it, and thus the ancestor-worship especially of the chiefs could not but increase. A fine proof of the correctness of this line of thought lies in the fact that, in the extreme South East, from among the Kafirs (recte: Zulus) arose such grand leaders, surpassing all the rest, who allowed themselves to be addressed, in their own lifetime, with the same word 'Heaven' which, in the extreme North West, the original starting point of the whole Bantu migrations (?), was reserved exclusively to the Supreme Being."

The present writer is not the only one who does not believe in the North West as the starting point of the Ntusi in their migrations within Africa. But apart from this, SCHMIDT, as also many others, evidently is labouring under a false conception of 'ancestor-worship'.

In the first place, the term 'ancestor-worship' itself, although in universal use, is wrong and misleading when applied to the Ntusi. It should be 'worship of dead blood-relations'. This expression corrects automatically two widespread errors. The first is implied by the word 'ancestor'. As a matter of fact, a father, a mother, a brother, a sister, even a child, that died only say a year, or even only a few days or weeks ago (this in the case of the *idhlozi*-snake or other *idhlozi*-animal showing itself soon after death), may become an *idhlozi*. There is no need to say expressly that none of these is an ancestor or an ancestral spirit, and yet all of them, with the *ukubuyisa*-sacrifice, are full-fledged *amadhlozi*. The second error presupposes that a former member of an alien family, clan, or tribe, could figure as an *idhlozi*, or the *idhlozi*, of a given family, clan, or tribe, a thing utterly impossible in the native view. Why? Because he or she would not be a blood-relation. Each family (*kraal*, *umu-zi*) worships its own dead, recent and ancient (as far as they may be remembered), and no other. Therefore it would be preposterous for a native who does not belong to the royal Zulu family, to be expected to offer up sacrifice to the ancient Zulu king Zulu, or to any of those "grand" Zulu "leaders", as e. g. Tshaka. No such native will ever think of calling upon,

or praying to, them, whereas, at any given occasion, he will call upon, and pray to, his own *amadhlozi*.

In other words, even such a mighty dusky Napoleon as Tshaka, never became any kind of a national 'god' or 'demi-god' to be worshipped by the whole Zulu nation. On the contrary, even within the Zulus proper, as soon as a number of them, in accordance with the *dabuka*-custom, have become a clan of their own, they will, as a rule, no longer mention their Zulu ancestors beyond about the fifth degree, among the *amadhlozi* at their sacrifices. Those then, who do worship those grand Zulu leaders, are only the members of the royal family in its narrow sense. If the *nyatelisa*-sacrifice, formerly performed annually by the Zulu king at the graves of his predecessors, had something of a national character, it was not because the former Zulu kings had become in some way deities to the whole nation, but because the king was not to go alone, all his nobles and officials and the kraalheads of importance having to accompany him, as they had to, according to etiquette, at any other occasion.

The whole argument, therefore, based by SCHMIDT on the authority and influence of prominent leaders, and the supposed worship accorded to them after death, falls to pieces. The position of the Zulu kings, in life and after death, had to do nothing at all with pushing the Supreme Being into the background; on the contrary, from personal intercourse with members of the royal Zulu family, I came to the conclusion that it was this family where the tradition relating to the Supreme Being was kept alive with greater purity and tenacity than elsewhere.

Finally we come to the last part of SCHMIDT's argument, based upon the fact that the Zulu kings were addressed, in their lifetime, with *Zulu*. That they should have allowed this, seems to be, in SCHMIDT's view, about, the same as what Nabuchodonosor did by erecting a statue of his own person, and ordering people to adore it in his own lifetime. In reality, the custom of addressing the Zulu kings as *Zulu* was something very innocent. First of all, as already explained (p. 679), *Zulu*, in this case, is not 'Heaven', but 'Thunderstorm' or 'Lightning'. But even if it meant 'Heaven', it would involve no sort of apotheosis. For, secondly, the only true reason why the Zulu kings and all the members of the royal family, were, and are, addressed as *Zulu*, is a general native custom according to which, in politely addressing any adult native, one uses not his personal name, but that of his family, clan, or tribe, or else such names as are known as *izi-takazelo*. Thus, for instance, a member of the Kanyile tribe of the name *uSikukuku*, will not be addressed as *Sikukuku*, but either as *Kanyile*, or *Ngwana*, the *isitakazelo* of the Kanyile tribe. In the very same way, then, any member of the Zulu tribe proper, that is, the royal family, is addressed by its tribal or family name *Zulu*, or else by some of its *izitakazelo*, as e. g. *Ndabezita*. Besides this way of addressing members of the royal family, including the king himself, which does not constitute any special privilege, there is another which is reserved to them alone, a royal prerogative, and that is, curiously to say, to address them as *mNtwana* which literally means 'Child',

and is the equivalent of our European 'Royal Highness', 'Prince', 'Princess' (cf. Spanish "Infante").

Thus, then, it appears that "the pushing back of the Supreme Being into the background in the extreme South East of the Bantufield" — as far as it took place—was due neither to "the ever increasing ancestor-worship of prominent (Zulu) leaders" nor to their being addressed by the word *Zulu*.

On the contrary, if the natives of Upper Guinea speak of the Supreme Being as *Onyang-kompong*, 'Heaven', 'Sky', 'Rain', 'Thunder' + *pong* 'great', meaning thereby 'The one, all-high God, the Creator of all things' (o. c. p. 137), we shall see ere long, that the word '*úNkulunkúlu*', used in the extreme South East of the Ntufield by the Zulus, in preference to other names, for the Supreme Being, is practically identical with that of the extreme North West, meaning, as it does, 'the all-great Un', that is, 'the all-great God in heaven'.

(To be continued.)



La Phonétique du Kinyarwanda.

Par le P. P. SCHUMACHER, des Pères Blancs, missionnaire à Kabgayi (Rwanda, Afrique orientale, Mandat Belge).

(Suite.)

II^o L'Article et la Déclinaison dans le Kinyarwanda.

Pour l'article, passe; j'ai de mon côté des bantouistes éminents tel que le P. SACLEUX, si mes souvenirs ne me trompent à propos d'un article qu'il écrivit il y a une dizaine d'années. Mais une déclinaison dans le Bantou: J'avoue que j'ai été surpris de la même surprise, quand je me suis vu dans l'obligation de le reconnaître. Pour la constatation de l'article il suffit d'avoir l'oreille pour distinguer une voyelle d'une consonne, et puis de se rendre compte des lois grammaticales générales. Pour la découverte de la déclinaison il fallait nécessairement l'étude des phones. Je n'exige nullement de mon lecteur de me croire simplement sur parole; qu'on lise l'exposé qui suit et la surprise se changera en contentement sur le nouveau «pas en avant» que nous aurons fait.

La présente analyse se fonde sur l'examen des phones absolus, c'est-à-dire les phones qui affectent le mot tel quel, pris en lui-même au point de vue du radical et de la flexion (déclinaison et conjugaison). Les phones «relatifs» dont nous traiterons plus tard sont soumis aux lois des «relations» par le fait que deux ou plusieurs mots sont juxtaposés dans le discours.

Ainsi les préfixes n'ont pas de phones par eux-mêmes; comme tels ils sont indifférents aux phones. Le Préfixe *ki*, par exemple, avec l'article *iki*, rien qu'avec des phones simples, pourra présenter les formations suivantes: *iki, iki, iki, iki*. Pourtant avec tel radical il aura invariablement tel phone, qui se modifiera d'après les exigences de la déclinaison, s'il s'agit d'un substantif ou d'un mot substantifié, comme l'infinitif substantifié; signalons aussi les préfixes des verbes dans la conjugaison ordinaire. Voilà donc des phones absolus dépendant uniquement de l'économie d'un mot isolé sans égard pour d'autres éléments juxtaposés.

Il est clair — pour passer aux phones relatifs — que deux mots avec leurs phones absolus respectifs, devant s'allier ensemble dans une composition grammaticale, auront à se soumettre à des lois générales d'élocution, sous peine d'en arriver à des impossibilités articulatoires. Les phones relatifs représentent par conséquent, si vous le voulez, la politesse ou le «bon ton» grammatical: Comme tout homme bien-né et bien éduqué, du moment qu'il veut entrer en commerce et bonne harmonie avec ses congénères, devra «polir» ses angles et renoncer à certaines particularités personnelles, de même les «relations» grammaticales demandent leur code de bon ton qui établira les lois des phones «relatifs».

Abordons notre étude par l'exposé du plus facile.

1° L'Article.

L'article, défini ou indéfini, est la voyelle qui précède le préfixe et qui est identique à la voyelle même de ce préfixe, à part une petite particularité pour la classe *i(n)*, qui en somme n'est pas une exception. En effet, si le mot commence par *i* devant le radical, article et préfixe coïncident; s'il commence par *in*, on doit y voir étymologiquement une réduction de *ini*, car devant un radical ouvert, l'*i* du préfixe réapparaît sous forme de fricatives: *inzōka* serpent (diminutif: *akāyōka*); *inzira* sentier (diminutif: *akayira*); *inzara* faim (*akayara*). On pourrait objecter qu'y fait partie du radical et se change en *z*, tout comme *h* du radical peut se convertir en *p*. Je ne vois pas de raison phonétique à cette interprétation, puisque les *ny* par ailleurs foisonnent dans la langue bien que grammaticalement j'e préfère cette version à celle de l'intercalation d'une fricative euphonique¹. Quoiqu'il en soit, retenons que l'article de cette classe est *i*, répondant à la voyelle du préfixe disparue pour être devenue inutile devant un radical fricatif ou une voyelle euphonique. Formulons maintenant brièvement la nature de l'article: L'article en kinyarwanda est la reduplication, devant le préfixe, de la voyelle de ce même préfixe. Exemples:

Muntu Monsieur Muntu; *māntu* ô homme!; *umuntu* l'homme, un homme.
mukūru âgé, digne (Adjectif); *umukūru* un homme âgé, un supérieur (Subst.).
'ntōya petit (Adjectif); *intōya* un petit, une petite, le petit, la petite.

Si cette voyelle est réellement l'article, il faut que systématiquement toute substantivation se fasse par son emploi. Si j'arrive à établir cette assertion, il faudra considérer notre thèse comme démontrée. Voici:

A. Substantivation d'un nom propre.

Ici la substantivation en fera un nom commun. Remarquons que la même règle s'applique au vocatif commun qui, pour la forme, est identique au vocatif d'un nom propre: Pour mettre le vocatif commun au nominatif, il faut le faire précéder de l'article:

Nom propre	Vocatif	Nominatif commun
' <i>Mwēzi</i> Mr. Mwezi	<i>mwēzi</i> ô clair de lune!	<i>āmwēzi</i> le, un clair de lune

Veuillez-vous reporter au chapitre suivant de la déclinaison pour voir dans les listes des exemples, que nous avons affaire ici à une règle constante. C'est donc comme en français; on dit «Monsieur Colin», mais pas «le Colin». Un nom propre en effet est quelque chose à part, ce n'est pas un substantif dans le sens courant.

B. Substantivation des Adjectifs.

Le Bantou procède encore comme nos langues à nous: L'article, d'un adjectif fait un substantif; pauvre, le pauvre, un pauvre.

¹ Une objection plus grave serait celle-ci: Si les *ny* «foisonnent», le *y* du diminutif n'aurait pas lieu de ce changer en *z*. — Réponse: Je suppose que c'est le fait du génie de la langue pour différencier les radicaux débutant par *ny* des autres mots où il est simple préfixe. Dans la suite nous verrons de nombreux exemples de ce genre: *inyāna* fait *i-nyāna* et non *iny-āna*, etc.

Adjectif	Substantif
<i>mugûfi</i> court, petit de taille on devra donc dire: <i>umugābo</i> , <i>umwāna</i> (<i>mugûfi</i> , et non pas <i>umugûfi</i>)	<i>umugûfi</i>
<i>múnini</i> gros	<i>umúnini</i>
<i>'mwíza</i> beau	<i>umwíza</i>
<i>'ntóya</i> petit	<i>intóya</i>

On remarque qu'un phone aigu qui affectait la consonne d'un préfixe, passe sur l'article, ce qui aurait l'air d'une rétrogression des aigus. En réalité il faut renverser la règle: Le phone aigu de l'article ne disparaît pas avec celui-ci, mais émigre sur la consonne du préfixe de l'adjectif. Cette règle n'est que pour les apparences dans l'écriture, au point de vue de la simplification, car la langue vivante, dans le substantif avec article, étend l'aigu de cet article sur la consonne ou les consonnes du préfixe. L'aigu n'«imigre» pas, mais reste sur les implosions et les explosions où il se trouvait d'emblée. Il ne faudrait donc pas prononcer *úmw-íza*, mais *ú'm'w-íza*; et à supposer que le radical de ce mot ait le grave, il faudrait dire, non pas: *úmw-íza*, mais *ú'm'w-íza*.

Il vaut mieux connaître la règle plutôt que de devoir s'astreindre à toute cette ponctuation. C'est pourquoi, en haut, je me suis contenté d'écrire *úmwāna* pour *ú'm'wāna*.

C. L'Infinitif.

L'infinitif ordinaire est substantifié par l'article: parler, le parler. C'est encore une règle constante pour tous les infinitifs. Le paragraphe suivant en fournira des exemples ainsi que le chapitre de la déclinaison.

D. Les Pronoms.

Certaines formes donneraient lieu à hésitation; cependant il ne faut y voir que des exceptions motivées dont il suffit de se rendre compte. Ainsi le pronom personnel isolé *'we* lui, et non pas *úwe* sien, possessif substantivé; *twébwé* nous, non pas *utwebwé*; *mwébwé* non pas *umwebwé*, etc. dans ces mots en effet la question «adjectif ou substantif»? ne peut pas se poser. De même encore dans les adjectifs, démonstratifs par exemple: *uyu* = ce (adj.) et = celui-ci (subst.). La forme *yu* isolé, de fait, ne représente rien, ni préfixe ni radical. C'est l'interjection d'admiration: *yūūū*. Mais là où les deux formes sont possibles et qu'il y ait lieu de faire la distinction, la règle s'appliquera invariablement:

wānnye mien, *úwānnye* le mien, *'wāchu* nôtre, *uwāchu* le nôtre, *abāchu* les nôtres, *'bāchu* nos, etc.

Dans d'autres cas nous aurons les deux formes, celle avec article ou apparence d'article pour l'adjectif et le substantif, et la forme sans article pour un autre usage:

aba ces, ceux-ci; *ba*, caractéristique pour relier le complément au nom.

Tous ces cas n'infirmement en rien la grande règle d'un vrai radical précédé d'un vrai préfixe auquel on prépose l'article.

Exemples de pronoms relatifs dans des verbes à radical fermé:

Infinitif (Subst.)	Relatif (Adject.)	Relatif (Subst.)
<i>kuruta (ukuruta)</i> surpasser	<i>uruta</i> qui- (sing.)	<i>uruta</i> celui qui-
	<i>baruta</i> qui- (plur.)	<i>abaruta</i> ceux qui-
<i>guchura (uguchura)</i> forger	<i>uchura</i> qui- (sing.)	<i>uchura</i> celui qui-
	<i>bachura</i> qui- (plur.)	<i>abachura</i> ceux qui-

Exemples de relatifs dans des verbes à radical ouvert:

<i>kwinjira (ukwunjira)</i> entrer	<i>winjira</i>	<i>uwinjira</i>
	<i>binjira</i>	<i>abinjira</i>
<i>kōza (ukōza)</i> laver	<i>wōza</i>	<i>uwōza</i>
	<i>bōza</i>	<i>abōza</i>
<i>kwākira (ukwākira)</i> prendre en mains	<i>wākira</i>	<i>uwākira</i>
	<i>bākira</i>	<i>abākira</i>

Dans ces verbes-ci et ceux qu'on rencontrera plus tard, on constatera une particularité générale des verbes, c'est qu'ils sont tous baryphones au radical, ce qui facilite l'uniformité de la flexion, vu que les rencontres radicales, au point de vue des phones, seront toujours identiques. Nous n'aurons donc pas de verbes oxytons. Quant aux verbes oxyphones, l'aigu sera constamment sur le préfixe, dans les verbes à radical fermé; les radicaux ouverts provoqueront un phone explosif sur la consonne du préfixe, qui, affectant aussi l'implosion, se communiquera à l'article. Dans les verbes par conséquent pas d'oxytons, mais des paroxytons ou proparoxytons, à moins que nous ayons affaire à des monophones = baryphones dans tous les composants. (Voir déclinaison.)

Les pronoms interrogatifs exigeront encore l'article.

On dira:

uwinjiye nĩ nde? celui qui est entré est qui?
abinjiye nĩ bānde? (item au pluriel)

On ne dira pas:

winjiye ni nde?
binjiye ni bande?

Ici remarquez de plus la différence entre:

<i>'nde?</i> qui? (sing.)	<i>wā nde?</i> de qui? (sing.)	<i>uwā nde?</i> celui de qui?
<i>bānde?</i> lesquels?	<i>bā nde?</i> de qui? (plur.)	<i>abā nde?</i> ceux de qui?

E. Les noms ancestraux.

Ces noms ont quelque ressemblance logique avec les noms propres, vu qu'ils ne désignent pas une généralité comme le nom commun ordinaire, mais une classe particulière d'individus. Conséquence: Ils seront sans article tout comme les noms propres. Prenons ces noms au pluriel pour pouvoir faire ressortir la différence:

<i>bāddāta</i> mes pères	<i>abā dāta</i> ceux (les gens) de mon père
<i>bāmāma</i> mes mères	<i>abā māma</i> ceux (les gens) de ma mère
<i>bāso</i> tes pères	<i>abā so</i> —
<i>bānyōko</i> tes mères	<i>abā nyōko</i> —
<i>bāse</i> ses pères	<i>abā se</i> —
<i>bānyina</i> ses mères	<i>abā nyina</i> —
<i>bāsogōkuru</i> mes aïeuls	<i>abā sogōkuru</i> —
<i>bāsōkuru</i> tes aïeuls	<i>abā sōkuru</i> —
<i>bānyogōkuru</i> mes, tes aïeules	<i>abā nyogōkuru</i> —

<i>básékuru</i> ses aïeuls	<i>abâ sékuru</i>	—
<i>bányirākuru</i> ses aïeules	<i>abâ nyirākuru</i>	—
<i>bāsogōkuruza</i> mes bisaïeuls	<i>abâ sogōkuruza</i>	—
<i>bāsōkuruza</i> tes bisaïeuls	<i>abâ sōkuruza</i>	—
<i>bānyogōkuruza</i> mes, tes bisaïeules	<i>abâ nyogōkuruza</i>	—
<i>básékuruza</i> ses bisaïeuls	<i>abâ sékuruza</i>	—
<i>bānyirākuruza</i> ses bisaïeules	<i>abâ nyirākuruza</i>	—

Le pluriel «mes pères, etc.» est usité pour désigner le père et ses frères. L'indigène dira de ses oncles: «Ils m'ont engendré.»

2° La Déclinaison.

La déclinaison est la flexion d'un substantif. En *R* (= kinyarwanda) les substantifs subissent des flexions; le but de notre étude devra être d'en chercher la signification.

Comme les adjectifs et les infinitifs peuvent être substantivés, et que les flexions s'étendent à toutes les classes des préfixes, on peut en deviner d'avance l'importance.

Nous savons déjà que les préfixes par eux-mêmes sont indifférents à tel ou tel phone; leur énumération, en plus, est du ressort de la grammaire, de sorte que je n'ai pas à m'en occuper spécialement dans un article phonétique.

Disons de suite que la déclinaison, dans le *R*, n'a pas pour objet d'établir les différents «cas» de la grammaire: Nominatif, génitif, etc.; ces cas, ou bien sont contenus dans le verbe, ou bien sont exprimés par la «caractéristique». Le substantif avec article doit par conséquent représenter tous ces cas, à part le vocatif qui est produit par la flexion. Remarquons de suite que l'accentuation du vocatif, vu le mouvement d'accent affectif, oratoire ou pathétique qui lui est particulier de par sa nature, sera toujours un peu plus aiguë dans ses oxyphones qu'on ne le constate dans les autres formes; il serait inutile de faire figurer cette différence par des signes diacritiques.

Donnons la désignation de nominal à la forme avec article, qui représentera les cas ordinaires de la grammaire, exception faite du vocatif; il nous restera dès lors une troisième forme de déclinaison, le personnel, qui indique le même substantif pris comme nom propre. En tout nous aurons donc trois cas dans la déclinaison: Le nominal, le personnel, et le vocatif commun aux deux:

Nominal	Personnel	Vocatif commun
<i>umuntu</i> le, un homme	<i>Muntu</i> Mr. Muntu	<i>mântu</i> ô homme! ô Mr. Muntu!

Rigoureusement, dans l'exemple cité, je devrais écrire *u* long = *û*; cependant comme cette quantité est longue simplement par position, je puis me dispenser de la désigner spécialement. La question change pour le cas contraire, quand une voyelle longue par position se prononce comme une brève: ...*y* *inda*.

D'après l'absence ou la présence des oxyphones et leur position, nous avons différentes catégories de noms à examiner:

1° Les barytons: Toutes les voyelles, implosions et explosions sont baryphones, ont l'accent grave, qui ne demande pas de signe diacritique.

2° Les proparoxytons: L'oxyphone ou phone aigu est sur l'article.

3° Les paroxytons: L'oxyphone est sur le préfixe.

4° Les oxytons: L'oxyphone est sur le radical.

5° Les polyoxytons: Deux oxyphones sur les voyelles, ce qui implique bien une polyphonie, vu que les implosions et les explosions des consonnes en sont affectées.

Il va de soi que ces catégories, ou l'une d'entre elles, n'est pas le partage exclusif de telle ou telle classe de préfixes; chaque catégorie au contraire aura des représentants dans différentes classes.

Les Barytons.

Les barytons ont le baryphone sur toutes les syllabes, tant au nominal qu'au personnel; au vocatif, le préfixe prend l'oxyphone simple.

Dans les exemples des catégories je ferai toujours figurer des infinitifs, quand il y aura lieu, pour faire davantage ressortir la constance des règles. Il faudra retenir une fois pour toutes à propos de ces infinitifs, que la colonne du nominal contiendra les infinitifs substantivés, celle du personnel l'infinitif pris comme nom propre, et, de plus, comme forme verbale d'infinitif ordinaire; celle du vocatif montrera le vocatif commun. Au point de vue pratique, on trouvera que certains noms propres sont bien singuliers, et les vocatifs aussi, d'autant plus que les noms propres sont d'ordinaire composés. Seulement, comme phonéticien, je ne me place pas au point de vue pratique de la vie sociale, mais au point de vue théorique des phones. La preuve sera d'autant plus forte si nous constatons une concordance et conséquence parfaite des règles même en amenant des formes je ne veux pas dire hypothétiques, mais des formes du moins que l'usage courant n'emploie pas.

Parmi les exemples on trouvera encore des mots entre parenthèses: Ce sont des homonymes non homophones de l'exemple précédent. Toutes les lettres du mot seront les mêmes, et toutes les quantités peut-être aussi, de sorte que l'Européen à l'oreille non éduquée spécialement pour la perception des phones, prononcera fatalement l'un pour l'autre, et, par suite, dira ce qu'il n'avait pas voulu dire. Ces exemples sont pris surtout parmi les noms, car si l'on y comprenait les formes verbales avec leurs préfixes qui peuvent simuler des substantifs, les exemples seraient légion. Le bantouiste aphone pourra donc facilement dire un verbe pour un substantif, alors que pour l'indigène qui ne connaît pas l'écriture, ce sont deux mots qui n'ont absolument aucun rapport l'un avec l'autre. Appuyons la règle ci-dessus sur les barytons par quelques exemples.

Nominal	Personnel	Vocatif
<i>ikigānza</i> la main [<i>ikigānza</i> ce qui arrive à mater, <i>ikigānza</i> langue ou coutume du <i>Bugānza</i> , <i>ikigānza</i> au moment où il mata; forme verbale]	<i>kigānza</i>	<i>kigānza</i>
<i>ubūzima</i> la vie [<i>ubūzima</i> manque de bois de chauffage]	<i>būzima</i>	<i>būzima</i>
<i>igīsīga</i> un grand oiseau (nom générique) [<i>igīsīga</i> onguent]	<i>gisīga</i>	<i>gisīga</i>
<i>umuryango</i> la famille [<i>umuryango</i> la porte]	<i>muryango</i>	<i>muryango</i>
<i>igihēri</i> la punaise, pustule sur la peau [<i>igihēri</i> son de céréales]	<i>giheri</i>	<i>giheri</i>

Nominal	Personnel	Vocatif
<i>ugusēsa</i> répandre	<i>gusēsa</i>	<i>gūsēsa</i>
<i>ukugura</i> transaction	<i>kugura</i>	<i>kūgura</i>
<i>ugusya</i> moudre	<i>gusya</i>	<i>gūsya</i>

Exceptions.

La terminologie «monosyllabes ou polysyllabes» doit s'entendre du radical.

Les polysyllabes de la classe *i* (*in*): Au vocatif ils prennent l'oxyphone sur la première syllabe du radical; aigu simple si cette syllabe est brève, circonflexe si elle est longue. C'est nous dire que dans une longue, le radical a le temps de reprendre ses droits d'origine, le circonflexe n'étant que le composé d'un aigu et d'un grave. La même remarque, servatis servandis s'applique à la classe *ku*.

<i>inzovu</i> l'éléphant	<i>nzovu</i>	<i>nzovu</i>
<i>inzira</i> le sentier	<i>nzira</i>	<i>nzira</i>
<i>inyōni</i> l'oiseau	<i>nyōni</i>	<i>nyōni</i>
<i>izōsi</i> (= <i>ijosi</i>) le cou	<i>zōsi</i>	<i>zōsi</i>
<i>indāgano</i> le legs	<i>ndāgano</i>	<i>ndāgano</i>
<i>inkūra</i> le rhinocéros	<i>nkūra</i>	<i>nkūra</i>
<i>intāma</i> le mouton	<i>ntāma</i>	<i>ntāma</i>
<i>ingōna</i> le crocodile	<i>ngōna</i>	<i>ngōna</i>
<i>ishyāmba</i> la brousse, forêt	<i>shyāmba</i>	<i>shyāmba</i>

Monosyllabes:

<i>inzu</i> la hutte	<i>nzu</i>	<i>'nzu</i>
<i>ingwe</i> le léopard	<i>ngwe</i>	<i>'ngwe</i>
<i>inda</i> le ventre, la grossesse	<i>nda</i>	<i>'nda</i>

On se demande tout à la fois, pourquoi l'aigu se transporte sur le radical du vocatif, alors que le radical du nominal est grave, vu surtout que les monosyllabes nous montrent la possibilité de l'arsis sur la nasale — et pourquoi les monosyllabes eux-aussi ne prennent pas cet aigu sur le radical.

Ad primum: Le phone du vocatif est un oxyphone de flexion, et, de ce fait, se place là où il joue mieux son rôle, suivant des règles constantes évidemment. (Voir plus loin, dans les paradigmes, des exemples où l'aigu passe du préfixe au radical.)

Ad secundum: L'oxyphone sur le radical dans les monosyllabes irait contre la loi fondamentale de la dévocalisation des voyelles désinencielles.

Dans le mot *umuntu*, *Muntu*, *muntu*, la longueur de la syllabe du préfixe permet le circonflexe, c'est-à-dire d'élever la voix tout en la ramenant de suite au grave primitif.

Infinitifs

<i>ukōshya</i> solliciter	<i>kōshya</i>	<i>kōshya</i>
<i>ukwēnda</i> prendre	<i>kwēnda</i>	<i>kwēnda</i>
<i>ukwēgēre</i> approcher	<i>kwēgēra</i>	<i>kwēgēra</i>

L'oxyphone, ici, quitte la fricative pour la même raison que celle qui le fit abandonner la nasale: Il ne ressortirait pas suffisamment pour le mouvement affectif d'un vocatif, surtout si l'on considère que parfois il faut interpeller à une certaine distance.

Les Proparoxytons.

De l'article, l'oxyphone passe sur le radical au vocatif. Il devient circonflexe si la longueur de la syllabe permet ainsi de reconstituer le grave original. Tous les exemples que je connais, sont ou bien des mots de la classe *i* (*in*), ou bien des mots à radical ouvert, c'est-à-dire à voyelle initiale. Au personnel, l'aigu retenu par l'implosion de la consonne du préfixe, nous fait comprendre que le personnel a bien encore la même tonalité que le nominal. Au vocatif, il ne peut se déplacer que sur le radical lui-même. Les monosyllabes eux-mêmes n'ont plus que cette possibilité malgré la règle de la dévocalisation.

Pour raison d'esthétique, l'oxyphone explosif sur des consonnes doubles (*mw*, *ny*, etc.) est mis sur la deuxième seulement, mais on se souviendra qu'en réalité il affecte toute l'articulation.

<i>úmwôtsi</i> la fumée	<i>'mwôtsi</i>	<i>mwôtsi</i>
<i>inkôno</i> la cruche, pipe	<i>'nkôno</i>	<i>nkôno</i>
<i>ishâmi</i> la branche	<i>s'hâmi</i>	<i>shâmi</i>
<i>itêgêko</i> l'ordre, commandement	<i>'têgêko</i>	<i>têgêko</i>
<i>ikyâha</i> la faute, le péché (<i>iky âha</i> ce qui se trouve ici)	<i>k'yâha</i>	<i>kyâha</i>
<i>úkwêzi</i> la lune	<i>k'wêzi</i>	<i>kwêzi</i>
<i>úmwêzi</i> le clair de lune	<i>m'wêzi</i>	<i>mwêzi</i>
<i>úbwenge</i> l'intelligence	<i>b'wenge</i>	<i>bwenge</i>
<i>itûro</i> le présent, cadeau	<i>'tûro</i>	<i>tûro</i>
<i>itâko</i> la cuisse	<i>'tâko</i>	<i>tâko</i>
<i>iziko</i> le foyer	<i>'ziko</i>	<i>ziko</i>
<i>úmwîshywa</i> neveu, nièce (du côté maternel) [<i>umwîshywa</i> plante rampante pour couronne nuptiale]	<i>m'wîshywa</i>	<i>mwîshywa</i>
<i>inyâna</i> veau-génisse	<i>n'yâna</i>	<i>nyâna</i>
<i>izûba</i> le soleil	<i>'zûba</i>	<i>zûba</i>
<i>ingâstre</i> la meule de dessus	<i>'ngâstre</i>	<i>ngâstre</i>
<i>ijabukiro</i> le gué	<i>'jabukiro</i>	<i>jábukiro</i>
<i>úrûzi</i> le fleuve	<i>'rûzi</i>	<i>rûzi</i>
<i>irêmbô</i> la porte extérieure	<i>'rêmbô</i>	<i>rêmbô</i>
<i>iryînyo</i> la dent	<i>'ryînyo</i>	<i>ryînyo</i>
<i>ijîsho</i> l'œil	<i>'jîsho</i>	<i>jîsho</i>
<i>inkwi</i> le bois de chauffage	<i>'nkwi</i>	<i>nkwi</i>
<i>înda</i> le pou	<i>'nda</i>	<i>nda</i>
<i>igi</i> l'œuf	<i>'gi</i>	<i>gi</i>
<i>ijwi</i> la voix	<i>'jwi</i>	<i>jwi</i>
<i>î(n)si</i> la terre	<i>'si</i>	<i>si</i> ²
<i>úkwîtaba</i> répondre à l'appel	<i>k'wîtaba</i>	<i>kwîtaba</i>
<i>úkûmva</i> entendre	<i>'kûmva</i>	<i>kûmva</i>
<i>úkwîhûta</i> se presser	<i>k'wîhûta</i>	<i>kwîhûta</i>

Nous savons déjà que les verbes ne sont pas oxytons; les paradigmes ci-dessus nous montrent, en plus, qu'un verbe à radical ouvert, s'il n'est pas baryton, est nécessairement proparoxyton et ne peut pas être simplement paroxyton comme les verbes à radical fermé. Admettons par hypothèse qu'un verbe avec voyelle initiale au radical ait l'aigu sur le préfixe: Ce sera donc

² Remarquons cependant pour les monosyllabes que les indigènes sont loin d'être d'accord. Beaucoup s'en tiennent absolument à la règle de la dévocalisation et accentuent le vocatif tout comme le personnel.

sur une fricative, puisque la voyelle du préfixe se change en fricative devant cette autre voyelle initiale. D'où impossibilité articulatoire: D'une explosion grave (celle de la consonne du préfixe) passer immédiatement à une implosion aiguë. (Celle de la fricative.) L'explosion de la consonne devra s'assimiler à l'implosion de la fricative; une explosion aiguë de nouveau ne peut-être amenée par une implosion grave, si bien que l'article se trouve devant cette implosion aiguë lui-aussi; le plus simple pour lui est de joindre le pas et de s'assimiler aussi en prenant l'aigu. Je ne veux pas dire que cette articulation d'un article grave suivi d'une implosion aiguë soit absolument impossible, mais qui s'exposerait à ces heurts de gosier, quand une phonation simplifiée arrange tout? C'est la loi d'inertie en phonétique.

Comme vous commencez à être déjà un peu «callé» en matière de phonèmes, je vous propose la récréation suivante: Elle n'est pas précisément d'un goût raffiné — mais nous autres nous nous intéressons exclusivement aux phones.

indā 'y īnda le ventre du pou, la grosseur du pou.

īndā 'y īnda un ventre en grosseur, le fœtus d'un ventre.

īndā 'y īnda pou au ventre (pas à la tête), femelle de pou pleine.

īndā 'y īnda pou de pou = petit de pou.

Ou encore:

igihānga au moment où elle pousse; au moment où il crée.

igihānga germe, inventeur; *igihānga* crâne, tête coupée, gros artiste.

igihānga entaille, dent ébréchée ou disparue.

En méprisant les phones on s'expose donc à raconter des «histoires» pas banales «du tout, du tout».

Après cet aperçu physiologique, passons à la catégorie suivante:

Les Paroxytons.

Ils ne sont différents des proparoxytons qu'en apparence, au point de vue des phones. L'article aigu, en effet ne se rencontre que dans la classe *i* (*in*), ou dans les mots à radical ouvert, de sorte que, d'après ce que nous venons de voir à propos des verbes à radical ouvert, l'oxyphone se trouve immédiatement en face du radical tout comme dans les paroxytons. Au vocatif l'oxyphone fera donc son pas habituel et ira s'installer sur le radical, le personnel restant homophone avec le nominal comme de coutume. Dans les monosyllabes au vocatif, la sonorité de la voyelle aiguë du préfixe s'alliant à la loi de la dévocalisation, retiendra l'aigu sur le préfixe. Les longues accentuées soit des préfixes, soit du radical, prendront encore le circonflexe.

umūtoni le confident

umūpfākazi la veuve

umūtūwāro une charge de porteur

urūsokozo le peigne

amāraso le sang

urūhara la calvitie

igishyīmbo le haricot

umūkāmyi le trayeur de vaches

mūtoni

mūpfākazi

mūtūwāro

rūsokozo

māraso

rūhara

gishyīmbo

mūkamyi

mutóni

mupfākazi

mutwāro

rusókozo

maráso

ruhára

gishyīmbo

mukāmyi

<i>igihugu</i> la contrée	<i>gihugu</i>	<i>gihúgu</i>
<i>umutérero</i> la montée	<i>mutérero</i>	<i>mutérero</i>
<i>umúswa</i> les fourmis blanches (préfixe collectif) [<i>umúswa</i> un «imbécile»]	<i>múswa</i>	<i>múswa</i>
<i>ubúro</i> l'éleusine	<i>búro</i>	<i>búro</i>
<i>umúbu</i> les moustiques (préf. coll.)	<i>múbu</i>	<i>múbu</i>
<i>urúshyi</i> paume de la main, gifle	<i>rúshyi</i>	<i>rúshyi</i>
<i>ugúsatura</i> fendre	<i>gúsatura</i>	<i>gusátura</i>
<i>ukúvuga</i> parler	<i>kúvuga</i>	<i>kuvúga</i>
<i>ukúbwira</i> dire à qqn	<i>kúbwira</i>	<i>kubwíra</i>
<i>ugúpfa</i> mourir	<i>gúpfa</i>	<i>gúpfa</i>
<i>ugúhiga</i> chasser (à la chasse)	<i>guhiga</i>	<i>guhiga</i>
<i>umú(n)si</i> le jour (umusi)	<i>músi</i>	<i>músi</i>
<i>amárwa</i> (<i>ama-arwa</i>) bière de sorgho	<i>márwa</i>	<i>márwa</i>

Les Oxytons.

Ce sont les plus faciles: Ils ne subissent aucun changement de phones, vu que ceux-ci ne rétrogradent pas.

<i>umuhútu</i> le serf	<i>muhútu</i>	<i>muhútu</i>
<i>umwámi</i> le roi	<i>mwámi</i>	<i>mwámi</i>
<i>umuhigi</i> le chasseur	<i>muhigi</i>	<i>muhigi</i>
<i>umupfumu</i> le devin	<i>mupfumu</i>	<i>mupfumu</i>
<i>umukóbwa</i> la fille	<i>mukóbwa</i>	<i>mukóbwa</i>
<i>inkóko</i> la poule	<i>nkóko</i>	<i>nkóko</i>
<i>ikimása</i> le taurillon	<i>kimása</i>	<i>kimása</i>
<i>igikéri</i> la grenouille	<i>gikéri</i>	<i>gikéri</i>
<i>inkúba</i> le tonnerre	<i>nkúba</i>	<i>nkúba</i>
<i>igichúma</i> la calebasse	<i>gichúma</i>	<i>gichúma</i>
<i>ubwátsi</i> l'herbe, le pâturage	<i>bwátsi</i>	<i>bwátsi</i>
<i>ubwánwa</i> la barbe	<i>bwánwa</i> (?)	<i>bwánwa</i>
<i>umusényi</i> les sables (préf. coll.)	<i>musényi</i>	<i>musényi</i>
<i>umukângugu</i> la poussière (préf. coll.)	<i>mukângugu</i>	<i>mukângugu</i>
<i>inyámáswa</i> le fauve	<i>nyámáswa</i>	<i>nyámáswa</i>
<i>inzóga</i> la bière (terme gén.)	<i>nzóga</i>	<i>nzóga</i>

Pas de monosyllabes; ils iraient en effet contre le génie de la langue qui veut la dévocalisation des finales.

Pas de verbes; nous avons vu comment cette particularité simplifie la conjugaison: Les phones de la flexion ne peuvent entrer en collision avec des oxyphones du radical qui n'existent pas, ce qui ne veut nullement dire que le radical, dans la conjugaison, ne puisse recevoir des oxyphones de flexion.

Les Polyoxytons.

Je crois qu'il vaut mieux ne pas faire de distinction entre bioxytons et polyoxytons, car deux oxyphones dans un mot, sur des voyelles, en supposent autant sur les consonnes, ou même le double si l'on a égard aux implions et aux explosions. Dans les bioxytons, de plus, la prononciation des indigènes eux-mêmes est assez peu stable, vu les tendances vives d'assimilation, si bien qu'ils se montrent assez indifférents à une articulation bioxyphone ou polyoxyphone.

Je vais en donner un exemple en employant la phonographie complète, consonnes comprises, pour mieux faire ressortir le fait; entre parenthèses

je joindrai notre orthographe adoptée. Je rappelle, en passant, que la phonalité aiguë d'une voyelle se communique à la consonne suivante, si bien que, comme nous l'avons constaté en de nombreux exemples pour l'article, la consonne conserve l'aigu même après disparition de l'article.

*Phonation bioxyphone

l'n'yěnyěri l'étoile

l'n'dorerwāmo le miroir

Phonation polyoxyphone

l'n'yě'n'yěri (inyěnyěri)

l'n'dó'rerwāmo (indorerwāmo)

Je suppose que le lecteur est d'avis, comme moi, que la phonation bioxyphone est l'étymologiquement vraie, et que la polyoxyphone n'est que le résultat d'une prononciation négligée par manque d'adaptation de la voix aux exigences de la langue, dans un parler rapide. La phonation bioxyphone, de plus, fait ressortir bien plus clairement l'application et la constance des règles, sans mentionner la simplification apportée à l'écriture.

Ces polyoxytons nous réservent aussi quelques surprises:

Les oxytons nous avaient habitués à la constance des aigus sur le radical. Cela reste vrai pour les oxytons. Cependant, si l'oxyphone se rencontre sur une syllabe du radical autre que la première, il peut la quitter pour occuper cette première (*mbúgita*, *nkókora*).

Autre merveille: L'oxyphone de l'article disparu se venge sur l'aigu long du radical en le changeant en circonflexe (*nyenyěri*) — et cette métamorphose reste un mystère au point de vue simplement phonétique, alors même qu'on en comprend l'avantage pratique: La clarté de l'élocution en est singulièrement rehaussée, si bien que le vocatif est nettement distingué du nominal et du personnel, dans le cas aussi d'un parler rapide ou d'une interpellation à longue portée. Je ne voudrais pas m'acharner à tout expliquer mathématiquement, d'autant plus que les indigènes se permettent les dites libertés dans les polyoxytons, cependant voici une raison phonétique qui semble assez plausible. Nous avons appris que le circonflexe est une caractéristique du vocatif pour les longues du radical. Les exemples suivants nous montrent que le cas qui nous occupe, s'applique à ces longues affectées d'une phonalité composée. Or un circonflexe précédé d'un aigu serait annulé par le fait même, non physiquement comme articulation, mais grammaticalement comme vocatif; il ne ressortirait plus assez. Les radicaux à quantité brève ont donc la ressource de la métathèse du phone, à moins que le nombre des syllabes soit suffisant pour permettre au phone de l'article de s'avancer sur le radical, tout en laissant encore un grave entre lui et l'oxyphone suivant: Dans ce cas les deux aigus sur le radical distinguent clairement le vocatif des autres formes. Tout cela semble bien compliqué, mais en somme on voit que c'est une question aussi d'équilibre de la voix. Un exemple d'un vocatif bioxyphone est *ndórerwāmo*.

On pourrait objecter que le circonflexe au vocatif, dans les exemples étudiés auparavant, se rapportait à des longues graves du radical, tandis que dans les polyoxytons il s'agit de longues aiguës. Soit: Mais si, rien que pour l'amour d'un vocatif, la langue change un grave en aigu, pourquoi ne ferait-elle pas l'inverse pour la même raison? Un circonflexe conserve aussi bien un aigu qu'il ne ramène un grave.

<i>inyěnyěri</i> l'étoile	<i>n'yěnyěri</i>	<i>nyěnyěri</i>
<i>imbugita</i> couteau à un tranchant	<i>'mbugita</i>	<i>mbúgita</i>
<i>indorerwāmo</i> le miroir	<i>'ndorerwāmo</i>	<i>ndórerwāmo</i>
<i>inkokóra</i> le coude	<i>'nkokóra</i>	<i>nkókora</i>
<i>ikirémve</i> sang coagulé ou torréfié (de vache surtout)	<i>kirémve (kirémve)</i>	<i>kirémve</i>
<i>urúška</i> la cloison	<i>rúška (rusška)</i>	<i>rusika</i>
<i>ikirère</i> firmament, atmosphère (<i>ikirère</i> écorce de bananier)	<i>kirère (kirère)</i>	<i>kirère</i>
<i>umúbirikira</i> l'entonnoir	<i>múbirikira</i>	<i>mubirikira (múbirikira)</i>
<i>umúbānde</i> fond de vallée	<i>múbānde (mubānde)</i>	<i>mubānde</i>
<i>urúshĩnge</i> l'aiguille	<i>rúshĩnge (rushĩnge)</i>	<i>rushĩnge</i>
<i>igikōko</i> le fauve (<i>igikōko</i> grande assiette tressée)	<i>gikōko (gikōko)</i>	<i>gikōko</i>
<i>umwēnda</i> la dette (<i>umwēnda</i> l'étoffe, <i>umwēnda</i> celui qui le [la] prend)	<i>m'wēnda</i>	<i>mwēnda</i>
<i>indáru</i> cri d'alarme	<i>'ndáru (ndáru)</i>	<i>ndáru</i>

Ajoutons quelques noms ancestraux :

<i>bádāta</i>	<i>bádāta (bādāta)</i>
<i>bāso</i>	<i>bāso</i>
<i>bānyoko</i>	<i>bānyoko</i>
<i>bāsogókuru</i>	<i>bāsogókuru</i>
<i>bāsókuru</i>	<i>bāsókuru (bāsókuru)</i>
<i>bāsékuruza</i>	<i>bāsékuruza (bāsékuruza)</i>
<i>bānyirákuruza</i>	<i>bānyirákuruza (bānyirákuruza)</i>

Au cours de notre étude nous avons pu formuler un certain nombre de règles phoniques, arrêtons-en celles qui ont une portée plus générale :

1° Le personnel, tout en perdant l'article, conserve les mêmes phones que le nominal.

2° Le vocatif a toujours un oxyphone, ce qui s'explique de sa nature affective.

3° Loi de proclivité ou mouvement progressif des phones de la flexion, pas de rétrogression ; dans les barytons elle se manifeste par la première apparition du phone aigu sur le préfixe.

4° Les aigus de la flexion peuvent disparaître avec compensation, pas ceux du radical ; ces derniers cependant, dans les polyoxytons, sont soumis à certaines migrations de rétrogression, assez semblables à la loi du parallélogramme des forces, en ce que la disparition de l'aigu de la flexion fait dévier de son côté un aigu bref du radical. (Même le circonflexe des longues est une manière de déviation.)

5° Les consonnes sont influencées par le phone de la voyelle précédente, soit en grave, soit en aigu.

6° Le radical des verbes est baryphone.

7° Les verbes non barytons à radical ouvert sont nécessairement proparoxytons.

(A finir.)

Die Ethnographie der Nor-Papua (Murik-Kaup-Karau) bei Dallmannhafen, Neu-Guinea.

Von P. JOSEPH SCHMIDT, S. V. D., Dallmannhafen, Neu-Guinea.

Inhalt.

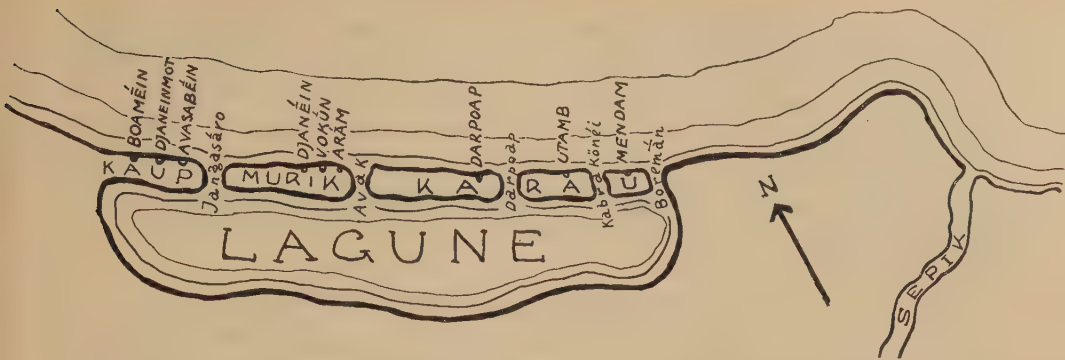
- | | |
|--|--|
| I. Geographie und Statistik. | XIX. Verwandtschaft. |
| II. Sprache. | XX. Totemismus. |
| III. Lebensweise und Krankheiten. | XXI. Ehe; Stellung der Frau. |
| IV. Wohnungen. | XXII. Geburt und Stellung der Kinder. |
| V. Die Einweihung der Häuser. | XXIII. Pubertätsfeierlichkeiten und Geheimbünde. |
| a) Einweihung des <i>tādb</i> -Männerhauses. | a) Mädchenweihe. |
| b) Einweihung der <i>kamasān</i> -Männerhäuser. | b) Jünglingsweihe. |
| c) Einweihung eines Wohnhauses. | 1. Erste Einkleidung. |
| VI. Ernährung. | 2. Zweite Einkleidung. |
| VII. Schmuck und Haartracht. | 3. Dritte Einkleidung. |
| VIII. Künstliche Verunstaltungen. | c) Geheimgesellschaft für Männer. |
| IX. Kleidung. | d) Sonderinitiation. |
| X. Waffen. | e) Geheimgesellschaft für Frauen. |
| XI. Jagd, Fischfang, Viehzucht, Ackerbau. | f) Kleinere Feste. |
| XII. Genußmittel. | XXIV. Soziale Gliederung, Umgangsformen. |
| XIII. Das Kanu, sein Bau und seine Einweihungen. | XXV. Politische Verhältnisse, Krieg und Frieden. |
| XIV. Handel, Geld und seine Surrogate. | XXVI. Recht und Rechtspflege. |
| XV. Gewerbe und technische Fertigkeiten. | XXVII. Sitte und Sittlichkeit. |
| XVI. Zählen, Zeitrechnung und Astronomie. | XXVIII. Religion. |
| XVII. Geschichte, Sagen, Märchen, Sprichwörter. | XXIX. Zauberei. |
| XVIII. Anfänge und Entwicklung der Künste. | XXX. Kult. |
| a) Musikinstrumente. | XXXI. Tod, Begräbnis. |
| b) Tänze. | XXXII. Jenseitsanschauungen; Seele, Geist. |
| c) Kindertänze und Spiele. | |

I. Geographie und Statistik.

Das Landgebiet der Nor-Papua ist ein Küstenstreifen, der durch eine Lagune vom Hinterland getrennt ist. Diese Lagune ist an fünf Stellen mit der See verbunden. Diese Verbindungen heißen — von Osten nach Westen gehend — *Boremān*, *Kaboakönēi*, *Darpoap*, *Avak* und *Jangasáro*. *Boremān* liegt 20 km westlich von der Mündung des *Sepik*-Flusses. Von *Boremān* bis *Kaboakönēi* sind es 4 km; von da nach *Darpoap* 5 km; von da bis *Avak* 15 km; von da bis *Jangasáro* sind 19 km.

Dieses ganze Gebiet zerfällt in drei Untergebiete: *Karau* im Osten, von *Boremān* bis westlich von *Darpoap* sich erstreckend; *Murik*, zwischen *Avak* und *Jangasáro* liegend; *Kaup*, westlich von *Jangasáro*.

Jedes dieser Untergebiete besitzt drei Dörfer. Zu *Karau* gehören *Mendam*, *Utamb* und *Darpoap* (gleichen Namens mit der dritten Seeverbindung, an der es liegt). Diese drei Dörfer sind je durch eine Seeverbindung voneinander getrennt. Das *Murik*-Gebiet besitzt die Dörfer *Arām*, *Vokūn* und *Djanēin*, die nahe beieinander liegen. Zu *Kaup* gehören *Avasabēin*, *Djaneinmot* und *Boamēin*, die ebenfalls auf kleinem Raume beisammenliegen.



1. Die Inselleute nennen das mittlere Gebiet Muriks *Karāb*, die Kaup-Leute nennen es *Mayet* und die Bewohner dieses Gebietes *Mayetgata*. Die Küstenleute von Lamap bis Beukin nennen es *Murik*. Das östliche Dorf ist *Arām* und die Leute heißen *Arangata*; die Buschleute sagen *Kārarām*. Das mittlere Dorf ist *Vokūn*, die Leute *Vokūngata*¹. Das westliche Dorf ist *Djanéin* und die Leute heißen *Djanéigata*.

2. Das westliche Gebiet Kaup hat ebenfalls drei Dörfer. Das östliche Dorf ist *Avasabéin*, das mittlere *Djanéinomot* und das westliche *Bōaméin*. Die Inselleute nennen alle drei Dörfer *Kaup*; die Kis-Leute sagen *Murika*, die Murik- und Karau-Leute sagen *Boimot*; die Leute von Dallmannhafen nennen es *Kaumpa*.

3. Die Dörfer des östlichen Gebietes, des von *Karau*, liegen weiter auseinander, wogegen die Murik- und Kaupdörfer nahe beieinander liegen. Die Dallmannhafen-Leute nennen diese drei Dörfer *Karau*. Die Murik- und Kaup-Leute benennen dieselben mit dem gemeinsamen Namen *Morém(mot*²). Die Leute aus Dallmannhafen nennen das östliche Dorf *Mendam*, das mittlere *Karau* und das westliche *Darpoap*. Die Murik- und Kaup-Leute nennen Mendam *Djaneimot*, das mittlere *Utāmb* und das westliche *Darpoap*.

Es sind ungefähr 1000 Leute, welche die papuanische Sprache sprechen. Davon kommen auf Murik 400, auf Kaup 200 und auf Karau 400.

Man könnte die Leute vielleicht Nor-Leute nennen; *nor* (Mensch), wie in Beukin etc. die Du-Leute.

II. Sprache.

Alle Bewohner dieser Dörfer sprechen eine Sprache. Es herrscht wohl ein kleiner dialektischer Unterschied schon in Murik. So sagt Aram statt *ogoaere* („nicht“) *ogoaende*. Kaup spricht ein *r*, wo Murik *dj* hat, zum Beispiel: *kura*, *kudja*.

Die Sprache dieses Gebietes gehört zu den sogenannten Papuasprachen. Es ist eine vokalreiche Sprache, die nicht schwer auszusprechen ist. Sie kennt Dual und Trial. Beim Verbum werden Transitiva und Intransitiva unterschieden. Auch eine eigene Infinitivform ist da. An Zeiten sind vorhanden: Gegenwart, nähere Zukunft und entfernte, Kaumvergangen-

¹ Einige nennen dieses Dorf auch *Voakönmot* (*voakön* [die Schlange]); die Leute sollen sich wie Schlangen winden können.

² Das Wort *mot* kann man an alle Dorfnamen anhängen.

heit, entfernte und entferntere Vergangenheit. An Modi finden sich Befehlsform, Bedingungsform, Gewohnheits- oder Dauerform. Von Partizipien finden sich ein solches der Gegenwart: *tömarearogo*, des Futurs: *tömariroga*, des Perfekt: *tömango*.

Merkwürdig ist, daß für in der Nacht ausgeübte Tätigkeit das Suffix *sīn* angehängt wird: *tömarinsin* (machen, tun), *tömarisīn* (in der Nacht etwas tun); *maṡran* (arbeiten), *maṡrasīn* (in der Nacht arbeiten).

III. Lebensweise und Krankheiten.

Die Leute sind selbsthaft und nähren sich hauptsächlich von Sago, den sie von den Buschleuten für Fische, Krebse, Muscheln kaufen. Die Buschleute standen in einem gewissen Dienstverhältnis zu den Küstenleuten. Die Küstenleute halten sich für viel höher stehend als die Buschleute. Sagt man zu jemand z. B.: „*Mabuk-goan* = ein Mabukmann“ (Mabuk ist ein Dorf im Busch), so ist das eine schwere Beleidigung.

In Kaup haben sie selbst Sago, den sie dort gewinnen. Auch Gartenbau betreiben sie; sie pflanzen Yam, Zuckerrohr, Tabak usw. Mendam hat ebenfalls eigenen Sago. Alle anderen Dörfer müssen ihn kaufen.

Die am häufigsten vorkommenden Krankheiten sind krebsartige Wunden, Unterleibskrankheiten, Sonnenstich und Halskrankheiten. Lungenentzündung und Dysenterie kommen weniger vor, häufiger noch Verstopfung.

Nach der Entbindung sterben auch viele Frauen; in diesem Jahre sind vier ³ gestorben und mehrere schwebten nach der Geburt in Lebensgefahr.

Vor vier Jahren und in diesem Jahre wieder stürzte ein Mann von einem Kokosbaume herunter, wobei sich beide offene Knochenbrüche und innere Verletzungen zuzogen, an denen sie nach zwei oder drei Tagen starben.

Als Heilmittel legen sie auf Wunden Pfefferwurzelaran, Blätter von gewissen Sträuchern: *manömb*, *nabirök*, *jabūn* (Blätter von einer Schmarotzerpflanze) und sehr häufig auch Lehm.

Bei inneren Krankheiten ist das gewöhnlichste Heilmittel die Zauberei. Durch Zauberei ist die Krankheit entstanden; daher muß sie auch durch Zauberei wieder vertrieben werden und durch Zurückholen des Zaubers.

Im März 1918 war ein Mann mit Namen *Vēs* schwer krank; da nahmen einige Männer Betelnußblätter, gingen in alle Häuser und rieben mit den Blättern das Gestell im Hause. Waren die Hausbewohner feindlich, so rieben sie nur die Treppe vor dem Hause. Dann gingen sie zum Kranken zurück, nahmen die Blätter und rieben damit die schmerzhafteste Stelle. Bei dem Blatte, bei dessen Anwendung der Schmerz nachließ, war der Zauber gemacht. (Sie hatten sich die Blätter gemerkt, womit das Gestell jedes Hauses abgerieben war.) Der Kranke mußte dieses Blatt essen, und die anderen Blätter wurden fortgeworfen. Jetzt wußten sie also das Haus, in dem der *tömit* (Zauber) gemacht war. Ein Mann ging nun zur Trommel, trommelte einige Schläge, lief einigemal hin und her, schimpfte und trommelte wieder usw. So trieb er es wohl zwei Stunden. Dann hatte er es herausbekommen, wohin der *tömit* ge-

³ Von allen Nor-Leuten.

schickt war. Die Tömitmacher hatten ihn nach Kaup geschickt, von da war er nach Kadjimin gebracht worden. Die Leute holten dann den *tömit* zurück, und der Mann wurde wieder gesund ⁴.

Haben Geister die Krankheit verursacht, so werden ihnen Opfer dargebracht. Am 24. Jänner 1919 kam ich um Mittag von Darpoap nach Murik mit dem Boote zurück. Ein Boy hatte in Darpoap gefischt, und die Wassergeister hatten sein Kind krank gemacht. Er lief sogleich nach Darpoap zurück und brachte den Wassergeistern (*bragmot*) ein Opfer dar. Dieses Opfer heißt *brën bo ánanét*. Es werden in der Lagune zwei Pfähle in den Boden gesteckt, die ungefähr einen Meter über dem Wasser hervorragen. Diese zwei Pfähle stehen einen Meter voneinander entfernt, werden mit Kokosblättern verbunden und geziert. Daran werden Muscheln und Kokosnüsse gebunden und unten über dem Wasser ein Stück Holz. Das Stück Holz soll ein Schwein darstellen und die Muscheln Hundezähne. Die Kanaken belügen und betrügen auch die Geister, wo sie können.

Hat jemand Atembeschwerden, oder ist er brustkrank, so wird ebenfalls dieses Opfer dargebracht. Bei Flut soll das Blut dem Kranken nach der Brust steigen und Atemnot bewirken, da können dann die Wassergeister (*bragmot*) helfen.

IV. Wohnungen.

An vielen Krankheiten sind wohl die schlechten Häuser schuld. In solchen Häusern finden die Eingebornen Schutz gegen Wind und Regen und des Nachts kaum ein Plätzchen, wo sie den Schlafsack hinlegen können, um gegen den Regen geschützt zu sein. Der Bau eines neuen Hauses wird begonnen, wenn das alte umfallen will, und der Bau dauert oft zwei Jahre.

Wie es verschiedene Arten Häuser gibt, die verschiedenen Zwecken dienen, so ist auch die Bauart eine verschiedene.

Die *W o h n h ä u s e r* sind meist einfach gebaut. Ungefähr zwei Meter über dem Boden ist der Fußboden aus Betellatten und darüber wird das Dach gebaut. Es gibt wenig Häuser, in denen nur ein Ehepaar wohnt. Mein nächster Nachbar hat einen Sohn und eine Tochter, die beide geheiratet haben; sie wohnen mit ihren Eltern im selben Hause und kochen am selben Herdfeuer.

An zweiter Stelle kämen die *M ä n n e r h ä u s e r*. Von diesen gibt es zwei Arten, wenn man will, drei. Da ist zuerst das *tāáb*. Hier werden alle Heiligtümer aufbewahrt, alle Einkleidungen, aller Kult hier vorgenommen. In Mendam hatte der Kiap das *tāáb* abgebrannt und es waren alle Sachen verbrannt. Drei Tage wurde ein Trauerfest gefeiert, wobei sich von anderen Dörfern viele Männer einfanden und mittrauerten. Ein alter Mann erzählte mir dies, wobei ihm die Tränen über die Wangen herunterliefen. Die Frauen dürfen nicht in die Nähe dieses Hauses kommen. Das andere Haus ist das *kāmasán*. Dieses ist offener gebaut, und die Frauen dürfen auch in der Nähe vorbeigehen. Auch die nichteingekleideten Jungen dürfen sich hier aufhalten. Die Jungen bauen oft noch kleinere Häuser, in denen sie sich aufhalten und ihre Spielsachen machen; auch diese Häuser heißen *kāmasán*.

⁴ Ich berichte natürlich so, wie die Leute sagen und glauben.

An dritter Stelle kommen die Frauenhäuser (*lāmbāānirān*). In diesen Häusern treiben die Frauen ihren Kult. Vom Jahre 1915 bis 1918 waren hier fünf Mädchen im *lāmbāānirān* und wurden dort eingekleidet.

Dann kommen die Geburtshäuschen, in denen sich die Mädchen auch aufhalten, wenn sie Menstruation haben, und auch die eine oder andere Verwandte der Frau, die geboren hat, damit diese nicht allein ist. (Acht bis vierzehn Tage nach der Geburt kann man auch Jungen dort antreffen; früher war es wohl sicher nicht.)

Oft steht an dem Platze, an dem die Leute einer Sippe zusammenkommen, ein kleines Häuschen mit nur Fußboden und Dach. Dieses Häuschen nennen sie *perān*. Seitenwände von alten Kanus liegen im Viereck auf dem Boden, worauf die Leute sich setzen und in der Mitte unterhalten sie dann ein Feuer. Die Frauen sitzen auch oft in der Nähe.

V. Einweihung der Häuser⁵.

Die Männerhäuser (*tāāb* und *kāmasān*) und auch die Wohnhäuser⁶ bekommen erst eine gewisse Weihe, ehe sie bezogen werden. Da das *tāāb* das wichtigste Haus bei den Papua ist, so gestaltet sich auch die Feier dementsprechend.

a) Einweihung des *tāāb*-Männerhauses.

Wird in einem Dorfe ein *tāāb* gebaut, so helfen auch Leute von anderen Dörfern mit. Bis ein solches Haus fertig ist, werden vier Festlichkeiten veranstaltet.

Die erste Festlichkeit findet statt, wenn die zwei mittleren Pfosten aufgestellt werden, die bis zur Dachspitze reichen. Diese zwei Pfosten erhalten auch bei dieser Feier einen Namen. Sind die Pfosten fertig und mit allen Schnitzereien versehen, so wird der Tag bestimmt, an dem sie aufgestellt werden sollen. Die Nacht vorher wird getanzt, am Morgen die Pfosten gesetzt und weiter bis abends getanzt. In der Nacht tanzen dann Mädchen von anderen Dörfern, aus denen Männer bei der Arbeit geholfen haben. Und die Männer selbst, die geholfen haben, erhalten Frauen zum Gebrauch, als Bezahlung für die geleistete Arbeit.

Die zweite Festlichkeit findet statt, wenn der Balken oben auf die zwei hohen Pfosten gelegt wird, bei denen die erste Feierlichkeit stattfand. Der Tanz und alles Begleitende sind wie bei der ersten Feierlichkeit.

Das dritte Fest wird gefeiert, wenn das Dach gedeckt ist. Es findet wieder ein großes Essen statt, Tanz und Verleihung der Frauen, wie bei den zwei ersten Feierlichkeiten.

Das letzte und Hauptfest findet statt, wenn das *tāāb* vollständig fertig ist. Dieses Fest heißt *tāāb gaār*. Als 1920 in *Djanein* hier die Feier stattfand, war das Haus schon ungefähr ein Jahr fertig, aber die nötigen Sachen — Sago, Schweine, Kokosnüsse, Betelnüsse etc. — mußten erst herbeigeschafft werden.

⁵ „Einweihung“ scheint mir der passendste Name zu sein.

⁶ Gewisse Wohnhäuser; welche, werden wir später sehen.

Ist alles zur Stelle, kommt der *brag*-Geist und schmückt das Haus von innen und außen. Im Inneren wird es mit gelber, blauer und roter Farbe bemalt und stellenweise mit Kalk bestrichen. Dann beginnt die eigentliche Feier. Es werden Opfer dargebracht und Frauen werden des Nachts anderen Männern geliehen im *brag*-Haus (*tāāb*). Am Morgen gehen die Männer auf die Menschenjagd, um einen Schädel zu holen. Am 21. November 1918 waren sie fortgezogen und haben dann einen Menschen getötet in Adjapan und den Kopf mitgebracht.

Am 22. November abends zogen die Männer in Prozession mit Feuerfackeln und Geschrei ins *tāāb*⁷, oben wurden die Fackeln ausgelöscht. Der *brag sōböğ* (Maske) lag auf einem Bette. Das Feuer brannte davor⁸, es soll eine Art Opfer sein. Dann führten die Männer ihre Frauen ins *tāāb* und stellten sie anderen Männern zur Verfügung; sie selbst gingen hinunter. Dies heißen sie *mogiu*; es soll dadurch auch dem *brag sōböğ* geopfert werden.

Am folgenden Tage werden die Masken alle aus dem *tāāb* getragen und unten auf den Boden gelegt, und der blutige Kopf wird davorgestellt. Sie tanzen dann vor den Masken und dem Kopfe, und die Masken (*marōb*) sollen das Blut trinken. Mit dem Blute aus dem Kopfe werden dann die Pfosten im Inneren des *tāāb* gestrichen. Darauf wird der Kopf vom Fleisch gereinigt. Alle Masken werden wieder ins *tāāb* gebracht und auf den Boden gelegt; der gereinigte Schädel wird dann davorgestellt. Diesem Schädel wird darauf eine Tasche mit Kalk, Pfeffer, Betelnüssen etc. vorgestellt. Im *tāāb* und unten vor dem *tāāb* wird getanzt und getrommelt. Während dieses Festes werden die Frauen wieder verliehen. Die Leute, die beim Bau mitgeholfen haben, erhalten Sago, Schweine, Bananen etc.

Am Schluß des Festes werden die Masken und der Schädel auf ein großes Bett (*méigö*) gelegt, und Männer und Frauen gehen unter dieses Gestell und tanzen dort. Dann nehmen sie das Gestell auf den Kopf und tragen es zur Lagune. Sie wollen den Geist des Erschlagenen wieder fortbringen, er soll wieder zu seinem Platze gehen. Den Schädel und die Masken nehmen sie mit ins *tāāb*, das Gestell aber bleibt in der Lagune liegen. Am anderen Morgen werden dem Schädel und den Masken noch einmal Sago, Kokosnüsse, Tabak, Betelnüsse etc. vorgestellt (geopfert) und dann von den Männern gegessen.

Damit ist das *tāāb* zum Gebrauch vollständig eingeweiht. Vorher findet keine Einkleidung etc. im *tāāb* statt.

In letzter Zeit, vom 20. Jänner bis Mitte Februar 1920, hat hier *Djaneinmot* sein neues *tāāb* eingeweiht⁹. Es war wohl schon ein Jahr fertig, aber die nötigen Sachen waren noch nicht herbeigeschafft. *Djanein* mußte den Dörfern Aram, Vokun, Kaup, Kis, Vaskulin und Beuk je ein Schwein geben, das diese beim Feste aßen. Die Lanzen¹⁰, mit Kasuarfedern geschmückt,

⁷ Ich sah es von meinem Hause aus (um 10 Uhr abends); ich wußte nicht, was das bedeuten sollte, merkte es mir aber und erfuhr es später.

⁸ Mit den Fackeln gebracht.

⁹ Ich war mit P. KIRSCHBAUM den Sepik hinaufgefahren und habe deshalb selbst die Feier nicht gesehen; habe sie mir kurz erzählen lassen.

¹⁰ Nur Männer dürfen sie berühren, sie sind *sōmān* („heilig“).

wurden zusammengebunden und ins *tāáb* gestellt; dabei wurden Zauberworte gesprochen; sie sollen helfen, daß das Haus lange hält. Dann wurden Eßsachen davorgestellt, Sago, Bananen, Gemüse, Tabak, Betelnüsse usw. Nach dieser Handlung erhielten die obengenannten Dörfer ihr Schwein. Nun wurden Kokosnüsse an Stelle der früheren Schädel ¹¹ vor die Lanzen gelegt und dabei auf die Trommel geschlagen, so oft als Nüsse dalagen, damit die Geister der früher Erschlagenen kämen und in die Nüsse gingen. Dann wurden noch Masken (*möröb*) dazugestellt und wieder Opfer dargebracht. Dieses Geopferte durften nur erwachsene Männer aus Aram, Vokun, Kaup, Kis, Vaskulin und Beuk essen (Frauen und Mädchen durften es sehen).

Nachts war dann Tanz im *tāáb*, wobei die Lieder der früher Erschlagenen gesungen wurden. Am Abend steckten die Frauen den Möröb-Masken Schweinezähne in die Nasen, zogen sie wieder heraus und gingen nach Hause. Statt des früheren Menschenblutes, womit die Pfosten im *tāáb* gestrichen wurden, wurde jetzt ein stinkendes Holz gekratzt, mit roter Erdfarbe vermischt und die Pfosten damit gestrichen. (Der verstorbene Kanaba, ein angesehener Mann, hatte vor seinem Tode das so bestimmt, weil Menschenblut jetzt nicht mehr zu haben ist.)

An den folgenden Tagen ¹² brachten Frauen das Essen ins *tāáb*, stellten das Beste den Masken vor — dieses durften nur die großen Männer essen; das andere Essen stellten sie auf die Seite für die Jungen. Die Frauen aßen im Hause neben dem *tāáb*. Dann war ein paar Tage Pause, um wieder das nötige Essen herbeizuschaffen: Fische, Muscheln etc. Die Fremden blieben natürlich alle da. Bei jedem Akte, der vorgenommen wurde, tanzte jedes Dorf einen Tag.

Nach dieser Pause wurden Kokosnüsse oben an die Dachspitze gehängt und darauf geschossen. Zuerst schoß Aram, dann Vokun, Kaup, Kis, Vaskulin, Beuk; diese Dörfer waren früher Freunde und halfen einander im Kriege.

Ein neuer Akt: Die Männer stellen sich unten vor das *tāáb* mit gespreizten Beinen auf und die Jungen mußten da durchgehen. Sie gaben den Jungen, auch ganz kleinen, scharfe Wurzeln (*arau* und *avopöpikö*). Diese mußten sie essen, damit sie stark würden. Wenn ein kleiner Junge sie nicht herunterbrachte, kam dessen Schwester, nahm sie ihm aus dem Munde und schluckte sie. Nachdem die Jungen diese Wurzeln gegessen hatten, mußten sie drei Tage fasten — die kleineren einen Tag — sie durften nichts trinken und nur wenig essen. Dann wurde für sie eigens Sago gekocht, vor die Lanzen, Masken und Götzen gestellt. Von diesem Sago nahmen dann die großen Leute und warfen ihn nach allen Seiten ins *tāáb*, ebenso schütteten sie das Wasser von einer Kokosnuß überall hin und warfen auch die Kopra davon umher. Dann wurde das Essen vor den Lanzen fortgenommen, das die Jungen dann aßen.

Ein anderer Akt: Ein Mann hielt eine Lanze fest, und die Leute sprachen Zauberworte, bis die Lanze anfang, sich zu bewegen. Bewegt sich die Lanze von selbst, dann hochheben; bewegt sie sich nicht, auf den Boden legen. Die Alten

¹¹ Die Karaudörfer waren früher Feinde und diese müssen vor nicht gar langer Zeit Murik angezündet haben, wobei alle Schädel mitverbrannt sind.

¹² Das Fest dauerte drei Wochen — natürlich wurde jeden Tag getanzt, wenn eine Festlichkeit war.

sagten zu den Jüngeren: Ist jemand krank, müßt Ihr es ebenso mit der Lanze machen; geht sie hoch, so stirbt der Kranke nicht; geht sie nach unten, so stirbt er. Die Jungen mußten dann die Lanze nehmen und es versuchen. Die Leute warfen dann solange Sachen hin (opferten), bis die Lanze sich bewegte.

Die älteren Frauen gingen dann in Prozession, jede mit einer Fackel in der Hand, ins *tādb*, gingen dort umher, um den *brag*-Geist zu ehren. Dann machten ältere Frauen (eine Art Hexen, die Zauberei verstehen) das Feuer aus — die Männer hatten es schon angezündet, aber es war nicht „heilig“ — legten Fackeln dahin, wobei sie Zaubersprüche sprachen. Die Männer entfachten dann das Feuer zur Flamme. Darnach müssen die M ä n n e r für die F r a u e n großes Essen machen.

Die letzte Feier ist die Namensgebung. Dieses *tādb* hat den Namen *Būuaboārō* (Donner immer bleiben).

b) Einweihung der *kāmasān*-Männerhäuser.

Am 13. Juli 1920 hatte Aram das *kāmasān* fertig. Viele Fremde, besonders Karau-Leute, hatten sich eingefunden, um das Fest der Einweihung zu begehen. Das Haus war fein geschmückt; an der Südseite des Hauses war ein größerer Platz mit Kokosblättern abgeschlossen, und darin standen zehn Trommeln nebeneinander. Diese waren auch geschmückt, ebenso die Trommelschläger. Den Schmuck hatten diejenigen Männer besorgt, die ihre Frauen am meisten hergaben. Eine Maske (*möröb*) brachten sie ins *kāmasān*, setzten Essen davor, tanzten, sprachen Zaubersprüche dabei, daß der *möröb* helfen solle, daß die Leute stark würden beim Kampfe. Jeden Abend liehen Aramot-Leute ihre Frauen und Töchter ihren Freunden.

Die Darpoap-Leute hatten acht Trommeln gebracht (Aramot waren ein Jahr vorher auf der Menschenjagd gewesen, deshalb hatte der Kiap das Dorf abgebrannt) und einen länglichen Stein *gīmō*, nach diesem Stein wird auch das Fest *gīmō* benannt. In dem Stein soll ein *brag*-Geist sein von Vatam¹³, ein *pot-nor*. Dieser Stein war in eine Trommel gelegt und wurde mit einem Stock hin- und hergeschoben und gab den Laut *gīmō* (daher der Name *gīmō*) und dabei wurden dann eigene Lieder gesungen. (Die Lieder vom *pot-kaban*.)

Dieses Fest dauerte vier Tage. Alle Trommeln wurden geschlagen, Gesten gemacht und dabei diese eigenen Lieder gesungen; kleine Handtrommeln begleiteten den Gesang.

c) Einweihung eines Wohnhauses.

Ein Wohnhaus wird eingeweiht, wenn die Kinder die Knochen der Eltern nicht mehr aufbewahren wollen im neuen Hause.

Alle Sachen müssen herbeigeschafft sein vom Hauseigentümer für ein großes Essen. Es wird dann ein besonders gutes Essen gemacht und ins *brag*-Haus gebracht. Die Männer rufen dann, der *brag*-Geist solle kommen. Zwei Männer gehen an die See mit der *brag*-Flöte (Bambusflöte) und flöten (alle Frauen und Jungen, die die *brag*-Flöte noch nicht gesehen haben, müssen

¹³ In Vatam ist ein *pot-* (Platz) *kaban*, und die Geister des *pot-kaban* heißen *lāētō-potorōk*.

fortlaufen — das Dorf verlassen), und einer steht mit einem Stock dabei und zählt, schlägt mit dem Stock auf den Bogen: dann kommt der *brag*-Geist und geht in die Flöte. Die zwei Männer gehen dann ins neue Haus und flöten und andere Männer schmücken das Haus.

Dann wird der Kopf (die Knochen) des Vaters etc. aus dem neuen Hause genommen und Essen davorgesetzt. Es wird ein Loch gegraben, wo die Treppe ist. Die Knochen werden hineingelegt, das Loch zugemacht und Blumen darauf gepflanzt. Darauf geht der *brag* wieder ins *tāáb*. Am Abend müssen der Hauseigentümer und dessen Verwandte ihre Frauen ins *tāáb* bringen und anderen Männern zur Verfügung stellen, die beim Bau geholfen haben. Das ganze Dorf hat großes Essen.

Am Abend wird dann der *brag*-Geist wieder fortgebracht. Sie gehen wieder mit der *brag*-Flöte zur See, schlagen wieder auf den Boden und die zwei Männer blasen dabei. Dann ist der *brag* wieder fort und er hat auch den Geist der Eltern mitgenommen.

Für jede Festlichkeit wird also der *brag*-Geist feierlich geholt und wieder zurückgebracht.

Es gibt auch einen Wasserbrag (*arömbtag*). Auch dieser *arömbtag* wird aus dem Wasser geholt und ins *brag*-Haus gebracht bei bestimmten Feierlichkeiten. Er wird auf folgende Weise geholt: Zwei Männer nehmen das Weiße aus der Mitte einer Seerose, legen es in den Mund, und ein Mann geht mit der Trommel mit an die See. Die zwei Männer blasen mit dem Weißen der Seerose und der andere trommelt dabei. Der *arömbtag* kommt dann aus dem Wasser und sie bringen ihn ins *brag*-Haus.

Die Schädel der Eltern werden von manchen Kindern aus dem Grabe genommen, von anderen nur der Unterkiefer. Der Unterkiefer aller Erwachsenen wird aus dem Grabe genommen¹⁴. Bewahren Kinder den ganzen Schädel des Vaters oder der Mutter auf, so stellen sie diesen in einen Korb und nehmen ihn des Nachts mit in den Schlafsack. Morgens beim Aufstehen geben sie dem Schädel Tabak in den Mund und sagen, er solle rauchen. Beim Essen nehmen sie ihn aus dem Korb und sagen, er solle mitessen. Beim Fortgehen stellen sie ihn wieder in den Schlafsack und sagen, er solle im Schlafsack bleiben, sie gingen Sago kaufen etc.; er solle ihnen helfen, daß sie gut einkaufen würden. Weil hier viele Moskito sind, schlafen die Leute in Schlafsäcken, aus *kirān* (langes Gras) gemacht; den Kopf legen sie auf ein Bänkchen, aus weichem Holz, das *karūk* heißt.

VI. Ernährung.

In jedem Hause befindet sich eine oder mehrere Feuerstellen (*naborēn*). Über der Feuerstelle ist ein Gestell, auf dem Fische und Fleisch getrocknet und aufbewahrt werden. Die Feuerstelle liegt etwas tiefer als der Fußboden. Es wird Holz nahe aneinander gelegt, darüber Palmblätter, darauf Muscheln und obenauf Sand.

¹⁴ Der Unterkiefer wird mit Federn, Hundezähnen, kleinen Ringen etc. geschmückt und an einer Schnur gebunden um den Hals getragen.

Die Frauen besorgen das Kochen in gebrannten Lehmtopfen, die sie von Kaup kaufen. Die Teller (*bakém*) werden aus Holz geschnitzt, auf die der Sagobrei gefüllt wird mit einem Stück Fisch, Muscheln etc. als Zuspense. Mit dem Rührstock (*kaborin*), zwei aufeinander gebundenen Stöckchen, wird der kochende Sago gerührt; mit dem *kisaprog* (Besen von Sago-blätterrippen) wird der Schmutz vom Sago geschöpft und mit dem *janéin* (Schöpflöffel) auf die Teller gefüllt. In kleinen runden Töpfen (*ambrönanin*) wird der Sago angemacht und dann in den Kochtopf gefüllt.

Die Speisebereitung des Sago ist vielfach: Sagobrei (*bön*), Sagobrot (*tökröp*), es sind dies runde, dünne Kuchen, die mit Kokosnuß gegessen werden; dann gibt es noch *durin maäng*, ein rundliches Stück Sago, im Feuer geröstet; *durin mug* sind längliche Stücke, im Feuer geröstet; *darúp póaköp* ist Sagoholz, im Feuer geröstet. Bei großen Festlichkeiten wird Sago und geschabte Kokosnuß vermengt. Dieser Teig, in Blätter gewickelt und auf ein langes Gestell gelegt, steht gut einen Meter über dem Boden; darunter wird dann Feuer angemacht und der Kuchen gebacken. Dieser heißt *déin*.

Schweinefleisch und Fische werden auch über dem Feuer geröstet, wenn viele vorhanden sind und sie nicht auf einmal gegessen werden können.

Wasser wird geholt und in Kokosflaschen (*butök*) aufbewahrt. Sie haben oben eine kleine Öffnung, die mit Blättern zugepfropft wird. *Batak* sind halbe Kokosnußschalen, aus denen Wasser getrunken und in den es auch aufbewahrt wird. Auch kleinere Sachen, Muscheln, Perlen etc., bewahren sie in diesen Gefäßen auf. Ein größeres, längliches Gefäß machen sie noch aus einer Baumrinde, in dem sie Eßsachen und auch Wasser aufbewahren können; es heißt *kakrap*.

Zweimal am Tage wird gegessen, morgens und abends; Kinder essen, so oft sie Hunger haben. Morgens wird Sagobrot (*tökröp*) gegessen und abends Sagobrei (*bön*). Schwangere Frauen müssen sich verschiedener Speisen enthalten. So dürfen sie kein Sagobrot essen, weil sonst die Nachgeburt wie Brot würde; ebenso Haifische und Sägefische nicht, weil sonst das Kind ähnlich diesen Fischen würde. Essen sie krummen Pfeffer, so bekommt das Kind auch krumme Beine. Zwei Betelnüsse, die aneinander gewachsen sind, essen sie nicht, weil sie dann Zwillinge bekämen.

VII. Schmuck und Haartracht.

Der Schmuck des Körpers ist je nach den Festlichkeiten und oft auch nach der Laune vielseitig und gar nicht unschön.

Unten an den Füßen beginnt der Schmuck. Über den Knöcheln wird oft¹⁵ ein handbreites Geflecht gebunden (*dang-proponin*¹⁶) und über den Waden ein ungefähr 1½ cm breites Band. Ist dies ein einfaches Band mit wenigen Ringen besetzt, so heißt es *kindag*; ist es aus Rotang geflochten, *dang sabinaun*; ist es auch mit Muscheln behangen, wie bei feierlichen Tänzen, so nennen sie es *mendjāmdag*.

¹⁵ Bei Festlichkeiten und wenn sie gerade Laune haben.

¹⁶ *Dang* (Fuß).

Die *Arme* werden ebenfalls an zwei Stellen geschmückt; am Handgelenk wird ein Geflecht angebracht, ähnlich dem unten am Fuß und es heißt *dari proponin*. Das Geflecht am Oberarm heißt *keregöb* (oft zwei, eines über dem Armgelenk und das andere [oben] am Oberarm). Es wird oft so enge und wächst so ins Fleisch ein, daß Geschwüre entstehen. Hinter das obere Armband werden oft Kräuter gesteckt; wohlriechende Kräuter heißen *deki sabur* und *parün sabür* (diese letztere Sorte ist größer); nichtriechende Kräuter *oreteinap* und sehr schöne, rötlich weißliche *bóurán*.

Der *Hals* schmuck der Jungen besteht jetzt meist aus kleinen Perlen (aus Europa) und aus Zähnen von fliegenden Hunden (*pitak asig*), oder aus Hundezähnen (*oré asig*¹⁷). Dann wird bei Festlichkeiten noch nach Art einer Schärpe ein Geflecht, aus Schnüren bestehend und mit kleinen Muscheln besetzt, getragen, von der linken Schulter zur rechten Seite und von der rechten Schulter zur linken Seite¹⁸ und hinter das obere Armband je ein runder Schweinezahn gesteckt (*usig*). Ferner wird auf einer Schnur um den Hals gebunden, auf der Brust herabhängend, eine Muschel getragen (*naboag*). Die Muschel ist rundlich flach, so daß sie wohl als Eßlöffel gebraucht werden kann.

Die Mädchen tragen um den Hals an einer Schnur Ringe, oft bis zu zehn und darüber, die ein ziemliches Gewicht haben (*kiguröb*). Dann tragen sie auch am Oberarm bei Festlichkeiten ein Band mit Ringen besetzt.

Fast immer, besonders bei Festlichkeiten, sind die Papua mit Farbe bemalt, meist mit roter Farbe. Es wird in Vatam Erde im Feuer gebrannt, dadurch bekommt sie die rote Farbe¹⁹; diese Erde wird gekauft und mit Kokosöl vermischt angemacht und auf dem Feuer gekocht. Mit dieser Farbe bestreichen die Leute dann den Körper, wodurch er rötlich glänzend wird.

Schwarze Farbe stellen die Leute her, indem sie Blätter von der Sagopalme verbrennen, zusammen mit den Netzen (*paris*) von dem Kokosbaum (von diesen machen sie die Segel für die Kanu) und die Asche dann mit Kokosöl anmachen. Mit dieser Farbe werden die Kopfhaare gefärbt und ein schmaler Streifen nebenan, die Stirn und an beiden Seiten bis zu den Ohren²⁰. Die Farbe heißt *paris nüngün*; sie ist Schuhwichse nicht unähnlich.

Dann kennen sie noch eine gelbe Erde (*goär*); sie kommt von der anderen Seite des Sepik, aus dem Gebirge, den Platz wissen sie nicht. Mit dieser Farbe werden Gesicht, Arme und Beine bemalt.

Tarón ist eine weiße Erde, mit Schwefelgeruch; sie kommt drei Stunden hinter Wewäk aus dem Busch; dort ist eine Schwefelquelle, die diese Erde absetzt; sie wird teuer bezahlt. Diese Erde wird ins Gesicht, auf die Brust, unter die Arme und auf die Schenkel gestrichen. Bei Husten wird etwas gegessen und es soll sehr gut helfen.

¹⁷ Diese Ketten heißen *taréi* und haben einen Wert von wenigstens fünf Mark.

¹⁸ *Ikur*.

¹⁹ *Kekevak*.

²⁰ Die Jungen pflegen ihre Haare so, daß sie 'aufrechtstehen'; sie haben sehr dichtes und dickes Haar.

Bū adjin ist weißer Lehm, den sie von Kaup holen. Mit diesem Lehm schmieren sie sich bei Sterbefällen ganz an. Weißer Lehm ist Trauerfarbe. Der Lehm wird mit Wasser angemacht.

Die Mädchen und jüngeren Frauen färben ihre Haare auch bei Festlichkeiten etc. mit roter Farbe, auch hie und da mit schwarzer Farbe. Sie nehmen die rote Erde, mit Kokosöl sehr steif angemacht, und ballen den Lehm zu kleinen Kugelsträngen in die Haare (*ikur samūmp*). Die schwarze Farbe bereiten sie aus Baumfrüchten. Diese werden im Feuer geröstet, mit einem Stein zerkleinert — die Frucht ist ölhältig. Diese Farbe wird auch wie die vorhergehende rote Farbe in die Haare geballt. Die Frucht heißt *kaboaro* und die zusammengeballten Haarstränge *kaboaro samūmp*. Dann ziehen die Mädchen noch oft weiße oder rote Striche von einer Brustwarze zur anderen und hinunter auch wohl zum Nabel oder einen Kranz um den Nabel allein.

Viele Männer lassen die Haare lang wachsen und stecken diese bei Festlichkeiten in ein Körbchen (*aran poáp*); am Ende dieses Körbchens ist dann ein Stückchen Fell von einem Baumbären (*enām*) eingesteckt. Hat jemand keine langen Haare und trägt doch das Körbchen, so heißt dies *gagām*. Dieses Körbchen wird mit Muscheln und Hundezähnen geschmückt (*mangetök geröb*). Unten am Körbchen, an den Haarwurzeln, wird ein Band gebunden, mit Muscheln besetzt, und in der Mitte steht eine Reihe Hundezähne. Dies Band heißt *mangetök aran*. Die Haare werden auch oft mit Rosen und Blumen geschmückt, besonders stecken die Jungen gerne Rosen in die Haare, auch Federn (*vasāññö*).

VIII. Künstliche Verunstaltungen.

Die Ohren werden an drei oder vier Stellen durchlöchert. Ein kleines Ohr unten am Läppchen, in der Mitte und oben; ein großes Ohr an vier Stellen. In diese Löcher werden meist Kräuter (*kandöm karekep*) gesteckt, aber auch oft Ringe und Hundezähne, an einer Schnur befestigt, die dann durch ein Loch gezogen wird (*asig karekep*). Hier und da, bei alten Leuten, sieht man Schildpattringe im Ohr befestigt, die bis auf die Schulter herabhängen. In neuerer Zeit schleifen sie sogar Schillinge zu und brauchen sie als Ohringe. Die Mädchen stecken oft auch Knochen von fliegenden Hunden in die Ohren. Stirbt der Mann oder der Bruder, so zerreißen die Frauen dessen Schurz (*mal*) und machen Schnüre davon. Diese wickeln sie um ein Stäbchen und stecken diese in die Ohren (*naág karekep*), oder auch in die Nase (*naág dour*).

Die Nase wird durchstoßen in der mittleren Wand und meist noch auf dem rechten Nasenflügel. Das mittlere Loch wird durch den Gebrauch so groß, daß sie Schweinezähne hineinstecken können (*mangeröb*). Oft werden auch Stäbchen hineingesteckt. Kurze Stäbchen heißen *kárián dour*; lange Stäbchen *tarán dour*. Beim Tanz werden oft beide hineingesteckt, das längere oben und das kürzere darunter. Ein Stäbchen mit Muscheln besetzt wird in das Loch auf dem rechten Nasenflügel gesteckt (*mangetök dour*).

Die Augen lassen sie sich oft mit einem dünnen, spitzen Gegenstand um die Pupille punktieren, in das Weiße kommt ein runder Kranz.

Die Löcher in der Nase und in den Ohren werden mit einem spitzen Knochen vom fliegenden Hund bei Kindern von drei bis vier Jahren ausgeführt.

Die Männer tatauieren sich, wenn die Frau stirbt. War die Frau gut, so schneidet sich der Mann auf der rechten Brust; war sie nicht gut, auf der linken. Stirbt der Mann, so tatauiert sich die Frau und der Bruder der Frau. Wenn ein alter Mann stirbt, der immer mit seiner ersten Frau zusammengelebt, die er als Mädchen geheiratet hatte, so wird er nach dem Tode tatauiert. Es soll dies sehr selten vorkommen. (Da haben sie wohl nicht gelogen.) Stirbt ein Kind, so schneidet sich die Mutter in den Oberarm und dessen Bruder in die Brust, wenn das Kind noch ganz klein war; war es etwas größer, daß es schon auf der Schulter sitzen konnte, so schneidet er sich in die Schulter.

Es werden immer Figuren geschnitten: Neumond-, Treppe-, Fisch-, Krebse-, Vollmond-, Regenbogenfiguren etc. Die Frauen schneiden die Regenbogenfigur von der Schulter hinter dem Arm zur Seite hin, wenn ihr Mann oder Bruder stirbt. Stirbt die Schwester, schneidet sich der Bruder eine Fischfigur auf die rechte Brust. Die Schwester schneidet sich hinter dem linken Arm von der Schulter zur Seite hinunter, wenn der Bruder stirbt, eine Neumond-, Treppefigur.

Mädchen, die im *sambään iran* eingekleidet werden, schneiden sich einen großen Vollmond auf die Brust (von einer Brust zur anderen).

Vom Tage der Geburt an, bis daß die Kinder laufen können, wird ihnen der Kopf gedrückt, und Arme und Beine werden nach innen gedrückt, damit die Knochen hart werden. Die mittlere Wand der Nase wird mit zwei warmen Stöckchen gezogen, damit die Nase schön wird. Wenn das Kind etwas älter wird, machen sie ein Loch in den Sand, stellen das Kind hinein, machen das Loch um die Beine fest zu und ziehen dann das Kind in die Höhe, damit das Kind schnell groß wird und das Gehen lernt.

IX. Kleidung.

Die Kleidung ist sehr dürrtig wie bei allen Papua.

Die Männer tragen nur einen Gürtel, aus Baumrinde gemacht, der zwischen den Beinen durchgezogen und am Gürtel wieder befestigt wird. Diese Kleidung (*berón*) bekommen die Knaben von 7 bis 14 Jahren. Der Termin ist sehr schwankend, je nach den vorhandenen Schweinen, nach passender Gelegenheit etc. Diese Einkleidung heißt *brag beron*²¹.

Die zweite Einkleidung heißt *bero gaär*; sie findet statt, wenn die Jungen schon etwas erwachsen sind, mit 16 bis 18 Jahren. Sie bekommen hier das *baäk*. Es ist aus Holzrinde, sehr dick und steif und reicht fast bis unter die Arme. Es wird nur bei dieser Festlichkeit getragen und sonst im Haus aufbewahrt. Werden Knaben eingekleidet, so legen es alle an bei dieser Festlichkeit.

Die dritte Einkleidung ist die *ay mora poáp*. Sie wird, wenn die nötigen Sachen vorhanden, bald nach der zweiten gefeiert. Zuerst wird ein sehr enges

²¹ In Abschnitt XXIII werden die Einkleidungen vorgeführt, wie sie der Reihe nach vor sich gehen. Aus zwei Baumrinden wird der Gürtel bereitet (*kapsén* und *taüüke* [zwei Baumarten]).

Geflecht angezogen, so daß der Bauch sich ganz darüber legt. Darüber wird dann ein Rotanggeflecht gewunden, rot gefärbt, das von Vatom gekauft wird, drei bis vier Meter lang und zwei bis drei Finger breit. Ein schwarzer Streifen, ähnlich diesem Rotangstreifen, wird von der Insel Vokeo gekauft und heißt *sapák*. Diese beiden Streifen werden zusammen um das Geflecht gewickelt, so daß rot und schwarz abwechselt. Bei dieser Einkleidung bekommen sie auch den Kopfschmuck (*aran poáp*²²).

Die Kleidung der Frauen ist ebenfalls sehr einfach. Sie tragen nur einen Schurz, vorn und hinten herunterhängend. Blätterstengel aus Sago-palmen dienen zur Herstellung dieser Kleidung (*dādg*). Diese Fasern werden gefärbt. Blätter vom Busch (*asamén*) werden geholt und in Süßwasser gekocht und dann werden die Schürzenfasern in das gefärbte Wasser hineingelegt. Dies gibt die rötliche Farbe. Die gelbe Farbe (*kákúr*) wird nach der Pflanze (Art Pfefferwurzel), von der sie gemacht wird, benannt. Die Wurzeln werden gekaut, dann mit der Hand zerrieben und die Flüssigkeit herausgedrückt, in diesen Saft werden die Fasern gelegt. Für die schwarze Farbe (*nungun*) wird Sumpflehm aus Madjob geholt, in ein Kanu gelegt und mit Wasser angemacht. Die Fasern müssen dann einen Tag in diesem Brei liegen, so werden sie schwarz.

Die jüngeren Mädchen tragen den Schurz kurz; die Frauen länger, bis ungefähr an die Knie. Stirbt der Mann, so tragen sie den Schurz lang, bis fast auf den Boden reichend. Heiratet sie wieder, so gibt der Mann ein Schwein und die Frau trägt wieder den kürzeren Schurz. Den Mädchen wird der Schurz angezogen, wenn die Brust anfängt zu wachsen; es ist mit keiner Festlichkeit verbunden.

Die Mädchen haben auch eine Einkleidung, aber nicht alle unterwerfen sich ihr. Sie kostet den Vater viele Sachen.

Die Frauen tragen meist irgendeine Kopfbedeckung. Es gibt drei Arten: *Makairöp* ist ein langes, breites Flechtwerk, das sie auf den Kopf stülpen und das weit über den Rücken herunterhängt. Sie können sich damit einhüllen. Dies wird getragen bei Sterbefällen, wenn der Mann oder der Bruder stirbt. In Karau tragen es auch die Männer, wenn die Frau stirbt; in Murik trägt der Mann das kleine, spitze Hütchen, das die Frau zuletzt getragen hat. *Eröb poaköp* sind kleinere, spitze Hüte, die auch Mädchen tragen, an deren Stelle jetzt allgemein ein Tuch auf den Kopf gelegt wird, das auf dem Rücken herunterhängt. Dann gibt es noch größere, spitzere Hüte, nach hinten gebogen, wie ein Hahnenschwanz (*karögaábö*); nur die Eingekleideten (*lambamarök*) dürfen diese Hüte tragen. Sie werden von der Kapsel gemacht, in der die Betelnußtraube anfangs eingehüllt ist.

²² Es gibt noch zwei Arten Einkleidung: *ūrabaia* und *jarararöm*, dies letztere ist nur in Karau im Gebrauch. Die *ūrabaia*-Kandidaten bekommen nur einen Schmuck, nicht mehr ein Kleid.

X. Waffen.

Lanzen: Die Art *bīn* ist eine lange Lanze, an die vorne ein scharf zugesechnittenen Bambusstück gebunden wird. Der Schaft wird aus einem wilden Betelnußbaum genommen (*buir*).

Koraāmō ist gerade wie die vorhergehende; sie wird aus einem anderen Holz gemacht und auf der Schweinejagd gebraucht.

Tōgrān ist eine Lanze aus einem Stück Holz.

Ore-mukōp ist eine kurze, dicke Lanze, auch für die Schweinejagd.

Kakramenōng ist ganz ähnlich der *tōgrān*, nur oben am Schaft mit Kasuarfedern geschmückt.

Dann gibt es noch im *tāáb-brag*-Haus Lanzen (*marōb*), die *sōmān* (heilig) sind, denen geopfert wird. Jeder *poānk* (Sippe, Stamm) hat eine heilige Lanze dort stehen.

Wurfholz (*bakōn*) aus Betelnußholz gemacht. Mit diesem wird ein kurzer Speer (*naraānō*) geworfen.

Pfeil und Bogen: Der Bogen (*panéin*) ist nicht zusammengesetzt, sondern aus einem Stück Holz gemacht. Die Pfeile (*panéin nōngég*) sind ähnlich den Lanzen, nur dünner und kürzer. Es gibt solche aus einem Stück Holz und solche, die auch vorne ein scharfes Bambusstück haben, und gefiederte.

Die Keule (*sambáp*) ist sehr schwer, so daß sie mit beiden Händen geführt werden muß. Sie wird aus Eisenholz (*soār*), Mangrove oder dem Kokosstamme geschnitzt; oft ist der Griff sehr schön verziert.

Beim Streit brauchen sie auch oft das Werkzeug, womit sie ihre Kanu aushöhlen. Es ist eine Art *Hacke*, an der früher ein scharfer Stein befestigt war, jetzt Eisen. Sie nennen dieses Werkzeug *taparúb*.

Beim Kampfe wird die linke Seite mit einem Schilde geschützt. Innen oben ist ein rundes Holz mit einem Loch befestigt, wodurch der linke Arm gesteckt wird und unten am Schilde innen ist ein Griff, so daß der Schild gut festgehalten werden kann. Der Schild (*epók*) reicht von der Schulter bis zu den Knien. Wenn der Schild getragen wird, wird mit der Lanze (Speer) geworfen; der Mann steht dann ganz natürlich mit der linken Seite zum Feinde und er ist gut geschützt. Der Schild wird aus hartem Holz verfertigt, Eisenholz (*soār*) und Osholz (*bōbét*).

Der Kopf wird mit Federn (*vasāunō*) und roten Früchten (*abógō*) geschmückt. Diese roten Früchte werden an einen Stock gesteckt und dieser in den Haaren befestigt. Auf der Brust wird eine kleine Tasche getragen, in der der Eberzahn (*mangerōb*) und die große Muschel (*naboag*) sich befinden. Beim Kampfe wird dann der Eberzahn in die Nase gesteckt und die Muschel in den Mund genommen (dies geschieht auch bei feierlichen Tänzen, bei Tänzen, die den Kampf nachahmen). Stirn und Wangen werden mit schwarzer Farbe bestrichen. Als Amulette wird noch ein Kraut (*kukūrō*) hinter das Armband gesteckt, und eine Grasart (*sisimoadinōnk*) wird zusammengewickelt und in den Mund gesteckt, Betelnußblätter (*progketaábō*) werden auf den Rücken in den Gurt (*mal*) gesteckt.

XI. Jagd, Fischfang, Viehzucht, Ackerbau.

Die Jagd wird von Männern bestimmter Gruppen (*poānk*) betrieben. Hier in Murik ist in jedem Dorfe eine *poānk* (Sippe), welche die Jagd betreibt. Sie nehmen einige Hunde mit und wenn sie durch den Busch gehen, schellen sie mit den Muschelglöcklein, die sie an der Tasche befestigt haben. Die Tasche, mit Muscheln behangen, heißt *kakratamoag marōb*. Dadurch, daß die Muscheln aneinanderschlagen, werden die Schweine aufgeschreckt, und die Hunde stellen sie dann. Der Jäger geht dann hinzu, klettert auf einen Baum und speert das Schwein. Er bindet es, legt Blätter dazu, macht den Weg kenntlich und schickt dann seine Kinder und andere hin, um es zu holen. Er nimmt auch oft seine Kinder mit, damit diese die Jagd lernen. Wenn für eine große Festlichkeit Schweine geschossen werden sollen, gehen auch wohl noch ein bis drei Männer mit.

Die Jagdhunde sollen denken können. Sie heißen *masok-orén* und das Götzenbild *orén-masók*. So haben Boaka und Andjom dieses Götzenbild (*orén-masók* [Hundebild]) in ihren Häusern auf einem Gestell (*méigō*) stehen. Der Jagdhund wird zu seiner Aufgabe erst fähig gemacht, indem der Geist von dem Hundegötzen erst über ihn kommen muß. Das Bild wird vorne auf das Gestell gestellt und der Hund davorgeführt. Er muß dann dort *arān* (Pfefferwurzeln) fressen, und mit Taroblättern und anderen mit Dornen besetzten Blättern (*sōrāt*) wird ihm um die Schnauze geschlagen.

Als Zaubermittel der Jagd dienen Mangroveblätter, über die eine Zauberformel gesprochen wird; hiebei werden Pfefferwurzeln gekaut und die Blätter damit bespuckt. Dann nehmen sie die Blätter, schlagen sich selbst damit, die Hunde und das Kanu, womit sie gefahren sind, damit die Geister fortgehen.

Die Vögel werden meist mit Netzen gefangen. Diese werden beim Neste oder bei den Schlafplätzen aufgehängt. Oft gehen sie auch frühmorgens zu bestimmten Bäumen, klettern hinauf und befestigen das Netz oben, in das sie Futter tun; dann lassen sie einen langen Bindfaden von dem Netze zur Erde gehen und ziehen das Netz zusammen, wenn der Vogel im Netze die Früchte frißt. Auch werden Vögel mit Pfeil und Bogen und Wurtholz geschossen.

Das Fischen geschieht mit Angeln, Netzen und Speer. Die Angeln machen sie aus dem Schilde der Schildkröte (*kauvīr nagūn*) und die Schnur aus Baumrinde (*kauvīr nag*). Jetzt kaufen sie dieselben meist. Dann werden zur Flutzeit in der Lagune, wo es so viele Wege gibt, zwischen den Mangrovebäumen die Stellnetze aufgestellt an geeigneten Plätzen, damit bei Ebbe die Fische nicht zurückkönnen. Die Fische werden dann hinter den Stellnetzen in dem Wasser gespeert und mit kleinen Netzen (*kōbēr sōkaat*) gefangen. Die Stellnetze heißen *narakōn*. Mit größeren Netzen, die auch ein Mann handhabt, wird auch häufig bei Südost in der Brandung gefischt. Sehen die Leute einen Schwarm Fische, so laufen die Männer mit den Netzen dorthin und gehen im Kreis näher zusammen und die Fische schwimmen in die Netze. Die Netze werden von Kaul gekauft. Ferner werden sehr viele Fische gespeert, auch in der Brandung. Ein langer, leichter, meist hohler Stock wird unten mit einer Reihe scharfer Bambusspitzen umbunden; wenn sie es haben können,

wird an Stelle des Bambus Eisendraht genommen. Es wird leichtes Holz genommen, damit der Speer (*bēb*) wieder nach oben aufs Wasser kommt.

Als Zaubermittel (*tand tōmit*) werden auch Mangroveblätter genommen, man bläst darauf und schlägt sich dann damit, worauf der Büschel in die Lagune geworfen wird. Die Geister kommen so nicht in die Lagune und verjagen nicht die Fische. Ein anderes Zaubermittel besteht darin, daß sie Mangroveblätter nehmen, darauf spucken und rufen: „Alle Fische sollen kommen!“ Darauf werfen sie die Blätter ins Wasser. Wer das Stellnetz aufstellt, darf keinen kalten Sago vom vorhergehenden Tage essen, und beim Fischen darf er den Speer nicht in die Hülle stecken, bis alle Fische gefangen sind.

Das Fischen ist für die Papua auch gar nicht ungefährlich, wie das im Abschnitt II erzählte Beispiel zeigt, wie auch das folgende: Im Juli 1918 starb Mundau ein Kind, weil er einen großen Fisch geschossen hatte. Dieser Fisch war entkommen und schwamm durch das Avak ins tiefe Meer zum *brag*-Geist und erzählte ihm, daß er von Mundau angeschossen worden sei. Der *brag*-Geist hat dann für diesen Streich dem Mundau ein Kind getötet. Hätte Mundau den Fisch gut getroffen und getötet, so hätte der Fisch dem Brag es nicht erzählen können und sein Kind wäre nicht gestorben.

Was die *V i e h z u c h t* betrifft, so haben die Eingebornen nur Schweine und Hunde und wenige Hühner.

Die Hunde werden nur gehalten wegen der Zähne; denn Jagd ist hier sehr wenig, und dann geht ja nur ein *poānk* auf die Jagd.

Die Platzschweine bekommen sehr wenig zu fressen, sie müssen sich selbst die Nahrung suchen, deshalb dauert es drei bis vier Jahre, ehe die Schweine ausgewachsen sind und dann sind es noch Krüppel. Jedes Schwein hat seinen Namen, auf den es hört. Ihr Ende ist nicht rosig. Die Beine werden zusammengebunden, ein Stock durchgesteckt und das Schwein über das Feuer gehängt. Die Kinder machen das Schreien nach, lachen und tanzen um das Feuer herum. Im ersten Jahre meines Hierseins sah ich ein Schwein am Boden liegen, ganz weiß abgebrannt und es war noch nicht tot. Durch ernste Vorstellungen sind sie dahin gebracht, daß sie dieselben zuvor töten — ich höre wenigstens die Schweine nicht mehr schreien; unmöglich ist es nicht, daß sie ihnen die Schnauze zubinden, damit sie nicht schreien können. — Einige sah ich gestochen über dem Feuer hängen. Die Kanaken wollen das Blut nicht gern verlieren. Wenn sie ein großes Feuer machen, sind sie auch bald tot. Allen Schweinen werden die Ohren beschnitten. Die jungen Eber werden geschnitten, die großen Eber, die gesprungen haben, werden nicht mehr geschnitten. Wohl werden Mutterschweine geschnitten, damit sie nicht mehr werfen. Am 6. Oktober 1921 wurde in Darpoap ein Mutterschwein geschnitten. Es wurden ihm alle Zitzen abgeschnitten und mit einem Feuerbrand zugebrannt, um das Blut zu stillen²³.

Ein eigentlicher *G a r t e n b a u* wird nur in Kaup betrieben, wo Jam, Tabak, Taro, Zuckerrohr etc. gepflanzt werden, an den anderen Orten gibt es kein geeignetes Land dafür.

²³ Ich habe hier in Murik nachgefragt, da kannten sie dies auch. (Diese Schweine werfen nicht mehr.) Der Brauch scheint doch alt zu sein.

XII. Genußmittel.

Den *T a b a k* (*sakáin*) kaufen die Leute meist in Dallmannhafen; Kaup baut nicht genug für sich, sondern kauft auch noch in Dallmannhafen Tabak ein. Männer und Frauen rauchen; die kleinen Kinder würden auch viel mehr rauchen, wenn sie Tabak hätten. Der Tabak wird in Blätter (*sakái nabirök*) gewickelt und dann als Zigarre geraucht.

Wie jeder Papua Betelnüsse kaut, so auch die Murik-Leute. Schon Kinder von zwei bis drei Jahren kauen den *tāk*, das, was die Alten schon gekaut haben; eine frische Betelnuß mit Kalk etc. ist den Kindern zu hart und zu scharf. Auch größere Kinder nehmen Erwachsenen diesen *tāk* aus dem Munde und stecken ihn als Leckerbissen selbst in den Mund.

Hier in Murik, wo die Leute selbst keine Betelnüsse mehr haben, sondern alle von anderen Dörfern holen (kaufen müssen), kauen sie statt der Betelnuß die obere, faserige Kokoschale (*dapag diröb*), junge Kokosnuß (*vamāk*), die Rinde von einem gewissen großen Baume (*jarār geröb*), die Rinde von einem kleinen Baume (*samsám*), junge Sagoblätter (*sagarín*) und Brotfruchtbaumwurzeln (*boakāār dapögö*).

Alle diese Arten Betelnuß (*prög*) werden mit Pfeffer (*gatán*) und Kalk (*aṛ*) zusammen gekaut. Die Kalkschale (Kalebasse) wird aus einer Frucht gemacht. Ein Stock (*aṛ saginömb*) befindet sich in dieser Kalkschale (*aṛ köbiu*), mit dem der Kalk zum Munde geführt wird. Der Stock wird im Munde naß, daher bleibt der Kalk daran hängen. Er ist oft sehr schön geziert und unten geringelt, damit er recht Geräusch macht, wenn er ein- und ausgeführt wird.

XIII. Das Kanu, sein Bau und seine Einweihungen.

Es gibt zwei Arten Kanus: mit Ausleger und ohne Ausleger. Die Kanus mit Ausleger sind Segelkanus (*sēb gatn*). Die Kanus ohne Ausleger (*gatn*) werden auf der Lagune gebraucht zum Fischen, Sago holen, Holz holen etc.

Diese *K a n u s* ohne Ausleger haben auch verschiedene Größe, je nach dem Zweck. Wenn eine Frau fischen geht, kann sie kein großes, schweres Kanu gebrauchen, das ist klar. Kleine Kinder haben schon Kanus zum Spielen. Sie fahren oft hier in der Brandung gegen die Wellen an und üben sich im Fahren. Schlägt das Kanu um, so sind sie mit einem Sprung im Wasser.

Alle Kanus sind ausgehöhlte Baumstämme, vorne meist mit Schnitzwerk versehen und mit einem Griff zum Ziehen und Festbinden. Hinten sind die Kanus meist flach; bei unruhiger See wird etwas Erde hinten hineingelegt, damit kein Wasser hineinschlägt. Schlägt einmal viel Wasser hinein, so gehen die Leute ins Wasser, ziehen das Kanu hin und her und das Wasser fließt wieder hinten hinaus.

Die Ruder (*ināngö*) sind meist fein geschnitzt. Das Rudern geschieht im Takt, einige rechts, andere links, damit das Kanu besser im Gleichgewicht bleibt. Das Rudern heißt *maán*, das Steuer *sabéik* und das Steuern *sabéik pīn*.

Das Segelkanu mit Ausleger (*sēb gatn*) zu machen, ist eine schwere Arbeit, besonders den Baumstamm ins Dorf zu holen. Soll ein neues Kanu gemacht werden, so gehen zuerst einige Männer in den Busch und

suchen einen Baum. Dann fahren die Leute hin, nehmen eine Kokosnuß mit, die sie beim Baume aufschlagen und das Wasser um den Baum gießen und dabei dem neuen Kanu gleich den Namen geben; darauf wird der Baum umgeschlagen. Bei diesem Wasserausgießen wird getrommelt, auf einer Muschel geblasen und um den Baum herumgetanzt²⁴. Ist der Baum gefällt, gehen die Leute nach Hause, fangen Fische, holen Sago etc. Dann gehen alle Männer vom Dorfe und ziehen den Baum zum Wasser; ist er weiter vom Wasser entfernt, wird er auch zuerst im groben bearbeitet und dann zum Wasser gezogen und zum Dorf. Ist es ein Eisenholzstamm, so binden sie ihn zwischen zwei Kanus fest, damit er nicht untersinkt.

Im Dorf ziehen sie ihn auf einen geeigneten Platz und machen ein Schutzdach darüber, damit der Baum in der Sonne nicht springt und sie selbst im Schatten arbeiten können. Der Stamm, so wie er gebracht wird, heißt *gāi poáp*; ist er ausgehöhlt, *gañō*. Wenn der Stamm im groben ausgehöhlt ist, wird allen Helfern ein großes Essen gegeben.

Darauf wird er außen und innen in die richtige Form gebracht und glatt gehauen. Ganz glatt bekommen sie ihn mit den Eisenwerkzeugen nicht und erst recht nicht früher mit den Steinbeilen. Das Glätten wird mit Feuer gemacht. Es werden trockene Kokosblätter in das Kanu gelegt und angezündet, ebenso wird draußen ein Feuer gemacht, so daß das Holz etwas verkohlt. Dann wird die Kohle abgeschabt; das Kanu wird so ganz glatt, und es ist zugleich etwas schwarz gefärbt. Dies geschieht am Nachmittag.

Gegen Abend wird den *kandimboag* (Kanu götzen) im *brag*-Haus Essen vorgesetzt und dann aus dem *brag*-Haus zusammen mit den Schädeln der Eltern (Großeltern) zum Kanu gebracht. Dort wird ihnen wieder Essen vorgestellt, eine Kokosnuß aufgeschlagen, das Wasser um das Kanu verschüttet. Den Schädeln wird auch zu rauchen gegeben — Zigarren in den Mund gesteckt — Betelnüsse gegeben, damit sie helfen, daß dem Kanu auf der Fahrt nichts passiert. Jede *poánk*²⁵ (Sippe) hat ein Kanu und alle Frauen und Männer von dem *poánk* tanzen um das Kanu herum. Gegen Morgen bringen sie die Götzen ins *brag*-Haus zurück. Dort wird ihnen nochmals Essen, Betelnüsse, Tabak etc. vorgestellt. (Das Vorstellen des Essens soll nur zwei bis drei Minuten dauern, dann nehmen sie es wieder fort und essen es.) Hierauf wird eine Kokosnuß aufgemacht und die Kopra im *brag*-Haus umhergeworfen und die Namen der Geister dabei gerufen.

Nach diesem Feste werden oben längs der schmalen Öffnung zwei Bretter, zirka 20 bis 30 *cm* breit, befestigt, damit das Kanu höher über das Wasser kommt. Dann werden diese mit Schnüren festgebunden, verkittet und mit schwarzer Farbe (*sanáp nungún*) gestrichen. Sind die Bretter (*nabán*) gebunden, verkittet und gestrichen, so wird wieder ein Fest wie das vorhergehende gefeiert.

Nach diesem Feste wird dann das Kanu ganz fertig gearbeitet. Auf die Bretter werden gewöhnlich vier lange, runde Hölzer (*nagor*) von 4 bis 5 *m* Länge gebunden. Am Ende dieser Hölzer werden viele Stäbchen kreuzweise

²⁴ Diese und alle folgenden Festlichkeiten werden nur bei Segelkanus gemacht.

²⁵ Jede *poánk* hat ihr Etwas, das sie nicht essen darf. Darüber später bei Totem.

befestigt und diese Stäbchen (*patót*) werden unten in ein langes Holz gesteckt. Dieses Holz ist ähnlich einer Schlittenkappe, auf der unteren Seite flach und vorne die Nase etwas hochstehend. Auch mit Schnur (*möndorām*) werden die *nagor* mit dem *saām* (Schlittenkappe) verbunden.

Mitten auf das Kanu wird ein Aufbau gemacht, viereckig, dessen Seitenwände meist gegen $1\frac{1}{2}$ m lang sind, in ihrer Größe aber auch der des Kanus entsprechen. Auf diesen oberen Platz (*tabagēin*) werden Sachen geladen und auch Leute setzen sich dahin, soweit sie frei von der Arbeit sind. Der Platz auf den Auslegehölzern (*nagor*) unter dem *tabagēin* heißt *nöngē tabagēin*. Er dient zum Aufbewahren der Ruder etc. Es setzen sich auch Leute dahin, wenn schwer geladen ist oder hohe See geht, damit das Kanu nicht umschlägt. Der obere, viereckige Platz ist mit einer Wand umgeben, die sie *kateān* nennen.

Die Hölzer, welche unten den Mastbaum halten, heißen *damāk*, der Mastbaum *parinārō*. Oben an den Mastbaum wird ein Stock von zirka 3 m Länge gebunden, der mit Kasuarfedern, Nashornvogelfedern, Krontaubenfedern etc. geschmückt ist (*dangaragān*). Oben am Mast ist ein Holz befestigt, an dem das Segel (*sēb*) hochgezogen wird. Dieses Holz heißt *namoān*. Die Schnur, womit das Segel hochgezogen wird, ist aus Baumrinde gemacht (von dem sie die Blätter nehmen zum Tabak einwickeln — Zigarre —) und heißt *dōkara-māngōr*. Zwei Rotangstränge (*kōbaān*) werden oben an den Mastbaum gebunden und vorne und hinten unten am Kanu befestigt, damit er feststeht. An die obere Ecke des Segels werden zwei Lappen (*darāb*) gebunden, die im Winde flattern, und die Windrichtung anzeigen; an der unteren Ecke befindet sich eine Schnur zum Stellen des Segels. Diese Schnur heißt *matām*.

Im Kanu liegt noch eine Schaufel zum Wasserausschöpfen (*ninakāūn*). Der hintere Teil des Kanu heißt *gaī koatāb*, der vordere *gaikeb*.

Bei der Fahrt in der Nacht, so wenn sie von Keul oder Vokeo kommen, schauen die Leute auf die drei Sterne, die im Süden stehen, wohl drei Sterne des südlichen Kreuzes. Nach ihrer Denkart sind es zwei Männer, die ein Schwein an einer Stange tragen. Wenn der Wind günstig ist und die Leute zu Hause denken, das Kanu könnte bald zurückkommen, so klettern mehrere jeder auf einen Kokosbaum und zünden dort große Fackeln an, damit die auf weiter See das Feuer sehen können und die Richtung wissen.

Ist ein neues Kanu ganz fertiggestellt, so kommt die letzte, große Festfeier, bevor es die erste Fahrt antritt. Das Kanu steht fertig an der See, ist geschmückt und mit Kalk und Farbe bemalt. Dann besteigen die Jungen von 6 bis 20 Jahren, soviel es fassen kann, das Kanu — die kleinen Kinder haben Baumzweige in der Hand, die größeren Lanzen mit Kasuarfedern geschmückt; — die Jungen haben sich natürlich auch fein geschmückt. Dann wird die große Trommel geschlagen, auf einer Muschel (Triton?) geblasen und kleine Handtrommeln geschlagen und dabei gesungen. Die Jungen ahmen dann mit den Lanzen und Baumzweigen oben auf dem Kanu das Rudern nach. Dieses dauert von 3 Uhr nachmittags bis Sonnenuntergang. Männer und Frauen sitzen neben dem Kanu, schauen zu und singen auch mit.

Abends gehen die Jungen von dem Kanu herunter ins *brag*-Haus (*tāāb*), legen ihren Schmuck ab, bis auf die Hundezähne (Kette um den Hals) und

das Armband. Den Götzen wird Essen vorgestellt und zum Kanu gebracht, auch den Schädeln der Eltern etc., alles wie bei den früheren Feiern. Die Jungen gehen dann wieder auf das Kanu und es wird dort gesungen und getanzt wie am Nachmittag. Am Morgen werden die Götzen wieder ins *tāáb* gebracht, ihnen Essen vorgestellt etc.

Der Eigentümer des Kanus steckt dann den Unterkiefer von seinem Vater etc. in das Armband, holt wilden Tarostengel, spuckt darauf und schlägt das Kanu damit, dadurch soll das Kanu schnell im Wasser laufen. Darauf holen die Leute ein Stück Holz, spucken (bezaubern es) darauf und unter Singen, Trommeln, Blasen stecken sie das Holz unter das Kanu und heben es etwas in die Höhe, damit es aufwacht und geht. Rollen werden unter das Kanu geschoben und vor das Kanu wird ein Topf gestellt und ein Haufen Kokosblätter angezündet und dann das Kanu über den Topf geschoben, der zerbricht, dann über das Feuer und wieder zurück, nochmal, wieder zurück und darauf weiter bis ins Wasser geschoben ²⁶. Kinder stehen oben auf dem Kanu, sie singen und schreien.

Ist das Kanu im Wasser, gehen alle Kinder vom Kanu herunter. Größere Jungen und einige ältere Männer besteigen dann das Kanu zur ersten Probefahrt. Sie fahren weit auf die hohe See hinaus, doch nur so weit, daß sie bis ungefähr 1 Uhr wieder zurück sind. Auf hoher See werden dann Kanu und Jungen geschmückt. In der Nacht waren geflochtene Kokosblätter, Stöcke und Schnüre etc. unten ins Kanu gelegt. Hier auf hoher See werden die Sachen hervorgeholt. Die Stöcke werden an beiden Seiten längs des Kanus festgemacht und daran die geflochtenen Kokosblätter gebunden. Die Jungen befestigen dann lange Zöpfe (abgeschnittene Haare von alten Leuten) auf dem Kopfe und legen allen Schmuck an. Wenn sie wieder in Sicht kommen, nehmen sie in jede Hand ein halbes Kokosblatt, singen und bewegen sich dabei, blasen und trommeln auf kleinen Handtrommeln.

Kommen sie näher heran, so gehen die Leute aus dem Dorfe zum Strand mit einem Bambusrohr, mit Kalk und roter Farbe gefüllt. Wenn die Leute nun sehen, daß die auf dem Kanu ihre Sache gut machen, gut singen, tanzen etc., so werfen sie von diesem Kalk in die See und stimmen in den Gesang mit ein, tragen runde Hölzer auf den Schultern herbei (auch Frauen), legen diese in einem bestimmten Abstand hin, auf denen dann das Kanu aus dem Wasser geschoben wird. Während das Kanu aus dem Wasser gezogen wird, singen, tanzen, trommeln die auf dem Kanu ruhig weiter. Ist das Kanu hochgezogen, so wird das Singen etc. noch ungefähr eine Stunde fortgesetzt. Die Eltern eines Jungen, der auf dem Kanu seine erste Fahrt mitmacht (wenn er schon eine Frau hat, kommt auch diese), kommen mit Taschen, Körben, Fischspeeren etc., und berühren damit ihr Kind (ihren Mann) und das Kanu. Ist der Gesang beendet, gehen alle ins *tāáb* und machen ihre künstlich aufgebundenen Zöpfe wieder los. Der Eigentümer des Kanu bringt dann Essen.

²⁶ Grund: Im alten Topf ist das Essen für die Kanumacher gekocht etc., und er ist jetzt aufgebraucht, er soll für andere Zwecke nicht mehr gebraucht werden. Das Kanu wird übers Feuer geschoben und löscht dies aus, dann wird ein neuer Topf und neues Feuer ins Haus des Eigentümers gebracht. Es tut dies die Mutter oder Frau vom Eigentümer.

Ist dies beendigt, so müssen alle tanzend den Teller zum Eigentümer zurücktragen.

Vor der wirklichen ersten Fahrt fahren sie mit dem Kanu zu den anderen Dörfern und rufen dort Namen von bestimmten Männern und singen dann ein Lied. Der Mann oder die Männer (wenn mehrere gerufen sind) kommen zum Kanu und werfen mit dem Wurfholz einen Pfeil oben zum Mastbaum, schlagen eine Kokosnuß vor dem Kanu auf und legen sie hin. Dann steigen sie auf das Kanu und hängen den Leuten dort Hunde- oder Schweinezähne um. Es sind dies die Leute, die früher auf einem Kanu waren und diese Sachen bekommen hatten; diese müssen sie jetzt wieder hergeben, weshalb Bestimmte, eben diese, gerufen werden.

Darauf fahren sie zum Dorf zurück, beladen das Kanu und fahren weg. Kommen sie mit einem neuen Kanu z. B. nach Keul, so singen und tanzen die Leute bei dessen Ankunft und geben Schweine. Diese müssen natürlich später durch Hundezähne oder Schweinezähne wieder bezahlt werden. Kommen sie von der ersten Fahrt zurück, so gibt der Eigentümer ein Schwein, von dem alle essen.

Am 21. Oktober 1920 wurde in Utamb ein neues Kanu eingeweiht. Morgens wurde das Kanu noch mit Kalk bemalt, was meist Kinder taten. Dann wurde alles vorbereitet für die eigentliche Feier. Alle färbten und schmückten sich. Darauf wurde der Mastbaum geschmückt und das Segel auf eine Stange aufgerollt. Nachmittag um 4 Uhr setzte sich der Zug in Bewegung, um den Mastbaum und das Segel aus dem Hause des Eigentümers zum Kanu zu bringen, das an der See stand. Den Zug eröffneten einige Männer, die die Handtrommel schlugen und dabei sangen und tanzten. Dann kam der Mastbaum, den einige Männer auf der Schulter trugen; dahinter ging ein Trupp Mädchen, tanzend und singend. Darnach kam wieder eine Gruppe Männer, trommelnd, tanzend und singend. Hinter diesen kamen zwei Männer, die das Segel trugen, darnach wieder eine Gruppe Mädchen. Es wurde oft haltgemacht und mit großer Begeisterung zum Mastbaum, resp. Segel hin- und zurückgetanzt. Ein Mann in weiblicher Kleidung spielte eine Art Hanswurst, er kletterte in die Häuser und die oben jagten ihn hinunter etc.

Als der Zug beim Kanu ankam, wurde der Mastbaum hochgestellt und befestigt, dann das Segel entrollt und hochgezogen. Der Schmuck wurde vom Mastbaum heruntergenommen und unten am Kanu befestigt, nur die Kasuarfedern etc. an der Spitze blieben. Darauf wurden alle ins Dorf verwiesen, es käme der *nabran*, um das Kanu zu besehen, ob es gut wäre. Alle liefen zum Dorfe, nur drei Männer blieben beim Kanu; zwei davon versteckten sich etwas entfernt davon hinter einem Sandhügel. Dann kam gemessenen Schrittes der *nabran* vom *tāāb*; er war ganz in Gras gekleidet, eine grausige Figur, schwer bewaffnet. Er ging um das Kanu herum auf die andere Seite und der dritte Mann kroch auf die entgegengesetzte Seite. An der Spitze des Kanus war ein Hund, den der Mann bei sich hatte — er gab ihm wohl etwas zu fressen, damit er bliebe. Als der *nabran* dorthin kam, speerte er den Hund, der überstürzte sich, schrie, ein zweiter Speerwurf heftete ihn an den Boden. Dann ging der *nabran* ebenso feierlich wieder zum *tāāb*. Zwei von den Männern liefen ihm nach mit

großen Taschen Sago und Kokosnüssen. Sie hielten ihm die Taschen an die Hand und bedeuteten ihm durch Zeichen, daß sie ihm die Taschen tragen wollten. Sie gingen dann vor ihm her ins *tādb*. Kein Laut wurde gehört — es war grausig anzusehen — der eine Mann brachte den Hund fort. All dies wurde geopfert. Der Hund, der Sago und die Kokosnüsse wurden zu den Mangrove gebracht. Ich frug einen älteren Mann: „Früher habt ihr wohl an Stelle des Hundes einen Menschen getötet?“ Da wurde er ganz begeistert und sagte: „Nein, einen Hund und einen Menschen.“ Das Blut des Menschen strichen sie vorne an die Spitze des Kanus und an beiden Seiten entlang. Wie ich erfahren, haben bestimmte *poang* zu dieser Feier immer Menschenblut genommen, deren Kanus waren besonders geachtet ²⁷.

Im Jahre 1918 haben sie noch eine Frau geopfert; weil ihnen das aber nicht gut bekommen ist, haben sie vom Menschen abgesehen, natürlich mit großem Schmerz.

Als der *nabran* wieder im *tādb* war, kamen alle tanzend aus dem Dorfe zum Kanu, um dasselbe herum und wieder zurück ins Dorf, Frauen und Männer; darauf kam eine Prozession mit Fackeln in der Hand (es war schon dunkel geworden); sie tanzten zum Kanu und um dasselbe herum, schlugen mit den Fackeln gegen das Kanu von unten nach oben und brachten die Fackeln dann in die See. Dann kamen nochmals vom Dorf Tänzer, meist Kinder, die das Kanu bestiegen und oben sangen, tanzten, die Bewegungen des Ruderns nachahmend mit Baumzweigen etc. Die ganze Nacht wurde getrommelt, gesungen. Abends um 9 Uhr fand im Dorfe ein Chorgesang statt, eine Gruppe Männer und eine Gruppe Frauen (auch Jungen und Mädchen) standen weit voneinander entfernt und sangen abwechselnd. Der Gesang war schön. Er dauerte wohl eine Stunde.

Der Eigentümer des Kanus zeigte sich sehr entrüstet; er schlug auf die große Trommel, lief hin und her und schimpfte, als wenn er mit jemand den größten Streit gehabt hätte. Er schimpfte aber nur, damit der Geist des getöteten Hundes — der Geist der Kokosnüsse, des Sago, des Feuers — nicht zurückkäme, sondern in der Mangrove bliebe. Er schimpfte noch, als ich am anderen Morgen um 8 Uhr fortging.

Um 6 Uhr früh gingen fünf Männer zum Kanu (die Kinder waren kurz vorher vom Kanu heruntergekommen und hatten das Singen beendet), zwei schlugen die Handtrommel, einer blies auf der Muschel und zwei nahmen den Schmuck vom Kanu weg, der beim Fahren hinderlich war. Zugleich rüttelten sie und hoben das Kanu, damit es aufwache, bespuckten es, machten Zauber.

²⁷ Ich habe mich noch einmal bei Verschiedenen wegen des Menschenopfers bei der Kanueinweihung erkundigt. Manche wollten es nicht wissen (wohl nicht sagen), ob jeder *poango* bei dieser Gelegenheit einen Menschen getötet habe. Mir schienen es viele, denn es gibt 50—60 *poango*, und durchschnittlich kann man rechnen, alle fünf Jahre sind die Kanus unbrauchbar. Jedes Jahr durchschnittlich kommt eines auf der See bei Sturm etc. um, deshalb wollte ich es auf einige *poango* beschränken, weil auch einige dies sagten, aber wenn man die Frage darnach stellt, bekommt man auch entsprechende Antwort. Aber Tatsache ist, daß jeder *poango* bei der Einweihung eines neuen Kanus einen Menschen geopfert hat.

Kurz vor 8 Uhr fuhren sie dann zur ersten Probefahrt (siehe XIII, S. 719 u. 720). P. LÖRKS erzählte mir jetzt: Vor zehn Jahren wäre er hier gewesen, da hätten die Leute gerade einen Menschen getötet gehabt, er hätte noch unter dem Kanu gelegen. Früher wurde Menschenblut gebraucht zur Einweihung, auch hier in Murik und in Kaup. Zufällig erfuhr ich in Mendam von einem Kanu auch den Namen. Es war schon ein altes Kanu; es war undicht und ich sollte ihnen Teer geben zum Dichtmachen. Da nannte der Mann den Namen des Kanu: „*Wonkan*“ (so, ohne *e* nach dem *n*²⁸). Wie ich „*Wonkan*“ hörte, merkte ich natürlich auf und frug gleich, was für ein Mann denn dieser „*Wonkan*“ sei. Die Antwort lautete: „*Pot-nor*“, ein *pot*-Geist. Der Gefragte fügte gleich hinzu und verzog das Gesicht dabei: „Ich fürchte mich vor ihm.“

Wenn es auch ein bedeutender *pot*-Geist sein mag, so hat *Wonkan* hier doch mit dem höchsten Wesen nichts zu tun; dieses heißt hier *Tabar* (siehe unten, Abschnitt Religion). Nach Mitteilungen von anderer Seite ist *Wonkan* identisch mit *Andëna* und ist ein *kandimboag* (Götzenbild), das der Papua Andjom bei sich im Hause haben will.

XIV. Handel, Geld und seine Surrogate.

Handelsgegenstände sind folgende: Armbänder (*keregöb*), Schlafsäcke (*arök*), Taschen: große (*sün*), kleine (*saimän*), Schweine, Sago, Töpfe, Hundezähne etc. Die Armbänder verkaufen sie nach Dallmannhafen und kaufen dort dafür Tabak ein, und in Kis kaufen sie dafür Hundezähne. Die Hundezähne verkaufen sie wieder nach Vatam und bekommen dafür die rote Erde, Rotanggeflecht etc. Für Schlafsäcke handeln sie meistens Sago in Vaskulin etc. ein. Ihre Fahrten erstrecken sich bis Jakamul, und an der Küste handeln sie meist Hundezähne ein für Taschen, getrocknete Muscheln (*gagön*) und für Muscheln, die auf Schnüre aufgereiht sind. In Kaup handeln sie die Töpfe ein. Für große Töpfe, in denen der Sago aufbewahrt wird, bezahlen sie eine Hundezahnkette oder einen Schlafsack. Für die kleinen Kochtöpfe geben sie Fische, Muschelfleisch (*gagön-nagün*) oder Taschen. Nach Keul bringen sie wieder diese Töpfe, Sago, Muschelfleisch und erhalten dafür die Gallipnüsse (*kanärö*); auch Schweine kaufen sie dort für große Hundezahnketten oder Schweinezähne. Zuweilen kaufen die Keul-Leute ein Segelkanu von hier und die Murik-Leute erhalten dafür Schweine, Hundezähne, Schweinezähne oder Ringe. In Keul werden auch die Fischnetze (*köbër*) gekauft, womit sie hier in der Brandung fischen; das Holzgestell machen die Leute hier selbst dazu. Die Keul-Leute liefern nur das Netz, wofür sie meist Ringe erhalten. In Dallmannhafen kaufen die Murik-Leute noch kleine, runde Muscheln auf, die auf einer Schnur aufgereiht sind, für diese werden in Keul auch Schweine gekauft. Stellnetze (*ñarakön*) werden hier auch gemacht.

Als Wertsachen sind anzusehen: Ringe, Hundezähne, Schweinezähne und kleine Muscheln, die aufgereiht sind (*kekevak* und *mangetök jarar*); in Kaup machen sie die schönen Täschchen mit Muscheln besetzt (*maröb*).

²⁸ *Wonkan* ist der Name des höchsten Wesens bei den Karesau-Insulanern von Dallmannhafen; siehe W. SCHMIDT, „Anthropos“ II (1907), S. 1029 ff.

Von den Ringen gibt es drei Arten: große, die am Arm oder auch auf der Brust getragen werden; das Innere des großen Ringes (*aṃbō*) wird wieder zu einem Ringe verarbeitet und dieser Ring heißt *kaór*. Und das Innere aus diesem Ringe wieder wird zu kleinen Ringen bearbeitet, und diese heißen *kaór nagán*. Dann gibt es noch eine Art Ringe, ganz glatt geschliffen und in der Mitte ein kleines Loch. Diese Sorte tragen die Mädchen an einer Schnur auf der Brust oder auch am Rücken herunterhängend; sie heißen *kīgō*.

Hundezähne werden auch dreifach aufgereiht; eine große Schnur voll Hundezähne wird nur als Geld gebraucht, z. B. für ein Schwein bezahlen sie diese Kette; sie heißt *gōmik*. Ferner eine Hundezahnkette (*bosak*), breit und spitz zulaufend, wird bei Festlichkeiten um den Hals getragen und hängt auf der Brust hinunter. Dann noch eine kleinere Kette, die um den Hals getragen wird von den Jungens; sie hat wohl einen Wert von 5 Shilling; diese heißt *tarér*. Die Schweinezähne haben einen hohen Wert, wenn sie rund wie Ringe fast zugewachsen sind; es sind Eberringe; die Schweine müssen wohl sehr alt werden, bis die Zähne soweit rund gewachsen sind.

Direkten Geldwert haben die kleinen Muscheln, die in Kalkwasser gekocht werden. Die eine Seite ist etwas abgehauen und zwei Reihen sind auf eine Schnur gereiht (*mangetök jarár*). Dieselben Muscheln werden noch auf mehrere Schnüre, zwei bis drei Finger breit, gereiht und diese nach Art einer Schärpe von der rechten Schulter zur linken Seite und von der linken Schulter zur rechten Seite getragen (*kekevák*).

Das Schildpatt gilt auch als Wertsache, es wird in warmem Wasser ringartig zusammengerollt. Die runden Muscheln, die in Dallmannshafen eingehandelt werden (*aumorán urōb*), haben ebenfalls Geldwert.

Maße und Gewichte sind unbekannt. Wird ein Baumstamm nach der Länge gemessen, so nimmt man eine Schnur, oder ein Mann mißt mit ausgebreiteten Händen von der Handspitze der rechten zur linken Hand den Baum ab. Die Dicke eines Baumes wird auch mit einer Schnur gemessen, z. B. ob zwei Pfosten eines Hauses die gleiche Dicke haben.

XV. Gewerbe und technische Fertigkeiten.

In den Monaten August und September holen die Leute aus dem Busch ein langes Gras (*kirán*), trocknen dies einige Tage an der Sonne, binden es dann in Bündel und legen es oben ins Haus. Zu gelegener Zeit wird es hervorgeholt und verschiedene Sachen davon gemacht. Das Notwendigste, was die Leute jetzt gebrauchen, ist des Nachts ein Schlafsack (*arōgō*). Die See hat in den letzten 15 Jahren wohl an 200 *ha* Land fortgerissen und die Häuser sind somit immer näher zur Lagune gerückt, deshalb sind jetzt viele Moskito hier. Früher sollen keine Moskito hier gewesen sein und die Leute schliefen da auf Matten (*sōngenakábō*). Ferner machen sie von diesem Gras die Taschen; große Taschen *sūn*, die kleinen *saimán*. Aus diesem Gras werden auch die zwei Arten Kopfbedeckung der Frauen gemacht, die *erōb* und die *erōb poakōp* und die *makairōp*. (Diese letztere Art heißt auch *erōb*, siehe IX, S. 713.)

Hierher gehört auch die Herstellung der vier Arten Ringe: (siehe XIV, S. 723 u. 724 oben) *aub*, *kaór*, *kaór nagún* und der *kígö*. Die *aubö* (es sind große Muscheln) werden in Dallmannhafen gekauft. Das Fleisch soll gut schmecken; die noch nicht aufgesprungen sind, werden etwas ins Feuer gelegt, damit sie aufspringen, dann wird das Fleisch herausgenommen. Diese Muschelhülle wird dann hier in Murik verarbeitet, zuerst rund geschlagen, dann auf einem Stein dünn und platt geschliffen. So zubereitet wird der Bohrer angesetzt (*kitaoartn*). Dieser Bohrer ist unten mit einer scharfen Bambusspitze versehen, oben ist ein Strick befestigt und an diesem unten ein Stock gebunden. Der Bohrer wird immer im Halbkreis herumgedreht, hin und zurück, ganz schnell. Für diese Arbeit werden eigens kleine Häuschen gebaut. Dies alles ist Frauenarbeit. Die Muscheln für die großen *kígö* werden auch in Dallmannhafen gekauft, die kleineren sind hier.

Zu den Männerarbeiten gehören das Verfertigen der Kanu, der Trommeln, der Bilder, Masken etc. und dann die Schnitzereien. Die Schnitzereien am Kanu sind: vorne und hinten auf dem Kanu ein *kandimboag*, ein *brag söbög* (*brag*-Stirn), *brag dour* (*brag*-Nase), *brag*-Gesicht und noch eine Schweinefigur. Eine Krokodilfigur wird am Kanu nicht angebracht, sonst geht es unter. Die Ruder haben alle oben an der Spitze ein *gai kandimboag*. Die Stricke für die Segel machen die Leute auch aus einer Baumrinde. Die zwei mittleren Pfosten des *tāáb* bekommen auch ein *brag söbög* und der Firstbalken eine Krokodilfigur.

Trommeln gibt es zwei Arten; die große Trommel (*döbön*) bekommt auch an beiden Enden ein *brag dour*; meist auf einer Seite ein Männchen, auf der anderen Seite eine weibliche Figur. Diese Trommeln sind mit Feuer ausgebrannt; die Öffnung ist oben so schmal, daß sie dieselben mit Werkzeugen nicht aushöhlen können. Die Handtrommel (*voagön*) ist ein Schnitzwerk. In der Mitte ist sie eng, mit einem Handgriff versehen; an beiden Seiten erweitert sie sich; ein Ende ist mit einem Eidechsfell überzogen; die Eidechse heißt *šagrëb* und deren Haut *šagrëb gáarakóp*.⁷⁷ Diese Trommel wird in die linke Hand genommen und mit den flachen Fingern der rechten geschlagen, um Tanz und Gesang zu begleiten.⁷⁸ Sie wird aus Osholz (*böbét*) gemacht; die große aus Osholz und Eisenholz (*soár*).

An letzter Stelle kommen die Götzen *kandimboag*, *masok*; die Lanzen der einzelnen *poank*, die im *tāáb* aufbewahrt werden, dürfen alle Männer schnitzen (sie tun dies im *tāáb*, bevor sie fertig sind, dürfen sie die Jungen nicht sehen).

Die Masken (*vajm nor*) dürfen hier auf Murik nur die Laute des einen Dorfes Djanein machen. Alle Dörfer müssen sie von hier beziehen, ebenso die Maske *karabasémbo* (zwei Männchen aneinander). Die *möröb*-Maske dürfen sie nur in Karau machen. Diese Maske heißt *lauén*, wenn sie tanzt, und sie tanzt nur bei Tage.

XVI. Zählen, Zeitrechnung und Astronomie.

Zählen. — Um die Tage anzugeben, wann etwas geschehen soll — z. B. in sechs Tagen sollen sie kommen und Sago holen — werden in eine Schnur (*paröb*) sechs Knoten gemacht, oder auch sie nehmen einen Sagostengel und machen sechs Kerben darauf.

Das Zählen geht wohl bis 50. Darüber werden immer zehn zusammengelegt, z. B. Kokosnüsse. In abstracto rechnen sie nicht, sie haben immer Sachen in concreto. Wenn jemand z. B. Leute gezählt hat, dann sagt er: „*Nor abe to pöre; norömbo kobo toboga pöre*“ (ein Mann ist gestorben = 20, zwei Männer sind gestorben = 40). Wenn sie für sich zum Gebrauch Kokosnüsse holen, binden sie immer vier und vier zusammen. Vier Zusammengebundene heißen *dapág oraáp*; zwei Bündel zu vier heißen *dapág sasán* und drei Bündel *dapág djundjábö*.

Beim Zählen wird beim linken Daumen angefangen — jedesmal ein Finger zuge drückt — und bis zum rechten kleinen Finger gezählt; beide Hände zusammengeschlagen sind zehn, *dárabör*.

Grundzahlen:

1 <i>abé</i>	14 <i>dárabör abé kúdja sannango</i>
2 <i>kóbo</i>	15 „ „ „ <i>tabúgo</i>
3 <i>keróngo</i>	16 „ „ „ <i>patéib abé</i>
4 <i>sannango</i>	17 <i>dárabör abé kúdja patéib kóbo</i>
5 <i>tabúgo</i>	18 <i>dárabör abé kúdja patéib keróngo</i>
6 <i>patéib abé</i> oder <i>tabúgo</i> (Hand, darin) <i>abé</i>	19 <i>dárabör abé kúdja patéib sannango</i>
7 <i>patéib kóbo</i> oder <i>tabúgo</i> (Hand, darin) <i>kóbo</i>	20 <i>dárabör kóbo</i>
8 <i>patéib keróngo</i> oder <i>tabúgo</i> (Hand, darin) <i>keróngo</i>	21 „ „ „ <i>kúdja abé</i>
9 <i>patéib sannango</i> oder <i>tabúgo</i> (Hand, darin) <i>sannango</i>	22 „ „ „ <i>kóbo</i>
10 <i>dárabör</i>	23 „ „ „ <i>keróngo</i>
11 „ <i>abé kúdjábe</i>	25 „ „ „ <i>tabúgo</i>
12 „ <i>kúdja kóbo</i>	26 <i>dárabör kóbo kúdja patéib abé</i>
13 „ „ „ <i>keróngo</i>	27 <i>dárabör kóbo kúdja patéib kobo</i>
	30 <i>dárabör keróngo</i>
	40 „ <i>sannango</i>
	50 „ <i>tabúgo</i>

Die Ordnungszahlen werden gebildet durch Anhängung von *rógo* an die letzte Zahl:

doürorógo der Erste, abweichend
koborógo der Zweite

patéib koborógo der Siebente (oder
tabúgo darin *kóbo*)

Zeitrechnung. — Tageseinteilung: Morgens früh heißt *váyunaröba* (*váyun* [der Buschwind]), eigentlich heißt also „morgens früh“: beim oder mit dem Buschwind. Um 9 Uhr morgens und um 3 Uhr nachmittags heißt *akön poap*. Mittag = *akön patáko* (die Sonne auf dem Kopfe) oder:

akön gaugaärö to boagamönda oder *akön parinärö to boagamönda*.
Sonne Dachfirst hat gespalten die Sonne Mastbaum hat gespalten.

Von 12 Uhr mittags bis 3 Uhr nachmittags sagen sie *akön sāgeróbo to óna*. Nachmittags um 5 Uhr herum heißt *akön akömbö*. Abends heißt:

akön to strö oder auch *akön nabrin to pretökömönára*.
Sonne ist untergegangen Auge ist heruntergefallen.

Der Monat wird nach dem Mond benannt *kávevân*.

Das Jahr wird nach den Plejaden (*bev*) benannt. Ein anderer Name dafür ist noch *aröm pütök jarár*. Gehen sie des Abends auf, beginnt der Nordwest; wenn sie abends untergehen, der Südost. Am 14. Juni 1917 feierten die Leute den Anfang eines neuen Jahres: Sie hatten sich also nur um sechs Tage verrechnet. Im Jahre 1919 feierten sie es am 5. Juli; sie hatten sich also um 14 Tage verrechnet. In Darpoap wird dies besonders gefeiert. Am 20. Juni ist die Sonne am weitesten nach Norden, nach der See gegangen = *akön djáneri tönö sínö*. Am 21. Dezember ist die Sonne am weitesten nach Süden, nach dem Busch, gegangen und heißt daher *akön söböro tö nīrö*. Im Dezember wird kein Fest gefeiert.

Die Venus nennen die Leute *gōtn* oder *kādjādmö*. Die Milchstraße heißt *srābjarár*.

XVII. Geschichte, Sagen, Märchen, Sprichwörter.

Die Murik-Leute sollen vom Sepik heruntergekommen sein. Die Sepik-Leute sagen dies; die Murik selbst sagen, sie wüßten es nicht. Die Leute, die früher hier wohnten, sollen in den Busch zum Sepik getrieben worden sein. Wahrscheinlich ist das auch so.

Ein Mann *Kaboarurük* hat alle Inseln gemacht, natürlich diejenigen, die die Leute hier sehen und kennen. Er nahm ein Stück vom Festlande und setzte dies ins Meer.

Märchen und Fabeln konnte ich keine ausfindig machen. Die Sagen sind nach den Papua keine Sagen, sondern wahre Begebenheiten. Alle Sagen nennen sie *botain*. Die alten Sagen und noch mehr die neueren sind natürlich „ganz sicher wahr“ (*nagó jatn*). Eine neue Sage ist ungefähr vor zehn Jahren entstanden; die Urheberin lebt noch, sie ist die *Moakāra*. Sie hat geträumt, und das ist natürlich sicher wahr. (Die Sage wird später folgen.)

Die Lieder sind alte Worte (von anderen Plätzen vielleicht auch); sie verstehen sie nicht mehr, z. B. *liép liep . . . napanaróro*. Es wird immer wiederholt. (Die Kinder machen auch „neue“, z. B. *Patermando* Brot, *bisket* etc. *ko tēka* = *Patermando*, für mich bringe Brot etc.) Sie tanzen und singen mit Begeisterung vor meinem Hause.

Spruchwörter sind einige vorhanden; es ist schwer, sie zusammen zu bekommen:

1. *Marogo nabremearógo*.

Er ißt und lügt.

Dieses Sprichwort wird gebraucht, wenn jemand beim Besuch gefragt wird: „Hast du gegessen?“ Und er sagt: „Nein“, aber er hat gegessen und will nochmals etwas haben.

2. *Väärógo kakāviarógo*.

Der geht und lügt.

Z. B. einer fragt: „Bist du dahin gegangen?“ Und er sagt: „Nein“, ist aber doch da gewesen.

3. *Kareabarógo kakāuviarógo.*

Stehlender lügender.

4. *Kakāuviarógo kareabarógo.*

Lügender stehlender.

Die Sprichwörter werden immer vom Partizip gebildet; eigentlich müßte „nor“ („Mensch“) ergänzt werden; *nor kareabarógo* (ein stehlender Mensch), *kareab* (stehlen).

5. *Kareabarógo — tömitarógo.*Der *tömit* wurde eben gestohlen. Die Sachen dazu von einem anderen.6. *Vaarógo — jaarógo.*

Gehender kommender.

Der geht, er kommt wieder.

7. *Soarógo kakāuviarógo.*

Der Zeugende lügt.

Er wohnt bei und will sich nicht erwischen lassen.

8. *Karusarógo kakariarógo.*

Der überall zu den Frauen Gehende lügt.

Er geht nur zu den Frauen, denkt nicht ans Heiraten.

9. *Simerarógo, arabarógo.*

Der zu den Frauen geht, betrügt.

Wenn ihn jemand fragt etc., betrügt er ihn.

10. *Pakarógo, sivarógo.*

Hinaufgehender, hinuntergehender (kommt wieder herunter).

11. *Söboarógo kakāuviarógo.*

Er sieht es und lügt doch.

12. *Pearógo, piagarógo.*

Begegner, Nichtbegegner.

Wenn zwei sich treffen, sagen sie dies.

13. *Marearógo, tömarearógo.*

Liebend, tuend.

14. *Irarógo, sinarógo.*

Nach Süden gehend, nach Norden gehend.

Gehend, wieder kommend.

15. *Nomoarógo, nagorarógo.*

Nach Osten gehender, wieder nach Westen gehender.

16. *Apoasearógo, tabanarógo.*

Laufender, langsam gehender.

17. *Bagamarógo, nabremearógo.*

Schlagend, lügend.

18. *Nabrina pearógo, aböba sërarógo.*

Auge auf Mädchen werfend, der andere den schlagend.

XVIII. Anfänge und Entwicklung der Künste.

a) Musikinstrumente.

Als Musikinstrumente dienen die zwei schon erwähnten Trommeln, die große und die kleine, die zur Begleitung von Tänzen und Gesängen geschlagen werden. Als Blasinstrument ist die *brag*-Flöte (Bambusflöte) vorhanden. Sie begleitet auch den Gesang im *tāāb* bei den Feierlichkeiten.

Die große Trommel dient auch als Signalarapparat. Jeder Mann hat sein Signal, um seine Frau zu rufen. Wenn eine Frau abends vom Fischfang noch nicht zurückgekehrt ist und der Mann hat Hunger, so gibt er ihr ein Zeichen; man kann es häufig hören. Dieses Zeichen heißt allgemein *brag atān* = Brag (Geist) spricht. Ich habe versucht, die Schläge durch Punkte nachzumachen.

1. Saijam ruft seine Frau durch folgendes Zeichen ²⁹:

.....|.....|.....|.....

2. Wenn jemand Sachen in ein anderes Haus bringt und es ist niemand drinnen, so ruft er die Leute, und der letzte Schlag — vorher ist eine etwas längere Pause — heißt: Die Sachen sind im Hause.

Dieses Signal heißt *gankabarēt*:

.....|.....|.....|.....|.....||

3. Signal, wodurch derjenige, dem die Sachen gestohlen wurden, den Dieb zum Prügeln fordert. Es wird *naboārōm* genannt.

.....|.....||.....|.....

4. Wenn Fremde gekommen sind, wird folgendes Zeichen gegeben. Es heißt *riṛiraān*:

.....●||.....|.....●

5. Das Signal, das beim Tode eines erwachsenen Menschen gegeben wird (von sechs bis sieben Jahren an), heißt ebenfalls *brag atān* (der Geist spricht):

.....|.....|.....

b) Tänze.

Festlichkeiten mit Tänzen werden oft veranstaltet. Eine solche Festlichkeit heißt *gaār* (*apo* [groß]).

Bei den größten Festen tanzen Masken; von diesen Tänzen gibt es drei Arten:

1. Der *sanén*-Tanz; meist tanzen zwei, es kommt aber auch vor, daß bis zu sechs Personen tanzen, diese jedoch nur bei Tage, weil der Schmuck bei Nacht zu wenig gesehen wird.

2. Die *voun nor*. Dies sind auch Masken, aber es fehlt das hohe Gestell, es geht ein Federnschmuck über den Kopf nach hinten wie ein Hahenschwanz. Im Oktober 1917 tanzten in Aramot zwei *sanén*, diese wurden dann nach Dallmannhafen gebracht, um dort fast einen Monat lang um Lohn zu tanzen. (Wenn sie dort ankommen, müssen erst Frauen herhalten.) 1918 tanzten

²⁹ Dies sind die hauptsächlichsten Signale, sie lassen ja eine große Verschiedenheit zu. Diese Zeichen kenne ich wohl, weil sie oft vorkommen.

wohl zehn *voun nor* in Djanein, und diese wurden dann, als sie vierzehn Tage hier getanzt hatten, nach den Dörfern in Dallmannhafen gebracht. (Ähnlich wie vorhin, gehen Mädchen und jüngere Frauen mit.)

3. *Tánnamboór*, ist eine Maske ohne Erhöhung auf dem Kopfe.

Alle Masken haben einen besonderen Namen, und es ist immer ein *nabran* (Geist von einem verstorbenen Menschen) darunter.

In der Nacht beim Mondenschein tanzen sehr oft zwei Masken, *Kumbun(e)* genannt. Diese sind ähnlich dem *sanén* (das Gestell ist hoch und oben spitz), aber ohne jeden Schmuck, nur die Sagofransen daran hängend. Diese tanzen, wenn die Jugend will; es wird dabei in der Nacht gesungen und getrommelt.

Tänze ohne Masken: Diese Tänze finden sehr oft statt; bei Trauerfestlichkeiten, bei einzelnen Leichen (die etwas Besonderes waren, bedeutende Zauberer etc. und auch bei einigen Frauenleichen tanzen Frauen) und bei den verschiedensten Anlässen. Es gibt Tänze, bei denen einzelne tanzen, bei denen zwei und mehr Gruppen tanzen und auch solche, bei denen sich die einzelnen anfassen:

Goagán heißt „spielen“. Bei diesem Tanz wird mit dem Fuß Takt getreten.

Ataköbarin = gegenseitig ziehen. Sie fassen sich bei diesem Tanz an und ziehen sich.

Urapakéin (springen). Dies ist das gewöhnliche Tanzen und Singen.

Taretököm (herumdrehen); es wird im Kreise herumgetanzt.

Atataretököm. Bei diesem Tanz gehen die Jungen in eine Reihe und die Mädchen in eine andere Reihe, sie fassen sich mit den Händen an, und die größere Reihe schließt dann die kleinere ein. (Dies tun die jüngeren Kinder an der See als Spielerei.)

Tradang. Bei diesem Tanz wird ein Stock genommen, den fünf, sechs und mehr Männer zwischen den Beinen halten, und diese machen dann zusammen gleichmäßig alle Bewegungen, während aus der Mitte der eine oder der andere vom Stocke heruntergeht und allein tanzt und dann wieder zurückkehrt. Auch andere Männer tanzen noch dabei einzeln mit.

Kanömbagéin oder *kröp*. Es wird bei diesem Tanz im Kreise herumgetanzt, wie wenn sie verrückt wären und sie machen allerlei Dummheiten dabei, damit die anderen lachen müssen.

Bóagá póáp. Zwei Gruppen tanzen gegenseitig zu einander hin und wieder zurück etc., meist zwei Reihen, die alle Bewegungen gleichmäßig machen.

Garingarínk. Der Kumbuntanz in der Nacht heißt so.

Dies alles sind Männertänze. Mit Masken habe ich noch keine Frauen tanzen gesehen; der *sanén*-Tanz 1918³⁰ am Ende der Mädcheneinkleidung war wohl ein Frauentanz, aber Männer führten ihn aus. Frauen tanzen oft mit den Männern zusammen, aber hinter ihnen etwas entfernt und halten in

³⁰ Eine Frau kam mit einem Kinde und berührte den *sanén* mit ihm; es wurde mir gesagt, diese Frau hätte es adoptiert, deshalb täte sie es.

jeder Hand ein Bündel in die Höhe; besonders wenn es recht lebhaft wird, springen Frauen herbei und tanzen mit.

Frauentänze finden statt in Sambaan iran bei der Einkleidung der Mädchen. Deshalb heißt dieser Tanz auch *sambaán*. Diese Tänze finden im Hause statt; die Frauen tanzen, trommeln und machen alles selbst. (Näheres darüber bei der Mädchenweihe.)

In der Nacht vom 10. Juni auf den 11. Juni 1919 tanzten und sangen Jungen und Mädchen an der See. (Ich wurde wach, hörte es und ging hin.) Sie bildeten drei Reihen, die gegeneinander tanzten. Eine Reihe bildeten nur Jungen und die anderen zwei Reihen Mädchen, in deren Mitte ein Junge war. Sie hielten sich beim Tanze umschlungen und hatten sich gegenseitig die Arme um den Nacken gelegt.

c) Kindertänze und Spiele.

1. *Koakoábe*. Es wird getanzt und gesungen: *Koakoábe mogaráni marára koakoábe*. Was diese Worte heißen, wissen sie nicht.

2. *Tragauna kai kongé sına koakoáng, koáng koankoá*. Es wird ein Nest in den Sand gemacht, und ein Kind in das Nest gesetzt. Es soll ein Raubvogelkind sein; dann kommt der alte Vogel und bringt das Nest zum Baume.

3. Die Kinder stellen oft einen wilden Tarostengel in den Sand und werfen darauf mit Sagoblätterstengeln, welche vorne gespitzt sind; wenn sie treffen, gehen sie auf die andere Seite. Ebenso haben sie selbstgemachte Pfeile, Bogen und Schleudern, und üben sich in deren Handhabung.

4. Taromutter. Ein Kind stellt sich hin; dieses ist die Taromutter. Andere setzen sich rundherum; dies sind die Schößlinge. Dann kommt einer mit Blättern und umwickelt Mutter und Schößlinge, macht Zauberei. Dann kommt ein anderer und nimmt die Blätter wieder weg, und alle Schößlinge halten den Kopf in den Nacken und schauen in die Höhe. Sodann kommt ein anderer und schaut nach, wo die Blätter geblieben sind, holt neue Blätter, macht wieder *kakrimorán* (Zauberei) und alle schauen dabei auf den Boden. Darauf kommt wieder einer, schaut, nimmt alle Blätter fort und sagt: „Wer hat meine Taro gestohlen?“ Er nimmt sich einen Jungen heraus und sagt: „Warum hast du meinen Taro gestohlen?“ Er schlägt diesen ans Bein; der Geschlagene hinkt jetzt auf einem Bein. Dann werden alle Taroschößlinge fortgenommen und die Taromutter abgeschlagen. Diese fällt hin und bleibt liegen. Es werden nun Vogelnamen gerufen und gefragt: „Hast du schon den Vogelkot gegessen?“ Zum Schlusse wird gefragt: „Hast du schon dessen Kot gegessen?“ Den Namen nennen sie und laufen alle fort. Dieser Betreffende wird dann weggezogen; er sagt *kakakaka* . . . und legt sich hin. Darauf kommen die anderen wieder und richten ihn auf.

5. *Känguru*. — Die Kinder tanzen im Kreis herum, schlagen auf die Handtrommel und singen dabei. Einer stellt sich als *Känguru* in die Mitte und einer geht mit Pfeil und Bogen außerhalb des Kreises. Dann zielt er auf das *Känguru*, dieses läuft aber zu den Kindern, die den Kreis bilden. Der Jäger treibt es wieder in die Mitte und geht dann auch in den Kreis zur Mitte und hält den gespannten Bogen auf das *Känguru*. Dann kommen alle in dem Kreis enger zusammen, tanzen und singen um die beiden herum.

6. Die Seemöve. Einer geht umher und sucht einen trockenen Sandplatz aus. Dann geht er wieder zu den anderen zurück. Alle gehen in zwei Reihen zu dem gesuchten Platz hin, setzen sich dort, breiten die Hände wie Flügel aus und singen: „*Sarai ē ē tómbē mamō onió, o mamō onió, mamō onia.*“ Sodann stehen alle auf, breiten die Hände wieder aus, ahmen das Fliegen nach und gehen zu ihrem früheren Platze zurück und singen dabei.

XIX. Verwandtschaft.

Die Verwandtschaft im allgemeinen heißt *poángö* oder *akináb*. *Akináb* ist Blutsverwandtschaft; alle, die zu einem *poáng* gehören, sind nicht immer blutsverwandt. Im dritten Grade der Blutsverwandtschaft hat das Eheverbot noch bestanden, wenn auch Ehen darin vorgekommen sind; denn es haben vor ungefähr einem Jahre zwei geheiratet im dritten Grade der Verwandtschaft, und da schimpften die betreffenden Angehörigen, sie wären verwandt und dürften nicht heiraten. Jetzt wollen zwei heiraten, die Halbgeschwisterkinder sind.

Die Verwandtschaft aus der Schwägerschaft gilt nicht als Ehehindernis. So wohnte hier in meiner Nähe einer (er ist vor vier Monaten gestorben), der zwei Schwestern geheiratet und von beiden mehrere Kinder hat; ein Kind ist schon wieder verheiratet.

Leviratsehe kommt vor; aber nur wenn es der ältere Bruder vor seinem Tode erlaubt, kann der jüngere seine Frau heiraten, sonst nicht. Die Frau des jüngeren Bruders darf der ältere nie heiraten.

(Fortsetzung folgt.)



Logische Studien zur Methode der Ethnologie.

Von Dr. HERMANN ULRICH, Leipzig.

(Schluß.)

c) Die Konvergenztheorie¹.

Alle Konvergenzen sind Kumulationen.

Darstellung.

Was zur Konvergenztheorie führte, war ebenfalls das Bedürfnis, Übereinstimmungen weit entlegener Völker in Ideen, Sitten, materieller Kultur usw. zu erklären; ein Bedürfnis, das geweckt worden war an dem Ungenügen des (vermeintlichen!) Gegensatzes BASTIAN-RATZEL. Es gab gleichartige Erscheinungen, die zu kompliziert schienen für den Elementargedanken, bei denen man aber anderseits wegen der Entfernung und Diskontinuität von der Annahme „historischen Konnexes“ zurückschreckte. Den für die Theorie konstitutiven Begriff der Konvergenz übernahm THILENIUS und v. LUSCHAN aus der Biologie in die Anthropologie und Ethnologie². Er bezeichnet in der Biologie die Ähnlichkeiten, die nicht verwandte Familien der organischen Welt miteinander zeigen infolge gleichartiger Existenzbedingungen. In der Völkerkunde besagt dieser Begriff, daß durch eine gleiche Natur- oder Kulturumgebung nicht verwandte Erscheinungen gleich oder ähnlich werden³. Die Möglichkeit, Konvergenz anzunehmen, besteht, „wo gleiche Formen auftreten, die weder durch Wanderungen zusammenhängen, noch sonstwie verwandt sind“. Die Theorie geht dabei von der Annahme aus, daß „bisweilen ähnliche Erscheinungen ganz verschiedenen Ideen entsprungen sein können“. Wir sehen also, daß die Annahme von Konvergenz „selbständige Entstehung“ einschließt. Auf dieses Moment kommt es der Theorie allen Wanderungshypothesen gegenüber an. Gleichheit der Existenzbedingungen im weitesten Sinne wird als ein Hauptfaktor für das Zustandekommen von Konvergenzerscheinungen angesprochen. Man rechnet zum Milieu (= Naturumgebung): Klima, geographische Lage, Bodenform, Tier- und Pflanzenwelt. Aus den Wirkungen der Naturumgebung allein lassen sich häufig Ähnlichkeiten in einzelnen Teilen des Kulturbesitzes herleiten; für Analogien, die fast den gesamten Kulturbesitz

¹ EHRENREICH P.: „Allgemeine Mythologie“, Leipzig 1910; „Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Völker“, Ergänzungsheft zur ZfE., 1905; „Zur Frage der Beurteilung und Bewertung ethnographischer Analogien“, CBfAEU., 34, 1903. LOWIE ROBERT H.: „On the principle of convergence in ethnology“, JAF., 25, 1912. v. LUSCHAN F.: „Zusammenhänge und Konvergenz“, MAGW., 48, 1919. THILENIUS G.: Mitt. d. Verb. deutscher Vereine f. Volkskunde, 1906; „Methoden und Probleme der Völkerkunde“, Beiheft zu XIV der Museumskunde Berlin 1916. WEULE K.: „Zusammenhänge und Konvergenz“, PM., 1920 (April-Mai); dazu ANKERMANN B.: PM., 1920 (September). Siehe auch Anmerkung 3.

² Gegen die Anwendung des zunächst in der Biologie gebräuchlichen (dort sehr unklaren) Begriffes auch in der Ethnologie ist nichts einzuwenden, wenn Sachverhalte vorliegen, die seine Anwendung gestatten.

³ Mit Recht weist B. ANKERMANN (PM., September 1920) darauf hin, daß WEULE's Definition von Konvergenz (ebenda, April-Mai 1920) ungenügend ist. Er definiert nämlich: „Gleiche oder ähnliche Lebensumstände müssen gleiche oder ähnliche Lebensformen hervorbringen.“

zweier Völker betreffen, bei denen auch nur mittelbar jede Berührung ausgeschlossen erscheint, müssen wir zur Erklärung auch das „Kulturmilieu“ berücksichtigen, d. h. die Lebensformen, die den Kulturzustand eines Volkes ausmachen und von eigenen Gesetzen beherrscht werden. Die Formulierung solcher Gesetze — EHRENREICH nennt sie Konvergenzgesetze — soll die Hauptaufgabe der Ethnologie darstellen. Man geht dabei von der Ansicht aus, daß die Kultur sich aus Elementen (z. B. Sprache, Schrift usw.) aufbaut, die sich nach gleichen Gesetzen entwickeln, aber nicht gleichmäßig zur Entfaltung gelangen. Alle Kulturelemente sind auf entsprechender Entwicklungsstufe einander ähnlich oder es bedingt wenigstens die eine Erscheinung immer einen bestimmten Komplex der anderen Erscheinungen (Korrelation der Organe in der Biologie!).

Konvergenz anzunehmen ist nach EHRENREICH möglich: 1. wenn wir zwei Völker haben, die nicht biologisch miteinander verwandt sind, oder deren Kulturen nicht miteinander in Berührung gekommen sind (Kulturverwandtschaft), bei denen aber ein Gegenstand gleich ist. In diesem Falle genügt wahrscheinlich ein gleicher Milieufaktor zur Angleichung, während psychische Gleichartigkeit nicht notwendig anzunehmen ist; 2. wenn bei zwei Völkern große Ähnlichkeit (Gleichheit) des Kulturganzen vorliegt. In diesem Falle ist psychische Gleichartigkeit neben oder auch ohne Milieugleichheit anzusetzen. Auch in diesem Falle kann Konvergenz vorliegen, da das divergente Moment in dem „biologisch und kulturell nicht verwandt“ liegt.

Von den Konvergenzen müssen wir die falschen Analogien scheiden, die auf die Unzulänglichkeit unserer Kenntnisse zurückgeführt werden müssen. Sie beruhen darauf, daß wir ihrem Wesen nach heterogene Dinge, vorschnell verallgemeinernd, mit demselben Namen bezeichnen, oder daß wir ähnliche Formen für identisch halten, weil uns ihre wirkliche Bedeutung unbekannt ist.

Kritik.

Für die Konvergenztheorie kommt von vornherein gegenüber der BASTIAN'schen und Kulturkreistheorie⁴, die sich dem Anspruch nach auf die gesamte Kultur erstrecken, nur ein engerer Tatsachenkreis in Frage, eben die Konvergenzähnlichkeiten, d. h. Ähnlichkeiten, die durch Konvergenz erklärbar sind. Es ist aus diesem Grunde unmöglich, daß die Herausstellung von Konvergenzen — noch dazu von „Konvergenzgesetzen“ — die Hauptaufgabe der Ethnologie sei, wobei es gleich ist, unter welchem Gesichtspunkte wir die ethnologischen Tatsachen betrachten. Einschränkend sagt denn auch EHRENREICH neuerdings: „Ich habe nicht alles durch die Konvergenzen erklären wollen, sondern habe dieses nur als eines der Momente angeführt, an das man bei Ähnlichkeiten der Erscheinungen zu denken hat“ (CBfAEU., Bd. 42, S. 130). Der Kulturkreistheorie steht die Konvergenztheorie allgemein darin nahe, daß sie die Einzelercheinung als solche wertet, während, wie wir schon sahen,

⁴ Innerhalb der Kulturkreistheorie ist die Annahme von Konvergenz — als Konzession — möglich; die Entwicklungstheorien schließen sie aus, sie erklären Ähnlichkeiten ja durch Wiederholung derselben Entwicklungsreihe.

BASTIAN und die Entwicklungstheorien sie nur typisch fassen. Andererseits strebt aber die Konvergenztheorie dahin, Gesetzmäßigkeiten in der Entstehung von Konvergenzen nachzuweisen, und so steht sie also in der Mitte zwischen der historischen und den auf strenge Gesetzmäßigkeiten gerichteten Theorien.

Allgemeine Erwägungen zum Begriff der Konvergenz.

A. Von Konvergenz kann sinnvoll überhaupt nur unter folgenden zwei Voraussetzungen gesprochen werden:

a) Zwei „nicht verwandte Erscheinungen“ müssen vorliegen. EHRENREICH definiert für die Ethnologie den Begriff „nicht verwandt“ als: „selbst mittelbar jede Berührung ausgeschlossen“.

b) Die Frage darf nie lauten: „Was“ konvergiert, sondern: „Wozu“ konvergieren zwei nicht verwandte Erscheinungen? Dieses „wozu“ ist das Resultat und Ziel der Konvergenz, die EHRENREICH definiert als „Anpassungsähnlichkeit“.

Sind dies die beiden Voraussetzungen des Begriffes Konvergenz, so ist logisch dazu gefordert ein Faktor, der die Ähnlichkeit oder Gleichheit hervorgerufen hat. Nennen wir ihn den Angleichungsfaktor.

Als Angleichungsfaktoren können fungieren:

1. Naturfaktoren (Klima, geographische Lage, Bodenform, Tier- und Pflanzenwelt).

2. Kulturfaktoren („Lebensformen, die den Kulturzustand eines Volkes ausmachen“).

3. Beide (eins und zwei).

EHRENREICH setzt nun als Hauptfaktor die „Gleichheit der Existenzbedingungen“ an. Wissen wir auch bis jetzt über die Wirkung des Milieus, insbesondere der einzelnen Faktoren, in die es sich auseinanderspaltend läßt, wenig, so gibt es doch unstreitig einfachste Fälle, wo die Naturumgebung als der die Konvergenz bedingende Faktor genügt. Jede Naturumgebung steckt ja einen gewissen allgemeinen Spielraum von Möglichkeiten ab, innerhalb dessen die Kultur sich herausbildet, innerhalb dessen sie umgestaltet und beeinflusst werden kann. Die Natur können wir als angleichenden Faktor also nicht nur ansetzen, sondern auch gegebenenfalls nachweisen und ihre Einwirkungen experimentell untersuchen; die Kultureinflüsse sind demgegenüber schwerer nachweisbar.

B. Die Konvergenztheorie ist nicht als Methode verwendbar, sondern sie besagt nur eine Möglichkeit, wie etwas geworden sein kann. Es ist zu bedauern, daß die Vertreter der Theorie keinerlei methodische Erwägungen angestellt haben, um die Wirklichkeit von Möglichkeiten der Konvergenz aufzuweisen. Die Theorie jedenfalls gibt keinerlei Kriterien an (höchstens grenzt sie negativ ein: es liegt nicht Wanderung vor usw.). Der Begriff „Verwandtschaft“ schließt nur historische Berührung und die biologische Verwandtschaft aus. Die seelische Gleichartigkeit ist nach EHRENREICH nicht konstitutiv für den Begriff der Verwandtschaft, das bedeutet: seelisch gleiche Völker brauchen nicht verwandt zu sein. Also kann der Grund

der Ähnlichkeit die seelische Gleichartigkeit der in Frage stehenden Völker sein. Aber in diesem Falle hat es keinen rechten Sinn, von Konvergenz zu sprechen, aus folgendem Grunde:

In den Fällen, wo Kultur- und Naturumgebung die Gründe der Konvergenz sind, wird vorausgesetzt, daß diese Faktoren auf die — allgemein gesprochen verschiedenen — Seelen der beiden Völker verähnlichend wirken. Es sind als Objekte der Konvergenz zwei verschiedene Seelen vorausgesetzt. In dem zur Diskussion stehenden Fall aber fallen die Objekte der Verähnlichung und der Grund der Verähnlichung zusammen. Damit ist der Begriff der Konvergenz aufgehoben. Es fällt die in dem Begriff der „Nicht-Verwandtschaft“ gegründete Verschiedenheit dahin durch das Moment der seelischen Gleichartigkeit. Damit sind aber auch die Voraussetzungen des Begriffes „Konvergenz“ genommen.

Spezielle kritische Betrachtungen.

A. Die Unklarheit über den Begriff der „Gleichheit“. Jeder Kulturgegenstand läßt sich in mehrere Gegenstandsschichten auflösen. Es ist festzustellen: 1. in welcher dieser Schichten die Konvergenz liegt; 2. ob überhaupt die Gleichheit oder Ähnlichkeit der jeweils in Frage stehenden Gegenstände in derselben Schicht liegt. (Die Vergleichung muß sich in denselben Schichten bewegen, also z. B. meinen wir die „Gesamtstruktur“ des Gegenstandes oder seine seelische Struktur“ oder den objektiven Gegenstand als solchen usw.)

B. Der Schluß auf die gleiche psychische Anlage. An den Beispielen EHRENREICH'S sehen wir, daß er bei der Annahme von Konvergenz für die Träger der Kulturgegenstände biologische Verwandtschaft ausschließt, dergleichen historische Zusammenhänge. Geschlossen wird, da doch eine Ursache da sein muß, für die Folge, die wir allein vor uns haben, auf eine seelische Ursache. Wie wird diese nun charakterisiert? Dadurch, daß ich eine psychische Anlage zu dem Kulturgegenstand ansetze. Es ist aber eine unzulängliche Psychologie, die das Korrelat des Gegenstandes als Ursache nochmals in der Seele hat. Man weiß damit soviel wie zuvor. Der Gegenstand müßte genau analysiert werden, um festzustellen, was überhaupt an ihm psychisch relevant ist, was naturbedingt usw. Dann kann sinnvoll das Konvergenzproblem erst auftauchen; denn erst durch die Aufspaltung des Gegenstandes ist es möglich, nachzuweisen, daß z. B. zwei Gegenstände, die an sich verschieden sind, doch gleich sind hinsichtlich ihrer seelischen Bedeutung. Daneben ist noch für die Bedeutung, die jeweils der Konvergenz beizulegen ist, eine Aufspaltung des Gegenstandes als solchen erforderlich in konstitutive und akzessorische Merkmale⁵.

C. Die Zahl der Konvergenzen ist um so größer, je oberflächlicher wir die Gegenstände betrachten. Um überhaupt bei einer Erscheinung an Konvergenz denken zu können, müssen folgende Untersuchungen vorausgegangen sein:

⁵ Liegen Konvergenzen in der Schicht akzessorischer Merkmale, so ist die Häufigkeit von derartigen Konvergenzen von Bedeutung für die vergleichenden Wissenschaften, die mit ihnen als nichts beweisenden nicht arbeiten können (siehe ANKERMANN B., PM., September 1920, S. 187).

1. Die in Frage kommenden Völker dürfen nicht biologisch verwandt sein;
2. sie dürfen nicht kulturabhängig sein;
3. die betreffenden Erscheinungen müssen „gleich sein“.

Zu jedem Gegenstand gehört:

a) Die Feststellung seiner „chronologischen Eigenschaft“. Wir verstehen unter chronologischer Eigenschaft einer Erscheinung deren verschiedene Tönung je nach ihrer Stellung innerhalb der einen chronologischen Reihe, die die Geschichte festlegt, und bei Zergliederung einer historischen Erscheinung in etwa: „Anfang — Mitte — Ende“, deren spezifische Tönung in diesen verschiedenen Stadien.

b) Die Feststellung seiner Stellung innerhalb der Kulturmgebung, z. B. ob der Gegenstand ein wesentliches Merkmal innerhalb der jeweiligen Kultur darstellt oder nicht; ob er ein Survival ist⁶ usw.

c) Die Feststellung seiner psychologischen Wurzeln. Ein äußerlich scheinbar gleiches Ding kann ja eine ganz verschiedene seelische Wurzel haben⁷.

D. 1. Schwierigkeiten bei Einzelgegenständen. Als Erklärungsfaktor für die Angleichung wurde — so sahen wir — für Einzelgegenstände das Milieu im weitesten Sinne angesetzt. Dann ist problematisch, das bloße „Verstehen“ (ich kann mir denken, daß). Experimentell ist vorderhand nicht viel festgestellt. Zu untersuchen wären die physikalischen und physiologischen Einflüsse. Weiterhelfen könnte die auf Ursachenforschung verzichtende Statistik. Diese ist aber schwierig, weil die Anzahl der Fälle meist zu gering ist.

2. Schwierigkeiten bei Kulturganzen. Gegeben sind gleiche Kulturkomplexe. Nicht vorhanden sein darf: biologische Verwandtschaft der Träger dieser Kulturen und Kulturabhängigkeit zwischen den Kulturen. Es genügen nicht oder nicht ausschließlich Milieufaktoren zur Erklärung von Analogien ganzer Komplexe. Nehme ich psychische Gleichartigkeit an, dann liegt der Schluß von der Wirkung auf die Ursache vor. Der Schluß „gleiche Wirkung — gleiche Ursache“ ist aber nicht sicher (Voraussetzung: Gleichartigkeit der Welt!). Er gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn wir viele Fälle vor uns haben. Das trifft aber bei Konvergenzerscheinungen nicht zu. Die erschlossene psychische Gleichartigkeit bleibt also problematisch. Dieselbe Problematik besteht auch für die Statistik, d. h. bei Vorhandensein von Klasse-Fall⁸. Nur wenn mehrmals dieselbe Kultur realisiert wäre, könnte man auf gleiche Ursachen schließen; das ist aber nicht der Fall. Dazu kommt, daß es Fälle gibt, wo Gleiches (psychisch gesehen) nachweisbar auf Verschiedenes zurückgeht⁹.

E. Konvergenzgesetze. a) Gehen wir auf den Fall ein, wo — nach unserer Ansicht fälschlicherweise angenommen — Konvergenz auch dann be-

⁶ Hierauf legt LOWIE den Hauptakzent, siehe Anmerkung S. 32.

⁷ BOAS F.: Science, Vol. XXXIV, No. 884, p. 804 f.

⁸ DRIESCH H.: „Zur Lehre von der Induktion“, Heidelberg 1915 (Sitzungsbericht der Heidelberger Akad. d. Wiss.).

⁹ LOWIE: „On the principle of convergence in ethnology“, JAF., XXV, 1912.

stehen soll, wenn seelische Gleichartigkeit vorliegt, so erörtern wir diesen Punkt erst bei der Entwicklungspsychologie KRUEGER's.

b) Gehen wir auf die Fälle der echten Konvergenzen ein, so könnte der konstante Faktor wohl in der Naturumgebung liegen. Aber zur Konvergenz gehören die verschiedenen Völker als Objekte der Konvergenz. Über deren Verschiedenheit aber wissen wir nichts oder genauer: deren Verschiedenheit kann stets eine andere sein. Schematisch: der konstante Naturfaktor c wirkt konvergierend auf die Völker a und b . Wenn Gesetze aufstellbar sein sollten, müßten nicht nur c , sondern auch a und b konstant sein — das wäre aber eine unmögliche Forderung.

c) Weiterhin haben wir in unseren kritischen Bemerkungen schon gezeigt, daß es außerordentlich schwer sein dürfte, wirklich gleiche Fälle als Ausgangspunkt festzustellen, und wenn das auch bei einigen gelingen mag, so ganz gewiß nicht in vielen Fällen. Aber nur wo viele Fälle vorliegen, können wir Gesetze feststellen. Aus alledem ergibt sich, daß die Aufstellung von Konvergenzgesetzen äußerst problematisch ist.

F. In der Literatur liegt noch ein Argument gegen die Konvergenz vor, nämlich von WEULE¹⁰, das wir aber nicht akzeptieren können. Es lautet dahin, daß die Verwendung des Begriffes Konvergenz in der Ethnologie deshalb unangebracht sei, weil die Konvergenz das Moment der Willensfreiheit ausschließe oder unberücksichtigt lasse, und jede Änderung im Kulturbild eines Volkes als bloße Funktion der Naturumgebung ansehe. Wir wenden uns gegen dieses Argument: 1. weil wir nicht a priori wissen, wie die Naturumgebung auf uns wirkt, und 2. weil ein ethisches Argument nichts widerlegt¹¹.

d) Die Entwicklungspsychologie KRUEGER's.

Die psychologische Betrachtung sucht das Evolutive am historischen Geschehen herauszuarbeiten.

Auf eine

Darstellung

der Entwicklungspsychologie KRUEGER's wird verzichtet in Anbetracht dessen, daß KRUEGER in seinen früheren (tonpsychologischen) Schriften zwar mehr oder weniger deutliche Hinweise auf eine Entwicklungspsychologie gibt, in dem späteren Buch aber, neben breiten historisch-kritischen Erörterungen über ver-

¹⁰ WEULE K.: „Zusammenhänge und Konvergenz“, PM., 1920, April-Mai, S. 69ff. und 153ff. Dagegen ANKERMANN B.: Ebenda, September, S. 187 ff.

¹¹ Die Auseinandersetzung B. ANKERMANN's („Die Lehre von den Kulturkreisen“) mit P. EHRENREICH läuft auf terminologische Fragen hinaus. Er wie ebenso F. GRÄBNER („Meth. d. Ethnol.“, S. 112) versucht E. abzudrängen auf die Naturumgebung als einzigen angleichenden Faktor, unseres Erachtens mit Unrecht, da die Entstehung gleicher Kulturmgebung nicht unter der Alternative: Wanderung-Naturumgebung zu stehen braucht (B. ANKERMANN: CBIAEU., 42, 1911 und F. GRÄBNER: „Meth. d. Ethnol.“, S. 94ff., 112). Es kann eine gleiche Kulturmgebung ja auch aus soziologisch zu begreifenden Gründen entstehen, derart, daß z. B. mit Änderung der religiösen Haltung auch eine andere soziologische Umsetzungsform dieser religiösen Einstellung als bisher mitgesetzt ist, und damit im Zusammenhang dann auch Wirtschaft, Kunst usw. in ihrer soziologischen Umsetzung variieren, vielleicht eben nach bestimmten, eben noch zu untersuchenden Gesetzmäßigkeiten.

wandte wissenschaftliche Bestrebungen usw., nur ein ganz allgemeines und sehr unklar gehaltenes Programm aufstellt, das die sonst in der gleichen Sammlung erschienenen Arbeiten ebenfalls nicht zu verdeutlichen vermögen. Diese Schrift setzt außerdem die Erledigung gewisser Vorprobleme voraus, über die sich zwar einiges in KRUEGER's älteren tonpsychologischen Arbeiten, die auch musik-historisches und musik-ethnologisches Material heranziehen, findet, aber es handelt sich in ihnen doch bestenfalls nur um Andeutungen der späteren (entwicklungspsychologischen) Fragestellung, und die Interpretation stößt darum auf ähnliche Schwierigkeiten wie bei BASTIAN. Wir verweisen aus diesen Gründen auf die Werke KRUEGER's selbst¹², sind aber der Anschauung, daß sich trotz dieser Bedenken doch einige Einwände schon gegen die vorliegende Form seiner Entwicklungspsychologie¹³ erheben lassen und gegen verschiedene, in KRUEGER's Theorie bedenklich erscheinende Punkte. Wir gehen dabei zum Zweck einer einheitlichen Interpretation von der Anschauung aus, daß die früher geäußerten Meinungen noch verbindlich sind¹⁴.

Kritik¹⁵.

A. Für den Ethnologen sei allgemein folgendes gesagt:

1. Fruchtbar scheint uns all das, was KRUEGER unter

a) Sozialpsychologie (S. 208) im engeren Sinn zusammenfaßt (also z. B.: Aufweis der psychischen Struktur der Familie, des Männerbundes,

¹² Zur Geschichte der „Völkerpsychologie“: SGANZINI C.: „Die Fortschritte der Völkerpsychologie von LAZARUS bis WUNDT“, Bern 1913. Zum Problem selbst: BURGER F.: „Ethnologie und Entwicklungspsychologie“ (Zeitschr. f. Religionspsych., 1910); KRUEGER F.: „Differenztöne und Konsonanz“ (Arch. f. d. ges. Psychol., Bd. I, 1903, Bd. II, Leipzig 1903); „Die Theorie der Konsonanz“ (Psychol. Studien [WUNDT], Bd. I, 1906, Bd. II, 1906, Bd. IV, 1908, Bd. V, 1910); „Magical factors in the first development of human labor“ (Journal of Psych., 1913, Vol. XXIV); „Über Entwicklungspsychologie“, Leipzig 1915; WUNDT W.: „Probleme der Völkerpsychologie“, Stuttgart 1921.

¹³ Den Begriff der Völkerpsychologie lehnt KRUEGER ab, da er leicht nur im Sinn einer psychologisch beschreibenden Charakterologie der einzelnen Völker genommen wird, die ihrem Wesen nach historisch sei, was wir nicht zugeben können, da sie eine vergleichende Disziplin ist. Siehe zu diesen terminologischen Auseinandersetzungen: WUNDT W.: „Probleme der Völkerpsychologie“, S. 126 ff. Richtig sieht die FREUD'sche Schule die seelische Erkrankung als einen stetigen Prozeß an, der in die Vorgeschichte des Erlebenden zurückzuverfolgen ist. Es ist dann methodisch konsequent, wenn diese Schule auch das seelische Verhalten primitiver Völker vergleichend heranzieht. Wir verzichten auf eine Kritik der Arbeiten dieser Schule, da 1. die Theorie selbst noch zu umstritten ist, besonders auch die Weite ihres Anwendungsgebietes; 2. wir über die Psychologie der Primitiven noch ganz wenig orientiert sind; 3. ebenso wenig über die zur Erklärung herangezogenen Phänomene, etwa den Totemismus, das Tabu usw.

¹⁴ Die für uns in Betracht kommenden tonpsychologischen Arbeiten werden im folgenden verkürzt zitiert: „D. u. K.“ = „Differenztöne und Konsonanz“, „Th. d. K.“ = „Die Theorie der Konsonanz“.

¹⁵ Siehe auch die scharfsinnige Kritik, die WUNDT an KRUEGER übt in seinen „Problemen der Völkerpsychologie“, Stuttgart 1921 (S. 127 ff.: „Völkerpsychologie und Entwicklungspsychologie“). Besonders zeigt unserer Meinung nach W. richtig (S. 156, 185) den Einfluß, den die Biologie auf die Problemstellung der Entwicklungspsychologie geübt hat. So wenn er hinweist 1. a f die unkritische Übertragung des Prinzips der Wiederholung der Phylogenese in der Ontogenese im Biologischen auf die psychische Entwicklung des Kindes und des

insbesondere auch der wechselseitigen funktionalen und genetischen Abhängigkeiten der [sozial-]psychischen Erscheinungen im weitesten Sinn [Religion, Kunst usw.]). Doch muß gesagt werden, daß das Verhältnis dieser Sozialpsychologie zur eigentlichen Entwicklungspsychologie nicht klargestellt ist bei KRUEGER (ist es eine Teil-, Hilfs- oder Vorwissenschaft der anderen?).

b) Wichtig ist der den Untersuchungen unter a) vorausgehende Aufweis der psychischen Momente an den Kulturerscheinungen (auch Kulturgegenständen) und ihre psychologische Diskussion. Auf Grund einer solchen psychologischen Analyse der Kulturgegenstände können erst Fragen, wie z. B. diese, auftauchen: Kann es bei verschiedenen Gegenständen gleiche Seele geben und bei gleichen Gegenständen verschiedene Seelen?

In dieser Richtung sehen wir die Fruchtbarmachung der Psychologie für ethnologische Tatsachen. Wir können nicht einfach bei den Gegenständen als solchen stehenbleiben, sollen sie nicht totes Material darstellen und wollen wir die psychischen Momente an ihnen nicht einfach außer acht lassen. Über die historische Interpretation hinaus ist gerade an diesem Punkt dringend eine psychologische gefordert, die erst die ganze Betrachtung, besonders auch der materiellen Kultur, lebendig werden läßt, Verbindungen zwischen den einzelnen Erscheinungen herstellt, damit die scheinbare Zufälligkeit ihres Zusammenbestehens überwindet, und sie letztlich vielleicht zu einem psychologisch bestimmt charakterisierbaren Ganzen zusammenschließt (das aus einer seelischen Grundhaltung verstehbar sein kann).

II. Alle Probleme einer Entwicklungspsychologie kommen unseres Erachtens vorderhand für ethnologische Tatsachen noch nicht ernsthaft in Frage, da diese erst einer gründlichen Beschreibung und historischen Durcharbeitung und Einordnung bedürfen. Erst wenn dies geschehen ist, kann an eine entwicklungspsychologische Durchdringung des Materials überhaupt gedacht werden, wenigstens wenn man über nichtssagende Allgemeinheiten oder — wie das meist bisher geschieht — schiefe, unbeweisbare bzw. unbewiesene, inhaltsleere oder direkt falsche Deutungen hinauskommen will, und nicht auf Psychologie (und d. h. doch zum mindesten irgendwie Beziehung auf Seelisches) doch in der Ausführung wieder verzichtet, wie das nicht nur in Büchern (z. B. WUNDT), sondern auch Vorlesungen und Übungen nach unserer Erfahrung geschieht, wo man

Naturmenschen; wenn er 2. die Vorbildwirksamkeit dieses Prinzips in der rein phänomenal-psychologischen Interpretation der psychischen Entwicklungen nachzuweisen sucht (S. 165), nämlich eben dann, wenn die Entwicklungspsychologie die Bewußtseinsvorgänge des gegenwärtigen Kulturmenschen aus der vergangenen Entwicklung der Menschheit ableiten soll, die kausale Analyse also auf eine vorausgegangene generelle Entwicklung zurückgeschoben wird. Ferner stimmen wir den Auseinandersetzungen W.'s über den Begriff „genetische Erklärung“ (S. 180) und das Wort „Genesis“ zu, das die Begriffe Entwicklung und Entstehung umfaßt, die beide unterschiedslos in der Entwicklungspsychologie durcheinanderlaufen. (Daher auch die eben unter 2. dargestellten Vermengungen!) Auch weist W. mit Recht auf die Bedeutung der Entwicklungsmechanik in der Biologie hin, die eine kausale Deutung der ganzen Entwicklung zum Ziele hat, im Gegensatz zu aller Entwicklungsgeschichte (S. 167) mit ihrer morphologischen, rein beschreibenden Betrachtung der Erscheinungen, die KRUEGER wesentlich im Auge zu haben scheint.

sich dann noch nicht einmal mit den Dingen selbst, sondern mit althergebrachten Theorien weitläufig auseinandersetzt. Ein fruchtbares Vorwärtskommen scheint uns vorderhand nur durch exakt phänomenologische Aufweise möglich, das heißt aber unter anderem durch eingehende Versenkung in die Dinge selbst.

B. Über KRUEGER's Auffassung vom Wesen der wissenschaftlichen Psychologie im allgemeinen ist zu sagen: Psychologie hat es — nach KRUEGER's Meinung — nur mit den im Erlebnis aufweisbaren seelischen Inhalten zu tun, sie sucht durch Induktion regelmäßige Beziehungen zwischen ihnen aufzufinden (D. u. K. II, S. 28), die Annahme eines Unbewußten, auch als theoretischer Hilfsbegriff, wird abgelehnt (D. u. K. I, S. 231 u. 232); dagegen darf das Vorhandensein von „ungeschiedenen, nicht gesondert wahrgenommenen Teilinhalten des Bewußtseins“ (D. u. K. I, S. 232), kürzer ausgedrückt: von „unanalysierten Komplexen“ (D. u. K. I, S. 230) in einem bestimmten Sinne und unter gewissen eingrenzenden Bedingungen (cf. D. u. K. I, S. 230/231) hypothetisch erschlossen werden. Das Endziel aller Gesetzeswissenschaft ist die Aufdeckung „elementarer, nicht weiter zurückführbarer Zusammenhänge des Geschehens“ (Th. d. K. I, S. 343). Das Ideal einer „allgemeinen Psychologie“ besteht in der Aufgabe, von den nie fehlenden genetischen Bedingungskomplexen planmäßig vergleichend und schrittweise zu abstrahieren durch experimentelles Variieren der Bedingungen. Allein bei diesen Untersuchungen muß man sich bewußt bleiben, daß man methodisch von allem Genetischen usw. abstrahiert hat. Will man das Psychische vollständig beschreiben, dann muß man die genetischen Bedingungen ausdrücklich und methodisch erforschen. Man kann diese genetischen und sozialen Bedingungs-zusammenhänge nicht einfach als etwas Gleichartiges unbeachtet lassen, wie es die wissenschaftliche Psychologie bisher zu tun pflegte, wenn sie nur auf den Menschen unserer Kulturstufe gerichtet war.

C. Noch ein Einwand, der nicht eigentlich die Lehren KRUEGER's, sondern die gesamte gegenwärtige Psychologie trifft, sei erwähnt. Ehe wir irgend etwas über geistige Entwicklung behaupten können, müßten wir ein sicheres Prinzip zur Feststellung einzelner Geisteshaltungen, Erlebnisse usw. besitzen. Diese Feststellung wird aber bekanntlich immer unsicherer, je mehr wir uns von dem üblichen Grundfalle: dem erwachsenen Europäer, entfernen; sie ist schon bei unseren Kindern oft zweifelhaft, von Naturvölkern wissen wir tatsächlich bisher so gut wie nichts (soweit es sich nicht um Menschentypen handelt, die zwar chronologisch unserer Kultur, ihrer seelischen Struktur nach aber einer anderen Zeit, einem anderen Kulturkreis usw. angehören). Von einem Psychologen möchten wir also zum mindesten eine vorläufige Hypothese über das Problem des fremden Ich (cf. SCHELER M.: „Wesen und Formen der Sympathie“, Bonn 1923, S. 244 ff.) und über die Deutung fremden Seelenlebens verlangen, mag es selbst eine etwas gewagte Konstruktion sein, wie etwa die zurzeit besonders von K. BÜHLER („Die geistige Entwicklung des Kindes“, 3. Aufl., Jena 1922) vertretene Anwendung des „biogenetischen Grundgesetzes“ auf das Geistige. Bis dies geschehen sein wird, ist unseres Erachtens die Entwicklungspsychologie KRUEGER's als eine — gewiß äußerst wichtige — innere Angelegenheit der Psychologie, nicht aber als eine solche der Völkerkunde anzusprechen.

*D. Die Analyse der Bedingungen und Bestandteile*¹⁶. KRUEGER charakterisiert alles vom phänomenal-erlebten Standpunkt aus. Da ergibt sich nun aber das Problem: Besteht *a*) das Realpsychische in dem, was ich von ihm phänomenal bewußt habe, oder ist *b*) das phänomenal Bewußte nur ein Abschnitt vom Realpsychischen, analog wie die aktuelle Sinneswahrnehmung ein Ausschnitt der realen Außenwelt ist. Nur wenn die Möglichkeit *a*) angenommen wird, gilt, daß das Psychische in seiner Gesamtheit eindeutig durch die Inhalte und Einheiten der phänomenal-psychischen Sphäre charakterisiert werden kann. Im Falle *b*) besteht aber eine derartige eindeutige Zuordnung nicht, und es erheben sich die Probleme: Was überhaupt das Sein des Bewußtseins bedeutet; welche Inhalte es vom Realpsychischen ergreift, warum das eine bewußt wird, das andere nicht usw. (FREUD). KRUEGER entscheidet sich — wie erwähnt — für *a*), ohne anzugeben, warum. Stellen wir uns auf seinen Standpunkt, so sind gegeben Komplexe diffuser Art, die in Bestandteile auflösbar sind. Auf diese Analyse der Bestandteile nun geht KRUEGER, wie es scheint, ein, behauptet aber zugleich, daß die Summe der Bestandteile nicht gleich der Komplexqualität sei, analysiert also eigentlich nicht die Art der Komplexqualitäten selber. Uns will es scheinen, daß die Analyse in Bestandteile, da sich aus ihnen die Komplexqualitäten doch nicht begreifen lassen, nicht weiterführt und vor allem, daß die Frage nach der kausalen Entstehung der Komplexqualitäten bei einem Vorgehen in dieser Richtung nicht beantwortet werden kann. Wir glauben KRUEGER nicht mißzuverstehen mit der Annahme, daß er die Analyse der Bestandteile bevorzugt; denn er charakterisiert die Komplexe nach dem Grade ihrer „Differenzierung“ und „Integrierung“; das heißt in Hinsicht auf die Bestandteile¹⁷.

Da uns nun die Charakterisierung nach Differenziertheit eine rein quantitative zu sein scheint¹⁸, die Integrierung aber darüber hinausgeht und eine

¹⁶ Siehe auch WUNDT W.: „Probleme der Völkerpsychologie“, S. 142 ff. KRUEGER's sehr schwieriger, vorderhand nur an tonpsychologischem Material ausführlich erläuteter Begriff der Analyse kann hier nicht erörtert werden (cf. D. u. K., I, S. 228—300).

¹⁷ In betreff der Gesetzmässigkeiten, welche die geistige Entwicklung beherrschen sollen, finden sich in der Schrift „Über Entwicklungspsychologie“ nur sehr allgemeine formale Angaben. *a*) „Integration.“ Dieser Begriff ist anscheinend nahezu identisch mit dem der „Assimilation“ im Sinne der Ausführungen von „Th. d. K.“ I (siehe besonders S. 349, 353, 386). Er besagt, daß „all unser gewöhnliches Auffassen des Gegebenen — durch verschmolzene und kondensierte frühere Erfahrungen unmittelbar mitbestimmt“ (S. 349) ist, und zwar, ohne daß (im allgemeinen) diese früheren Erfahrungen dabei „gesondert und unverändert im Bewußtsein“ wären (S. 386, das Frühere wirkt also rein dispositionsbildend). *b*) „Differenzierung.“ Diesen Begriff, gewöhnlich als Zunahme an Mannigfaltigkeit und an Klarheit der Gliederung gefaßt, finden wir bei K. nirgends ausdrücklich erörtert. Die Richtung auf (= Tendenz zum) Differenzierterwerden ist anscheinend für K. das greifbarste Hauptmerkmal aller Entwicklungszusammenhänge. Diese rein formale Bestimmung umgeht freilich sehr geschickt die oben (S. 7 ff.) dargelegte große Schwierigkeit aller anderen Evolutionstheorien: daß sie (eigentlich) ein Wissen um den Endzustand voraussetzen. Da aber eine Erläuterung am ethnologischen Material bis jetzt fehlt, soll über die eventuelle (unseres Erachtens allerdings nicht vorhandene) Fruchtbarkeit dieses Gedankens nicht diskutiert werden, zumal es nicht ganz klar ist, inwieweit dieses Gerichtetsein als klar bewußtes Erlebnis aufweisbar sein soll.

¹⁸ Wenn KRUEGER den Akzent auf das „Deutlich-abgegrenzt-sein“ legt, so ist zu sagen,

Art qualitativer Charakteristik darstellt, so halten wir die Gleichordnung beider — der quantitativen wie der qualitativen — für problematisch. Weiter wäre zu fragen, ob nicht neben der Integrierung weitere qualitative, aufweisbare Gefügearten und Möglichkeiten des Aufbaues der Komplexe anzunehmen sind. Sollte es nicht vorschnell sein, die Gefügeprinzipien auf Differenzierung und Integrierung allein zu reduzieren? Geben wir aber selbst die Charakterisierung nach Integrierung und Differenzierung zu, so bildet die Frage ein weiteres Problem: Inwiefern dann der Grad beider in Beziehung zur Entwicklungshöhe steht¹⁹. Völlig zweifelhaft erscheint diese Zuordnung bei Standpunkt *b*). Aber auch bei Standpunkt *a*) ist eine derartige Zuordnung nicht zu begreifen; denn es bleibt die Frage offen, warum das Differenziertere als das Entwickeltere angesprochen wird, wenn wir uns nämlich rein in der phänomenalen Sphäre bewegen: ist zum Differenzieren als Ursache ein Differenziertwerdenwollen anzusprechen, oder ist nicht die Sache vielleicht so, daß die *causa* nicht ein Differenziertwerdenwollen ist, sondern irgendwelche anderen psychischen Faktoren, die nur für unser Wissen um die phänomenale Sphäre, wenn sie gewirkt haben, eine größere Differenziertheit ergeben. Die Differenziertheit ist ja nicht in kausaler, sondern in rein beschreibender Analyse gefunden. Auf diese Schwierigkeiten deutet auch WUNDT hin²⁰, wenn er KRUEGER den Vorwurf des Nativismus und der Zurückschiebung des Nativistischen in das Genetische macht oder allgemeiner: den Vorwurf mangelnder kausaler Analyse. Er scheint uns den richtigen Punkt zu treffen, daß alles, was rein phänomenal und beschreibend festgestellt ist, nichts über Ursachen aussagt, und daß die chronologische Anordnung der phänomenal aufweisbaren Querschnitte uns auch nichts über die kausalen Faktoren lehrt, während KRUEGER etwas Derartiges anzunehmen scheint, insofern er die sich in Rücksicht auf Differenziertheit unterscheidenden Stufen kausal verbindet und als Ursache das Leben mit seiner ihm immanenten Tendenz auf Differenzierung und Integrierung ansetzt.

E. Das Problem der Entwicklungsgesetze. Das Subjekt der Entwicklung ist nirgends bei KRUEGER scharf definiert — eine „Volksseele“ (etwa im Sinne BASTIAN's) muß KRUEGER konsequenterweise als „metaphysische Scheinerklärung“ ebenso ablehnen wie jede Theorie vom „Unbewußten“. Auch bei Heranziehung der tonpsychologischen Arbeiten ließe sich die Anwendung der Begriffe Differenzierung und Integrierung nur für die Ontogenese, d. h. für den Fall der Entwicklung bestimmter Einzelmenschen (z. B. in der Kinderpsychologie) vollkommen deutlich machen.

Nach KRUEGER sollen sich Entwicklungsgesetze feststellen lassen und letztlich ein Entwicklungsgesetz des Wachstums menschlicher Kultur. In seinen Ausführungen stecken unseres Erachtens manche Schwierigkeiten.

KRUEGER behauptet, daß die Individualpsychologie ihre Gesetze nur auf Grund von Abstraktionen aufstellen könne. Von diesen Abstraktionen will er möglichst absehen, indem er immer wieder die Forderung genetischer Betracht-

daß doch die Mehrheitlichkeit das fundierende, ausschlaggebende Moment ist, mit der das „Deutlicher-abgegrenzt-sein“ mitgesetzt ist.

¹⁹ Die Seele nimmt nach ihm in der Entwicklung an Mehr- und Einheitlichkeit zu.

²⁰ A. a. O., S. 165.

tung erhebt. Nun behauptet er, daß es im Seelischen als solchem keine „gleichen Fälle“ gäbe²¹. Dann ist aber auch der Satz „gleiche Ursachen — gleiche Wirkungen“ auf das vorliegende psychische Geschehen nicht anwendbar. Dieser Satz ist aber Voraussetzung aller möglichen Gesetzeserkenntnis. Wird er in seiner Anwendbarkeit geleugnet — und das geschieht öfters von KRUEGER —, so ist natürlich auch das Ziel der Aufstellung von „Gesetzen der Entwicklung“ sinnlos, und ein Entwicklungsgesetz ist im Psychischen eine *contradictio*.

Gesetz ist — hier stimmen wir mit DRIESCH überein — nur ein Ausdruck dafür, daß viele gleiche Fälle (cf. S. 737, Anm.) realisiert sind. Von diesem Standpunkt aus läßt sich die Möglichkeit von Entwicklungsgesetzen verschiedener Kulturgebiete usw. verstehen, soweit sie (die Kulturgebiete) in vielen Fällen vorliegen. Wird aber die Entwicklung der gesamten menschlichen Kultur betrachtet, so läßt sich von ihr ein Gesetz nicht aufstellen, weil nur ein Fall vorliegt. So behauptet DRIESCH, daß es wohl in der Ontogenie, nicht aber in der Phylogenie Gesetze gibt. Doch wir wollen auf diese rein logischen Argumente keinen allzu großen Nachdruck legen, weil KRUEGER selbst in seiner Programmschrift diese Fragen noch nicht näher ins Auge gefaßt hat, und eine klare Feststellung der Art der hier vorliegenden Gesetze nicht möglich ist²²; wie denn die spezielleren logischen Schwierigkeiten der Theorie überhaupt eine später zu lösende Aufgabe sein dürften.

F. Das Verhältnis Psychologie-Geschichte. Die Psychologie erstrebt nach KRUEGER nicht die Rekonstruktion des zeitlichen Nacheinander, sie ist vielmehr Gesetzeswissenschaft. Die Entwicklungspsychologie aber ist „die Erweiterung der Psychologie von der Gesetzeswissenschaft zur historischen Wissenschaft“. „Die geschichtliche Bedingtheit der seelischen Erscheinungen macht das Wesen der Entwicklungspsychologie aus“²³. Obwohl

²¹ Nur die experimentelle Psychologie kennt nach KRUEGER's Meinung „gleiche Fälle“, da sie vom Geschichtlichen abstrahiert, d. h. jede Erscheinung behandelt als ein Konkretum eines abstrakten Gesetzes.

²² Von welcher Struktur eigentlich logisch die Entwicklungsgesetze sein sollen, in welchem Verhältnis sie zu den Naturgesetzen stehen, wie die Wertbegriffe zu den Entwicklungsgesetzen stehen, darüber hat sich KRUEGER nicht ausgesprochen. Die Definition der „Entwicklung“ ist bei ihm zu weit, sie umfaßt die echte Entwicklung (Evolution) und Häufung (Kumulation). Auch die Verbindung des Teleologischen mit dem Begriffe der Entwicklung ist problematisch, da wir die Ganzheit, auf die die Entwicklung der Geschichte vielleicht zusteuert, nicht kennen. Uns sind nur personale Ganzheiten in der Ontogenie bekannt. Besonders der Begriff der Entwicklung bedarf bei KRUEGER einer dringenden Präzisierung. Siehe zu diesem Begriff: DRIESCH H.: „Logische Studien zur Entwicklung“, I, Heidelberg 1915 (Heidelberger Akad. d. Wiss.), und „Wirklichkeitslehre“, 2. Aufl., Leipzig 1922, S. 167, Anm.

²³ Es scheint uns bei KRUEGER ein höchst unklarer Begriff von „Geschichte“ vorzuliegen — eine klare Definition haben wir jedenfalls nirgends bei ihm finden können. Wir glauben, ihn nicht mißzuverstehen, wenn wir ihn folgendermaßen interpretieren: Alles, wo (in unserer Terminologie) die „Vergangenheitssphäre überhaupt“ (seines Erachtens) bei der Betrachtung nicht außer acht gelassen werden darf, nennt er „historische Wissenschaften“ im Gegensatz zu den Naturwissenschaften (wohl gemerkt, wie er sie sieht!), und Geschichte scheint ihm ein Spezialfall der „historischen Wissenschaften“ zu sein mit der Aufgabe, das tatsächliche *hic et nunc* unter Wertbezogenheit festzustellen. Es ist nicht dieses Ortes, das Irrige dieser Anschauung nachzuweisen, jedenfalls bestehen unsere Einwände trotz einer eventuellen Konzession an KRUEGER in dieser Hinsicht zu Recht.

KRUEGER die Diskrepanz der psychologischen und der historischen Methode klar sieht (S. 193 ff.), glaubt er doch in der Entwicklungspsychologie irgendwie eine Vereinigung beider Betrachtungen herzustellen. Wie dies allerdings geschehen soll, darüber äußert er sich nirgends klar. Hingewiesen wird nur: 1. auf die verschiedenen Ziele der Geschichte (chronologische Reihe) und der Psychologie (Gesetze); und 2. einestheils auf die Bedeutung psychologischer Ergebnisse für das historische Forschen und anderseits darauf, daß die Entwicklungspsychologie die historische Betrachtung voraussetzt. Auf jeden Fall — und das ist wohl auch KRUEGER's Meinung — kann die Entwicklungstheorie, die doch die Entwicklungspsychologie sein will, nicht die Geschichte ersetzen, da sie als Gesetzeswissenschaft nicht bis zu den einzelnen Dingen in ihrer Besonderheit führt (und führen will). Die Spezifität des Kulturgegenstandes ist nicht allein aus der Psychologie erfaßbar. Die Stelle (S. 190), wo KRUEGER sagt, daß „die Psychologie bei ihrem Hinaustreten über das nachgewiesene Beieinander der Erscheinungen zu Gesetzmäßigkeiten überall sehr bald auf die historische Tiefe der Menschheit stößt, wie sie die neuere Völkerkunde auf ihre Weise höchst erfolgreich aufzustellen im Begriff ist“ — diese Stelle soll wohl bedeuten, daß jedes Volk dieselben (?) psychischen Stadien durchläuft (zum mindesten ist diese „Theorie“ bei ihm mitgegeben). Die ganzen Zufälligkeiten der Geschichte, also eben nicht Gesetzmäßigkeiten, werden mit einer solchen psychologischen Betrachtung natürlich nicht erfaßt. Überhaupt erscheint uns die Annahme, daß jedes Volk dieselben — doch wohl psychischen — Stufen durchmacht, vorderhand problematisch, wenn auch in diesem Fall die Möglichkeit, Gesetze nachzuweisen, besteht. (Aber nur durch Abstraktion, also unter Absehen von dem Einmaligen *hic et nunc*, mit dem es die Geschichte zu tun hat!) Mindestens ist das Tempo, in dem diese Stufen durchlaufen werden, verschieden, z. B. bei Beeinflussung eines Naturvolkes durch ein Kulturvolk, auch können in solchen Fällen Stufen ausgelassen werden, die bei eigener ungestörter Entwicklung vielleicht durchgemacht worden wären usw. Jedenfalls beweisen diese Fälle, daß die Psychologie allein zu einer chronologischen Reihe — und dies allein können wir unter *historischer* Tiefe verstehen — nicht kommen kann. Auch die Forderung der Kontinuität für jede Entwicklung ist problematisch, ganz abgesehen von den Schwierigkeiten, die dieses, die historische Zeit einschließende Moment für den Gesetzesbegriff mit sich bringt. Wir wissen bisher nicht, ob jede Entwicklung stetig verläuft, oder ob es nicht Sprünge gibt, eben z. B. bei Mischungen, Beeinflussungen usw. Wir sehen aus alledem nur 1. den Wesensunterschied zwischen Psychologie und Geschichte und 2. daß die gegenseitigen Beziehungen nur in einem Wechselverhältnis bestehen können, vermögen aber nicht bei scharfer Begriffsfassung einzusehen, wie die Entwicklungspsychologie als Gesetzeswissenschaft eine „Erweiterung von der Psychologie als Gesetzeswissenschaft zu der historischen Wissenschaft“ sein soll. Die Entwicklungspsychologie ist eben nur mehr als jede andere Art von „Psychologie“ auf historisches Material angewiesen ²⁴.

²⁴ Zum Problem „Das Wesen des Historischen“ sei gesagt: Unserer Meinung nach — wir stimmen hier G. SIMMEL (Zur Philosophie der Kunst, Potsdam 1923) bei — ist ein

2. Abschnitt. Ziel der Betrachtung: Feststellung des Einzelfaktums und Einordnung desselben in eine chronologische Reihe.

(Die kulturhistorische Methode.)

Alles historische Geschehen ist kumulativ.

Darstellung²⁵.

Das Grundproblem der Ethnologie, wie der ganzen Kulturgeschichte, ist

„Wirklichkeitsinhalt“ dann ein „historischer“, wenn wir ihn innerhalb unseres Zeitsystems an eine bestimmte Stelle geheftet wissen. Damit wird ausgeschlossen: 1. daß das „Begreifen“ ein für den Historiker charakteristisches Merkmal sei (cf. GOTTL: „Die Grenzen der Geschichte“, Leipzig 1904); 2. daß „Wertgesichtspunkte“ primär zur Abhebung der Geschichte von anderen Wissenschaften dienen (RICKERT H.: „Kulturwissen und Naturwissenschaft“, Tübingen 1918); 3. daß das „Verstehen“ ein Konstituens des Historischen sei, da dieses als Akt, in seinem Verlauf vom Konkreten über das Ideale zum Konkreten zurück, zeitlos ist und ausschließlich dem ideellen Inhalt gilt, die Wirklichkeit als solche nie versteht; die historische Zeit ist aber ausschließlich die Form von Wirklichkeit; 4. daß eine Tatsache historisch allein dadurch werde, daß sie überhaupt zu einer Zeit bestanden hat, denn dadurch ist sie nur „wirklich“. — Wir bestimmen also die Aufgabe des Historikers dahin, daß er primär die Ereignisse chronologisch zu reihen hat, und wir sehen in solcher Reihenordnung der Fakta das Minimum dessen, was der Historiker zu leisten hat. In der Kulturkreistheorie werden zuerst die Materialien klassifizierend geordnet. Die eigentlich historische Arbeit, also die chronologische Reihung, beginnt erst darnach. Für solche Reihungen, also für den Schluß von der geographischen Verbreitung auf die historische Tiefe werden nur Richtlinien an die Hand gegeben. Gerade an diesem Punkt, der doch der eigentlich historische ist, sind dringend sichere Kriterien zu fordern. — Soweit die „Naturgeschichte“ dieses „Minimum“ aufweist, ist sie Geschichte, wenn auch ihre logische Struktur eine ganz andere sein mag, als die der „Menschengeschichte“. Alle Fragestellungen, die über das historische Einzelfaktum als solches hinausgehen zum Problem des Allgemeinen und Gesetzlichen, fassen wir in dem Problemgebiet der *Geschichtstheorie* zusammen, mag es sich dabei nun um Entwicklungstheorien, soziologische, psychologische und andere Fragestellungen betreffs historischer Gegenstände handeln. Theorien, die ein Wissen um Ganzheit voraussetzen, also alle zum Typus HEGEL, MARX usw. gehörigen, gehören zur *Geschichtsphilosophie*, da sie einer metaphysischen Begründung bedürfen. Geschichtstheorien im obengenannten Sinne sind solche, die an einer Mehrheit historischer Abläufe von Völkern, Kulturgebieten usw. gewonnen sind, also nicht den einmaligen Gesamttablauf des historischen Geschehens überhaupt betreffen. Geschichtstheorie ist, so sagen wir, nur möglich, wenn eine formalere, als die historische Schicht der Gegenstände ins Auge gefaßt, also von den in der Geschichte zeitlich und örtlich festgelegten Individualitäten als solchen abgesehen wird und sie jenseits der historischen Zeit und der besonderen historischen Situation genommen werden. In der Geschichte handelt es sich um einmalige Personen, Ereignisse und Zustände und um eine einmalige, nicht wiederholbare Reihe; für alle Geschichtstheorie ist diese einmalige Reihe zwar fundierend, aber von den Geschehnissen innerhalb ihrer nimmt sie eben nur eine formalere Schicht zum Objekt und bringt so Beziehungen, Gesetzmäßigkeiten usw. innerhalb der historischen Gegenstände zustande. — Alle Probleme, die sich auf Sinn und Wert des historischen Geschehens beziehen, desgleichen Ursprungsprobleme betreffs Konstituentien der menschlichen Natur (Sprache usw.) gehören in das Problemgebiet der *Geschichtsphilosophie*, die jedem Geschehen innerhalb einer allgemeinen Sinninterpretation eine für dieses notwendige Stelle anweist. Wir verstehen also unter Geschichtstheorie die Metaphysik des historischen Geschehens bzw. der Faktoren, die Kultur usw. erst möglich machen. Die Geschichtsphilosophie ist also ein Teilproblemgebiet innerhalb der Metaphysik, ebenso wie logische und erkenntnistheoretische Probleme betreffs „Geschichte“ ein Teilproblemgebiet der Logik bzw. Wissenschaftstheorie darstellen.

²⁵ ANKERMANN B.: „Die Lehre von den Kulturkreisen“, CBfAEU, XLII, 1911; „Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika“, ZfE, 37, 1905. — BOAS F.: „Die Resultate der Jesup-Expedition“, Intern. Amerik.-Kongress, Wien 1908; Review of GRÄBNER's: „M. d. Ethnologie“,

die Herausarbeitung von Kulturbeziehungen²⁶ (Wanderung, Entlehnung²⁷). Die objektiven Kriterien für die Aufstellung kulturgeschichtlicher Zusammenhänge sind:

1. das Kriterium der Form, d. h. Übereinstimmung in Eigenschaften, die sich nicht mit Notwendigkeit aus dem Wesen des Objekts ergeben;
2. das Kriterium der quantitativen Übereinstimmung²⁸.

Science, Vol. XXXIV, 1911, No. 884, p. 804. — „ETHNOLOGICA“, Leipzig, I, 1909, II, 1913, III, 1916. — Foy W.: „Führer durch das Rautenstrauch-Joest-Museum“, Köln 1910; „Die Religionen der Südsee, Allgemeines 1905—1910“ (Arch. d. Religionsw., Bd. 25, 3, 481); „Der schemelartige Kokosnußschaber“, MAGW., 34, 1904. — FRIDERICI G.: „Beiträge zur Völker- und Sprachenkunde von Deutsch-Neupommern“, MDSch., Erg.-H. 5, Berlin. — FROBENIUS L.: „Die Kulturformen Ozeaniens“, PM., 46, 1910; „Die naturwissenschaftliche Kulturlehre“, Berlin 1899; „Im Zeitalter des Sonnengottes“, 1904; „Der Ursprung der afrikanischen Kulturen“, Berlin 1898. — VAN GENNEP A.: „Religion, mœurs et légendes“, Paris 1908; „Totémisme et Methode comparative“ (Révue de l'histoire des religions, 1908); „Mythes et Legendes d'Australie“. — GRÄBNER F.: „Alt- und neuweltliche Kalender“, ZfE., 1920—1921; „Die melanesische Bogenkultur“, „Anthropos“, IV, 1909; „Die sozialen Systeme in der Südsee“, AS., XI, 1908; „Krickenruder“, Bäßler's Arch., 1913; „Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien“, ZfE., 37, 1905; „Methode der Ethnologie“, Heidelberg 1911; „Totemismus als kulturgeschichtliches Problem“, „Anthropos“, X—XI (1915—1916); „Wanderung und Entwicklung sozialer Systeme in Australien“, Globus, 90, 1906; „Zur australischen Religionsgeschichte“, Globus, 96, 1909; „Ethnologie“ (in Anthropologie, Die Kult. d. Gegenw., III. Teil, 5. Abt., Leipzig-Berlin 1923). — HABERLANDT M.: „Der moderne Betrieb der Völkerkunde“, PM., 60, S. 57 f.; „Prähistorisch-ethnographische Parallelen“, Braunschweig 1911; „Zur Kritik der Lehre von den Kulturschichten und Kulturkreisen“, PM., 1911, Heft 3 und die sich daran anschließenden Auseinandersetzungen mit GRÄBNER und FOY, PM., 1911, I., Heft 3. — HOERNES M.: „Natur- und Urgeschichte des Menschen“, Wien-Leipzig 1909, dazu EHRENDREICH P.: ZfE., 52, 1910, S. 363. — HORNPOSTEL E. v.: „Über ein akustisches Kriterium für Kulturzusammenhänge“, ZfE., 39, 1911. — KOPPERS W.: „Die ethnologische Wirtschaftsforschung“, „Anthropos“, X—XI (1915—1916); „Die Methode der Ethnologie“, Aachen 1921. — KRAUSE F.: „Amerika und die Bogenkultur“, CBfAEU., 42, 1911; „Zur Besiedelungsgeschichte der nordamerikanischen Prärie“, CBfAEU., 44, 1913. — KRICKEBERG W.: In Buschan: „Illustr. Völkerkunde“, 2. A., Stuttgart 1922. — v. NORDENSKJÖLD E.: „Eine geographische und ethnographische Analyse der materiellen Kultur zweier Indianerstämme in El Gran Chaco“, Göteborg 1918; „The Changes in the Material Culture of two Indian Tribes under the Influence of New Surroundings“, ebenda 1920. — RATZEL F.: „Die afrikanischen Bögen“, Abh. d. Kgl. sächs. Ges. d. Wiss., Philos.-hist. Kl., XIII, 3, Leipzig 1887; „Geschichte, Völkerkunde und historische Perspektive“, HZ., 93, 1904; „Über die Stäbchenpanzer“, Sitzungsber. d. Kgl. bayr. Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Kl. 2, 1886. — RIVERS W. H. R.: „The ethnological analysis of culture“, Presidential Adress (Brit. Assoc. for the Advenc. of science), Portsmouth 1912. — ROTHACKER E.: „Zur Methodenlehre der Ethnologie und der Kulturgeschichtsschreibung“, VPh., 36, 1912. — SCHLIZ A.: „Steinzeitliche Wirtschaftsformen“, Prähist. Zeitschr., 1914. — SCHMIDT M.: „Die Aruaken“, Leipzig 1917; „Grundr. d. ethnolog. Volkswirtschaftsl.“, Stuttgart 1920. — SCHMIDT-KOPPERS: Völker und Kulturen, Regensburg 1924; SCHMIDT W.: „Die Gliederung der australischen Sprachen“, Wien 1919; „Die kulturhist. Meth. in der Ethnologie“, „Anthropos“, VI (1911); „Die moderne Ethnologie“, „Anthropos“, X (1906); „Die soziologische und religiös-ethische Gruppierung der australischen Stämme“, ZfE., 41, 1909; „Die soziologischen Verhältnisse der südaustralischen Stämme“, Globus, 97. — VIERKANDT A.: „Die Stetigkeit im Kulturwandel“, Leipzig 1908; „Die kulturhistorische Richtung in der Völkerkunde“, HZ., 107, 1911, S. 70 f.

²⁶ GRÄBNER F.: „Methode der Ethnologie“, S. 107.

²⁷ Entlehnung wird definiert als: „Übernahme und Assimilierung von Bestandteilen einer fremden Kultur in beschränktem Maße.“

²⁸ GRÄBNER F.: „Methode der Ethnologie“, S. 108.

Dazu kommen als verstärkende bzw. spezifizierende Kriterien:

a) das Kontinuitätskriterium, d. h. die Aufweisung der Kulturbrücke zwischen den getrennten Gebieten;

b) das Kriterium des Verwandtschaftsgrades²⁹, d. h. daß im Falle des „genetischen“ Zusammenhanges einander kulturell nächststehende Erscheinungen und Komplexe einander auch geographisch am nächsten liegen, da bei allmählicher Ausbreitung eine Differenzierung erfolgt;

c) das Kriterium des unorganischen Auftretens einer Erscheinung oder eines Erscheinungskomplexes für den Nachweis der Entlehnung.

Die Formelemente sowohl wie die Häufung der Erscheinungen können nur dann für die Frage des kulturellen Zusammenhanges ins Gewicht fallen, wenn das Formelement nicht durch die Natur des Objektes notwendig bedingt ist, die verschiedenen zusammentreffenden Erscheinungen nicht in einem notwendigen inneren Zusammenhang stehen, also etwa die eine durch die andere, oder beide durch eine dritte notwendig gegeben sind³⁰. Dazu kommt die Forderung, daß alle durch die Naturbedingungen der verglichenen Gebiete mit Notwendigkeit gegebenen materiellen und Formelemente jedenfalls fürs erste als Beweismomente für einen „genetischen“ Zusammenhang ausfallen müssen³¹. Im Zweifelsfall sollen zwei oder mehr Formen nur dann als beweiskräftige Parallelen verwandt werden, wenn die innere Einheit und Zusammengehörigkeit des Formkreises durch seine Zugehörigkeit zu einem und demselben oder zu verwandten Kulturkomplexen gesichert ist³². Mit Hilfe dieser Kriterien gilt es nun, die Bezirke homogener Kultur, wie sie sich als Endresultat der kulturgeschichtlichen Entwicklung herausgebildet haben, nach Inhalt und Abgrenzung festzustellen³³. Derartige kleinste Einheiten in sich gleicher Kultur werden als *Kultureinheiten*, größere Kultureinheiten als *Kulturprovinzen* bezeichnet. Kultureinheiten, die unter sich einen für sie charakteristischen Komplex von Formen und Kulturelementen aufweisen, werden unter dem Begriff *Kulturkreis* zusammengefaßt³⁴. Das inhaltliche Äquivalent des Kulturkreises ist der *Kulturkomplex*. Weisen Kulturkomplexe unter sich eine Formverwandtschaft auf, so faßt man sie als *Kulturfamilien* oder *Kultursippen* zusammen. Das Problem der Kulturgeschichte ergibt sich nun aus der Stellung und dem verschiedenen Verhalten der Kultureinheiten zueinander³⁵. Aus den geographischen Lageverhältnissen lassen sich Schlüsse ziehen auf die zeitliche Tiefe, in der die Kultureinheiten liegen. Ein Kriterium ist z. B.: wo das Gebiet einer Kultureinheit auseinandergerissen wird, da ist die letzterwähnte Kultur die jüngere³⁶. Aus der zeitlichen Anordnung und den verwandtschaftlichen Beziehungen ergeben sich Ausblicke auf

²⁹ Ebenda, S. 121.

³⁰ Ebenda, S. 116.

³¹ Ebenda, S. 117.

³² Ebenda, S. 119.

³³ Ebenda, S. 126.

³⁴ Ebenda, S. 132 f.

³⁵ Ebenda, S. 140.

³⁶ Ebenda, S. 141.

die Lösung von Entwicklungsproblemen. Als Hauptkriterium gilt hier: die Formen der älteren Zusammenhänge sind naturgemäß älter, als die der jüngeren. Die jedem Einzelzweig einer Kulturgruppe angehörigen Formen bilden in sich eine selbständige Teilreihe der Entwicklung³⁷. Auch an die Lösung von Kausalfragen kann man nach der chronologischen Reihung und Feststellung der verwandtschaftlichen Zusammenhänge herantreten³⁸. Wir führen als Kriterium hierfür an: das Auftreten ganzer Kulturkomplexe an weit entlegenen Orten ist ohne Völkerwanderung kaum denkbar.

Kritik.

Zu der „historischen Methode“ läßt sich im allgemeinen sagen:

1. Von den drei Betrachtungsweisen hat die historische den geringsten „Erkenntniswert“, sie arbeitet wesentlich mit beschreibenden Urteilen und Kategorien.

2. Praktisch ist die kulturhistorische Methode für die Ethnologie erforderlich, da nur so gleichwertiges Material gewonnen wird, d. h. da man nur mit ihrer Hilfe zur Festlegung der Einzeltatsache an diesem Ort und zu dieser Zeit kommt und zum Aufweis ihrer so und so beschaffenen Sonderheit. Damit ist erst die Möglichkeit des Vergleiches, der Theorie usw. gegeben, die stets zur Voraussetzung haben, daß die Einzelfakten in ihrer Einmaligkeit festgelegt und beschrieben sind.

Der kulturhistorischen Methode gebührt unter allen anderen Theorien der Vorzug, da

3. ihr allein bisher „objektive Kriterien“ zur Verfügung stehen; die Möglichkeit unabhängiger Entstehung ist nur zurückgestellt. Die kulturgeschichtliche Methode geht nur von der unbestreitbaren Tatsache aus, daß historische Zusammenhänge, soweit wir davon wissen, eine große Rolle gespielt haben.

4. Im Falle, daß wir Wanderung nicht nachweisen können, also selbständige Entstehung ebenso möglich ist wie Wanderung, sind beide Anschauungen logisch gleichwertig, und nur erkenntnispraktisch ist die historische Methode dadurch im Vorteil, daß sie immer noch die Möglichkeit hat, weiter zu forschen, während der andere kriterienlose Standpunkt nicht weiterführt.

5. Die kulturhistorische Methode richtet ihr Augenmerk immer auf „dieses Volk hier“ mit seinen bestimmten Kulturelementen als Subjekt der Entwicklung, nicht auf das Kulturelement in seiner allgemeinen Struktur. (Auch bei Heraushebung eines Kulturelementes ist es immer „dieses Kulturelement hier“ — „dieses Kulturelement dort“ usw.; stets nimmt sie den Gegenstand in seiner ganzen Einmaligkeit und Zufälligkeit, also nur das historisch Relevante an ihm.) Doch darf bei solcher Betrachtungsweise nicht übersehen werden, daß damit eben nur eine Seite des Gegenstandes (wenn auch eine für viele Betrachtungsweisen fundierende) beachtet wird, nicht alle. Darum gilt es auch, sich klar darüber zu sein, daß

³⁷ Ebenda, S. 158.

³⁸ Ebenda, S. 161.

6. je beherrschender die historische Methode wird, die Gefahr eines einseitigen Historismus betreffend der ethnologischen Tatsachen um so näher liegt, also die Gefahr, daß man die Probleme z. B. gesetzlicher Notwendigkeit nicht mehr sieht. Es macht in GRÄBNER's „Methode“ den Eindruck, und die Einzelarbeiten der „Schule“ bestärken ihn, als sei er der Anschauung, daß alle Probleme, die sich im Anschluß an ethnographische Fakten erheben, auf historischem Wege zu lösen seien, als gäbe es nur „historische Seiten“ an ihnen, zum mindesten: als seien sie allein vorderhand (und überhaupt) diskutierbar und lösbar. Unmöglich kann die Wissenschaft bei dem historisch-kritischen Feststellen des einmal wirklich Gewesenen stehenbleiben. Die Erkenntnis drängt über das Einmalige, das nicht mit Gesetzesbegriffen zu klären ist, hinaus und fragt nach den konstanten Erscheinungen, nach dem, was gesetzmäßigerweise jederzeit, gleich an welchem Ort, geschehen muß. Da es GRÄBNER in seiner „Methode der Ethnologie“ zwar gelungen ist — und dies ist unstrittig sein Verdienst — die kulturhistorische Methode gegenüber den anderen Betrachtungsweisen klarzustellen und zu betonen, nicht aber sie scharf gegen die anderen Forschungsrichtungen, z. B. die psychologischen, abzugrenzen, rückt ihm als Historiker die Geschichte zu sehr in den Vordergrund, verliert er zu sehr alle anderen Wissenschaften aus den Augen und zieht sie nur gelegentlich noch in seinen Betrachtungskreis, nicht ohne hinter ihre Probleme sogleich eine Menge Fragezeichen zu setzen³⁹. Letztlich liegt doch die Anschauung zugrunde, als könne man „Wanderungen“ nicht nur methodisch ansetzen, sondern als seien sie der zureichende Erklärungsgrund ethnographischer Tatbestände. So wird aus der Methode insgeheim eine Theorie; man treibt Geschichtstheorie, d. h. man ordnet die Tatsachen in ein apriorisches Schema, sieht alle Vorgänge nur von ihm aus. Dies trifft nicht die Methode der kulturhistorischen Richtung, sondern diese selbst, die unseres Erachtens über ihre historischen Aufgaben hinaus — bewußt oder nicht — theoretische Aspirationen hat. Diese Zweifelhait in der „Schule“ gilt es getrennt zu halten, die beiden Bestandteile haben an sich gar nichts miteinander zu tun, sind in der Anschauung der Gegner aber (zu Unrecht) in einen Komplex verschmolzen. Fruchtbar scheint uns nur der Wille, historisch zu interpretieren, und der Weg, der dazu angegeben wird; alles andere führt unseres Erachtens zu Spekulationen und nicht zu Geschichte.

7. Darum deckt sich die Kulturkreistheorie auch durchaus nicht mit der historischen Betrachtung überhaupt in der Ethnologie in dem Sinn, daß die Kulturkreistheorie die historische Methode in der Ethnologie schlechthin ist⁴⁰. Man kann historisch in der Ethnologie vorgehen, ohne deshalb die

³⁹ Es macht in seiner „Methode“ den Eindruck, als könne er sich Gesetze nur im Sinne mechanischer Gesetze denken; außerdem mißt er unzulässigerweise die Gesetzeswissenschaften, z. B. Psychologie, an der Geschichte (z. B. S. 106).

⁴⁰ Siehe z. B. SCHMIDT M.: „Die Aruaken“, Leipzig 1917, und BOAS F.: „Die Resultate der Jesup-Expedition“ (Int. Amerik.-Kongreß, Wien 1908). Dieser nimmt historischen Zusammenhang nur als erwiesen an, wenn eine Anzahl von komplizierten Kulturercheinungen gleichmäßig über ein zusammenhängendes Gebiet verbreitet erscheint, außerhalb dessen sie entweder fehlen oder unzusammenhängend oder fragmentarisch vorkommen.

Kulturkreistheorie annehmen zu müssen. Die „Kulturhistorische Richtung“ hat eben in der Ethnologie nur zuerst den Versuch einer chronologischen Reihung des Tatsachenmaterials unternommen und bisher allein methodisch brauchbare Gesichtspunkte und Kriterien zu diesem Zweck aufgestellt⁴¹. Wird die Annahme von „Wanderungen“ aber dahin übersteigert, daß diese der zureichende Erklärungsgrund für alle — oder nahezu alle — Kulturgleichheiten sein sollen, so macht sich an diesem Punkte, wie gesagt, ein geschichtstheoretischer Gesichtspunkt geltend, d. h. als Hintergrund einer historischen Methode entpuppt sich eine bestimmte Geschichtstheorie, nicht klar fixiert und bestimmt umreißbar, aber faktisch wirksam auf die Pointierung, Ordnung und Inbeziehungsetzung der historischen Fakta. Als Beleg unserer Behauptung verweisen wir neben anderem besonders auf GRÄBNER's Amerikaaufsatz in der ZfE. (1921), der kühn und verstehbar im Sinn einer Theorie, aber keineswegs exakt im Sinn einer historischen Methode ist. Der Historiker hat ohne apriorische Schemata vorzugehen und schlicht das Gewesene zu beschreiben. Aus demselben Grunde ist auch jede monogenetische Fiktion (die konsequenterweise bei dieser Theorie angenommen wird) in bezug auf die Entstehung des Menschengeschlechtes (cf. z. B. W. SCHMIDT, B. ANKERMANN) abzuweisen, ganz abgesehen davon, daß wir über sie nichts wissen. Die moderne Forschung neigt jedenfalls vielmehr zur Annahme mehrmaliger Entstehung. Ob das gesamte Menschengeschlecht überhaupt eine einheitliche Vitalrasse darstellt, darauf haben wir bisher keine gesicherte wissenschaftliche Antwort. Auch die Anschauung (die immanent in der Theorie enthalten ist), daß die Grundlage aller kulturellen Gleichheiten über die Erde hin wahrscheinlich nur durch ein historisches Abstammungsverhältnis entstanden sei, deutet in der Richtung einer Überspannung des historischen Prinzips (bleibt auch völlig unbewiesen). Gerade je tiefer man auf Grund psychologischer und soziologischer Forschung in die Funktionsbeziehungen der Kulturgebiete und die Gesetzmäßigkeiten innerhalb ihrer hineinschaut, um so mehr gewinnt auch die unabhängige Entstehung ganzer Kulturkomplexe an Wahrscheinlichkeit. Zu untersuchen wäre auch, ob vielleicht bei Mischungen von Kulturen gewisse Gesetzmäßigkeiten herrschen, so daß auch auf diese Weise Gleichheiten oder Ähnlichkeiten entstanden. Es ist selbstverständlich, daß mit diesen Anschauungen der „Phantasie“ nicht Tür und Tor geöffnet werden, da zu ihrer Durchführung natürlich exakte soziologische und psychologische Methoden und eine allgemeine psychologische Theorie des Menschen erforderlich sind.

8. Die Kulturkreise werden jeweils durch bestimmte Merkmale, z. B. eine bestimmte soziale Organisation, Hüttenform usw. charakterisiert, durch Merkmale, die als Elemente atomistisch nebeneinander stehen, und deren Beieinander unverständlich bleibt. Das Verfahren erinnert an die von JASPERS kritisierte Methode der Mosaikarbeit in der Psychopathologie (Ziehen)⁴². Die

⁴¹ Die Kritik, die HABERLANDT M. an der Lehre von den Kulturschichten und Kulturkreisen geübt hat, richtet sich nicht gegen die historische Methode, vielmehr macht er nur ergänzende Vorschläge und wendet sich gegen Ergebnisse der Kulturkreistheorie.

⁴² JASPERS K.: „Allgemeine Psychopathologie“, Berlin 1920, S. 26. Die Methode ist bisher wesentlich auf die materielle Kultur zugeschnitten. Sie bedarf unbedingt der Erweiterung

methodischen Folgerungen, die JASPERS an seine Kritik für die Psychopathologie anschließt, lassen sich auch auf die in der Ethnologie vorliegende Methode übertragen: das starre Nebeneinander muß durch psychologische und soziologische Erwägungen in ein Miteinander umgewandelt werden, in ein Ganzes spezifischer Struktur, in dem jedes Element eine nur ihm eigentümliche Färbung hat. JASPERS schreibt: „In der allgemeinen Psychopathologie behandelt man einzelne Symptome und Symptomkomplexe isoliert auf das hin, worin sie übereinstimmen — gleich, bei welcher Krankheit sie auftreten. Daran schließt man die Behauptung, daß diese Symptomkomplexe bei allen Krankheiten vorkommen, wenn auch einzelne bei einigen Krankheiten häufig sind und so für diese charakteristisch werden. Allein die Symptome und Symptomkomplexe treten nicht überall identisch, nur nach Häufigkeit verschieden auf, die Krankheitsbilder sind keine mosaikartigen Gebilde, die aus einzelnen überall identischen Steinen zusammengesetzt sind, vielmehr hat jedes Symptom bei verschiedenen Kranken mannigfache Nuancen, die nicht nur in der mehr oder weniger vollständigen Entwicklung des ‚reinen‘ Symptoms bestehen, sondern aus der verschiedenen Individualität und aus verschiedenen allgemeinen seelischen Veränderungen herfließen.“ (Cf. auch das bei KRUEGER Gesagte!)

9. Offenbar ist die Bedeutung, die der Form innerhalb der Kulturkreistheorie als Erkenntnisgrund zugeschrieben wird, nicht selbst historisch beweisbar, sondern beruht auf anderen Erwägungen (nämlich wesentlich psychologischen), über die sich freilich GRÄBNER nicht näher äußert. Wenn KRUEGER („Entwicklungspsychol.“, S. 174) sagt, daß nicht nur in den Kapiteln über Quellenkritik, sondern auch in den Gedankengängen GRÄBNER's über das Formproblem eine Fülle psychologischer Voraussetzungen und Fragen stecken, so ist ihm dies wohl zuzugeben, aber es scheint uns, daß KRUEGER hier Seins- und Erkenntnisgrund verwechselt. Er sagt z. B. (S. 174): „Die hier hervortretende Fragestellung durchbricht die historische Enge, worin GRÄBNER's Lehre vom völkercundlichen Erklären im Ganzen befangen bleibt“⁴³.

10. Das Quantitätskriterium läßt sich übrigens durch Korrelationsmethoden noch exakter gestalten (siehe z. B. J. CZEKANOWSKY). Darauf weisen auch die Begriffe: Formzusammenhang, Kultureinheit usw. hin, die methodisch als Vereinigungen des Formkriteriums mit dem Quantitätskriterium anzusprechen sind, d. h. also, daß verschiedene Kulturerscheinungen mit Konstanz zusammen auftreten, oder anders ausgedrückt: korreliert sind. Gewiß erfahren wir durch derartige Methoden über den Grund der „Adhärenz“ zunächst nichts, es kommt uns aber vorderhand auch nur darauf an, möglichst exakt dieses Phänomen der Adhärenz darzustellen. Doch spricht gegen eine breite Anwendung statistischer Methoden die geringe Anzahl der jeweiligen Fälle und die unsichere Feststellung der Vergleichseinheiten.

über das „Formkriterium“ hinaus in der Anwendung auf die geistige Kultur (Religion, Kunst usw.); dann werden auch alle von uns angeschnittenen Probleme akut werden.

⁴³ Siehe die Ausführungen KRUEGER's in seiner Entwicklungspsychologie, der einen einseitigen Historismus in der Ethnologie zurück- und der Beziehungen der GRÄBNER'schen Methode zur Psychologie aufweist. Er zeigt auch manche unklaren Begriffe auf und die einseitige historische Verwendung mancher Kategorien (z. B. „Kultureinheit“).

La vie des pionniers chinois en Mongolie aux prises avec un sol ingrat.

(Étude économique.)

Par le R. P. Dr. R. VERBRUGGE, des Missions de Scheut.

(Suite.)

XIV^e L'année agricole.

Après avoir fait connaître les cultures de la Mongolie et la manière de travailler, nous pouvons aborder la description du cycle agricole. Voici, d'après les observations de plusieurs années, les principales dates des opérations agricoles. Nous comptons donner les variantes, d'année en année, dans nos publications météorologiques; nous ne faisons ici que tirer quelques conclusions plus générales, pouvant donner une idée des occupations de chaque mois, et nous y ajoutons quelques-uns des principaux faits météorologiques afin de mieux faire connaître la vie champêtre.

Janvier. — C'est vraiment le mois de la morte-saison, pendant laquelle il gèle continuellement et fortement, nuit et jour; le sol est dénudé comme une aire à battre et les Chinois, sans travail aucun, restent le plus souvent calfeutrés dans leurs maisons, ou s'occupent péniblement à recueillir du combustible, râclant la surface du sol, ramassant de l'argol. — Il peut arriver que quelques grands fermiers n'aient pas encore fini, au commencement de janvier, avec les travaux sur l'aire; mais ce seront des malheureux retardataires, obligés de travailler aux journées les plus brèves et de chômer aux nombreux mauvais jours.

C'est à cette époque qu'on fera le mieux aussi de vendre ce qui peut rester de la paille ou du foin, car au printemps on risquerait de rester avec tout son superflu pour compte. La fin de l'année chinoise arrive souvent en janvier (d'autres fois début de février), et ce dernier mois de l'an est celui où il faut régler les comptes de toute l'année. Tous les Chinois sont alors fort occupés à recueillir les sommes nécessaires pour payer leurs dettes, en même temps qu'à courir après leurs rentrées: car tous ont en même temps dettes et créances, qu'ils portent allègrement pendant l'année, mais qui doivent se régler maintenant ou jamais. Problèmes souvent difficiles, épineux, tragiques. C'est aussi le temps où les voleurs sont les plus nombreux, rôdant autour des villages, pour faire un mauvais coup, voler une vache, dépouiller un voyageur. Il faut alors redoubler de surveillance dans les fermes.

Février. — Souvent c'est au début de ce mois qu'on rencontre le minimum de température: en plusieurs années c'était au 4 février. Cependant les journées deviennent belles; parfois la neige se fond au soleil, et des bandes de *pei-ling-ze* (alouettes de Mongolie) fendent l'air avec un bruit de soie froissée. C'est donc dès le Li-tch'oun (ouverture du printemps chinois, 5 février) qu'on voit les premiers signes d'un meilleur temps: les poules commencent à pondre; mais c'est aussi la saison où les bronchites s'aggravent, notre mois de mars européen.

A la fin du mois le beau temps se prononce de plus en plus. La neige commence à diminuer, surtout dans les régions les plus méridionales, et alors,

sur le sol sec et dénudé, les vents violents peuvent déjà soulever les premiers tourbillons de poussière, qui deviendront si terribles au mois prochain. Les souris des champs sortent déjà plus souvent de leurs terriers, aux premiers beaux jours; ces bêtes ne se terrent pas, n'hivernent pas, mais aux grands froids on les voit rarement. Les corbeaux commencement à se préparer à faire leurs nids; bientôt les moineaux suivent leur exemple. C'est aussi le temps où l'on se met à la recherche des premiers bons ouvriers, qu'on louera pour l'année et que maintenant on espère obtenir à un prix moins élevé.

En ville, au commencement du second mois on a le *k'ai-seu* (l'ouverture des affaires) quoique déjà dès le milieu du premier mois on fit quelque commerce. Mais au jour de la reprise officielle il y a fête: on s'invite entre marchands, à midi on lance force pétards.

En agriculture c'est encore un mois blanc. Exceptionnellement avec le beau temps on voit quelques personnes occupées à faire le *lu fenn*, c'est-à-dire mélanger le fumier avec de la terre. Cela se voit surtout dans les pays méridionaux, aux vallées; mais dans les steppes du Nord ce sera plutôt en mars: c'est que souvent, comme à Ho-t'ou-wa, les premiers dégels n'arrivent qu'alors.

Mars. — C'est à proprement parler le mois des premiers préparatifs agricoles. On continue à chercher ses premiers ouvriers. Car déjà on peut commencer le *soung-fenn*, l'envoi du fumier sur les champs (on dit aussi *chang-fenn*, y monter le fumier), et déjà il n'est plus possible d'en récolter dans les prairies, vu qu'il n'est plus durci; que si l'on veut encore le conserver, il vaut mieux de le couvrir d'une couche de terre. Mais il est bon qu'il se trouve sur les lieux, parce que bientôt, sitôt que le sol sera suffisamment dégelé pour permettre l'entrée de la charrue, on se mettra à labourer et à semer. A Si-wan-ze on sème parfois des primeurs dès le début du mois, mais en 1905 on en était encore au *chang-fenn* vers le 20 mars.

Durant tout ce temps un peu de neige, de temps à autre, est utile, parce qu'elle conserve le sol humide et le protège contre le vent qui autrement soulève des tourbillons de poussière. Les premiers beaux jours amènent aussi les oiseaux migrateurs, surtout les *ta-yen* (oies): on dit que c'est généralement vers le King-tchee (5 mars); n'empêche que ce ne soient encore que des apparitions fugitives: ils viennent, repartent, reviennent, selon la température. Dans les maisons chinoises les premières mouches s'éveillent, tandis qu'à l'extérieur les moineaux commencent à s'accoupler, les pies nichent: on voit parfois les premières hirondelles. Naturellement ces phénomènes varient un peu en date, selon qu'on est sur le haut plateau ou dans les vallées basses du Sud. En ces dernières régions, bien plus chaudes, on est souvent de deux semaines en avance. Dès le commencement du mois les rivières (qui n'existent guère qu'au Sud) peuvent s'ouvrir un peu, en larges crevasses où l'on voit couler l'eau entre des murailles de glace. Les arbres se mettent à bourgeonner: pour la fin du mois les peupliers prennent une teinte verte et bourgeonnent à vue d'oeil: ils n'existent également qu'au Sud. Les brindilles d'herbe apparaissent dans la vallée; quelques jours après, les absinthes sont déjà abondantes, et à Kao-kia-ing-ze on se met à semer les primeurs: en 1907 on s'y mettait particulièrement tôt, dès le commencement de mars, quand les arbres avaient déjà bourgeonné depuis quelques jours

et que les pies faisaient déjà leurs nids; le 7, la rivière y était déjà ouverte par ravins. — Sur les hauteurs, les rares petites rivières ne s'ouvrent que vers la fin du mois; la neige, presque fondue en tombant, reste encore assez bien sur le sol, et il faut des journées plus chaudes pour se mettre au travail: tout le monde demande les premières pluies pour mettre la main à la charrue.

Avec la perspective des travaux arrivent aussi les nouveaux colons qui veulent s'établir en Mongolie, ou s'engager d'abord encore comme ouvriers. C'est aussi l'époque où les marchands de porcs viennent acheter leur stock d'animaux.

Avril. — C'est réellement le mois des semailles et de suite il va être tout rempli d'occupations et de préoccupations. On continue à souhaiter la pluie dont va dépendre maintenant tout le succès de l'année: c'est surtout au début d'avril qu'une bonne pluie est une excellente aubaine pour commencer tous les travaux. Aussi le Ts'ing-ming (5 avril) est-il une époque importante entre toutes: c'est des lors qu'on aime à semer le froment, qui a la vie la plus dure et le *jeu-k'i* le plus long, et qui doit être semé, disent les Chinois, „sur une couche durcie“. Maintenant on voit partout des ouvriers sur les champs. Ils labourent, ils hersent, et enfin ils sèment, dès que le sol est dégelé de trois pouces, pour le froment de moins encore. Mais naturellement il y a encore quelques jours de différence selon la région: ainsi, en Chine proprement dite et jusqu'au Nord de Kalgan (à Kao-kia-ing-ze), le froment sort déjà; à Si-wan-ze le début du mois est aussi le début de semailles de froment, millet, etc.; enfin sur le plateau, c'est souvent au milieu du mois qu'on peut commencer. On y dit en règle „sitôt que le froment sort au midi (Kao-kia-ing-ze)“. Mais on peut donc dire d'une façon générale qu'on tâchera de semer le premier froment dans la première dizaine si possible. Au Si-ta-san (tout au Nord) ce sera encore un peu plus tard qu'à Ho-t'ou-wa, et ainsi de suite.

En même temps on voit les premières herbes s'étendre en tapis vert, les premières fourmis et les mouches apparaître au dehors. On peut tondre les moutons: car au Li-hia (5 mai) ils perdraient déjà leur laine.

A la seconde dizaine du mois on est donc partout en plein dans les semailles: c'est encore l'époque où une pluie est très désirable: précisément le terme du 20 avril porte le nom de Kou-iu (pluie des céréales). Généralement la terre est dégélée d'un bon pied, et au midi on a déjà fini de semer. C'est ainsi que les premiers chars marchands (bois, poteries, etc.) arrivent au Nord; pour ces marchands aussi la pluie est utile, en faisant verdier les herbes des prairies où ils doivent dresser leurs campements.

Mais c'est généralement à la troisième dizaine du mois que les steppes verdissent au Nord. Les semailles se continuent sur le plateau: froment, seigle, millet, pommes de terre et avoine se suivent; tout finit par se faire à la fois. L'avoine surtout est pour la fin du mois; dans les vallées on y ajoute pois et fèves. Les salaires sont alors ordinairement fort élevés.

Les gelées peuvent être encore fortes et menacent surtout les pommes de terre, tandis que les vents violents peuvent déterrer les jeunes froments et avoines; d'autres fois c'est la sécheresse qui fait mourir les jeunes pousses. Mais le mois suivant est surtout dangereux à ce point de vue. A cette époque on

souhaitera bien une petite pluie tous les deux jours, quand les jeunes froments viennent de sortir; et malheureusement c'est le temps où les fréquents vents du Nord-Ouest chassent tous les nuages gros de pluie. Les oies ont presque complètement disparu sur le plateau du Sud.

Mai. — C'est principalement le mois des sécheresses habituelles; souvent même elles se sont installées sans interruption notable depuis quelques semaines du mois précédent et les moissons, alors déjà en retard, risquent maintenant de mourir complètement: les pluies sont d'autant plus nécessaires que souvent les premières céréales sortent déjà (*ja-miao*) dès le début du mois (froment).

Pendant ce mois on continue encore de semer, avoine, millet, légumineuses. Sur le plateau le Li-hia (commencement d'été, 5 mai) est même considéré comme le meilleur temps pour l'avoine, et souvent on attend jusque là pour commencer les millets, semés dans l'ordre suivant: *sou-ze*, *kou-ze*, *mi-ze*. En général, au Li-hia, on peut semer encore n'importe quoi. Alors aussi on instaure le régime d'été pour le personnel. Mais vers le milieu du mois, et surtout au Siao-man (le 21), la plupart ont fini; il n'y a plus que quelques retardataires, surtout les plus pauvres, qui eurent à emprunter les bêtes des autres; ou bien ce fut la faute d'une saison défavorable: pluies ou sécheresses. Il est à noter cependant qu'il peut y avoir encore une petite reprise des semailles, „in extremis“. C'est le cas pour ceux qui veulent semer des cultures à maturation rapide, *siao-jeu-k'i*, comme plusieurs variétés de millet, une espèce d'avoine, le colza; ce dernier est semé si tard parce qu'on a défriché et préparé le terrain jusque là; parfois aussi le lin, les pois, etc. traînent jusqu'au Mang-tsong (6 juin). Rappelons cependant que vers le Nord, sur le plateau (Ho-t'ou-wa), le *jeu-k'i* de plusieurs espèces, même à croissance rapide, est un peu plus long qu'ailleurs: aussi est-il bon de ne pas dépasser de beaucoup ce terme du Mang-tsong. Alors on peut déjà commencer une suite de plusieurs petites besognes.

Ajoutons ici une observation qui donne une idée de l'influence des gelées sur le sol: le 15 mai 1909, à un creusement de puits à Ho-t'ou-wa, on vit que le dégel pénétrait à cinq pieds de profondeur; au delà la terre était encore gelée, jusqu'à la profondeur d'un *tchang* (3 m) et c'est à peine si le sous-sol se dégèle en été. La nappe phréatique (eau souterraine) apparaissait à 1'65 *tchang*: il paraît que c'est le niveau général à cet endroit.

Vers le Siao-man (21 mai) les premières hirondelles apparaissent; il ne reste plus que de rares *tchao-lao* (grues).

Juin. — C'est ici vraiment le mois des petites besognes. Au commencement du mois il faudrait au moins un peu de pluie, parce que le Mang-tsong est proche, époque où l'on sème surtout le sarrasin, et aussi pour que les grains des pauvres puissent sortir. Enfin, pour ce qui est sorti, c'est souvent nécessaire aussi: bien souvent la trop longue sécheresse amena une éclosion exagérée de vers. En 1907 le sol de la steppe était sec jusqu'à plus d'un mètre de profondeur. On dit cependant qu'alors les herbes commencent à être assez hautes pour nourrir les chevaux, que c'est l'époque où l'on peut entreprendre quelque lointain voyage; mais on voit que bien souvent les faits démentissent cette affirmation théorique, et qu'il vaut mieux attendre encore une ou deux semaines; cela variera selon les années. En général on admet qu'un ou deux millimètres de

pluie imprègnent un pouce de terre, mais cela aussi varie selon la sécheresse. Autour de ce *ts'ie-ling* (terme solaire) il y a donc encore une légère reprise pour les ultimes semailles. Il y en a parfois même qui doivent déjà semer à nouveau du sarrasin, dernière ressource, dernière possibilité, sur une première culture trop abîmée par la sécheresse, les gelées ou les vers. Bien souvent, presque chaque année, il arrive un moment que les petites plantes d'avoine, etc. se meurent, se dessèchent, blanchissent, mais le plus souvent reprennent vie: tant que la tige centrale n'est pas atteinte, il y a espoir.

Mais à la seconde dizaine du mois on doit certainement se hâter d'en finir: car dès le Hia-tcheu (solstice d'été) on ne pourra plus rien semer. La dernière espèce confiée à la terre c'est le *san-hoang-mize*, dont le *jeu-k'i* est de 60 jours seulement, un peu moins même que le sarrasin, et notablement moins que le *ts'ai-ze* (colza, 80 jours); il existe cependant aussi un *siao-ts'ai-ze* (petit colza), dont la maturation ne prend guère plus de temps que le sarrasin. — Parfois on sème encore quelques arpents de *ts'ing iou-mia*, avoine verte, c'est-à-dire destinée à être coupée pour fourrage.

Pendant tout ce temps on continue divers autres travaux. C'est surtout pour ceux qui ont un nombreux personnel, une grande exploitation, l'art d'occuper utilement ses hommes. Car les petites gens, au contraire, ont souvent encore quelques loisirs pour s'engager à ces menues besognes. — Citons ici:

1° Avant tout le sarclage, qui occupe beaucoup de monde et crée parfois même une nouvelle période affairée, avec hausse de salaires.

2° Puis le *gni-soei* (litt. boue et eau), les besognes qui emploient la terre comme matière première. Ainsi mettre une nouvelle couche de terre jaune (argileuse) sur les toits et les murs (ces derniers sont rarement crépis à la chaux); façonner des briques, à sécher au soleil (*gni-kie-ze*), ou des dalles pour le *k'ang* (*k'ang-pan-ze*); parfois des briques à cuire au four, si l'on veut bâtir; aussi on a des murailles à battre, en pisé.

3° Diverses opérations peuvent se faire sur les grains: on peut continuer à moudre; on doit souvent éventer au crible, ou au tarare, les grains un peu vieux qui menaceraient de moisir. Il est bon d'en vendre encore si on en a de trop, car si le temps s'annonce un peu favorable, et la prochaine récolte bien venue, les prix baisseront bientôt. Il est parfois bon d'aller en ville pour acheter à temps les instruments nécessaires à la moisson et à la fenaison prochaines. En même temps les chars peuvent y porter quelques grains dont la vente est lucrative.

4° On se remet à ouvrir des terres pour l'an prochain. Il faut pour cela un bon *hia-tao* (bonne imprégnation des terres); la meilleure saison c'est quand l'herbe est grande, pour que les bêtes puissent bien se nourrir.

On le voit, pour plusieurs de ces occupations une pluie est encore parfois très utile, de temps à autre.

C'est passé le Hia-tcheu, dans la troisième dizaine du mois, que les chars des marchands et les divers voyageurs se risquent surtout aux grands trajets à travers les prairies: la nuit, voyagent les chars des Mongols transportant le sel vers le Sud, ou ceux des Chinois amenant le bois vers le Nord ou l'Ouest: le jour, ce sont surtout les mules et les mulets venant du Sud avec des poteries, —

Chez les Mongols on commence à trouver assez de lait pour le tannage des peaux.

La fin du mois se passe souvent dans un calme relatif. Parfois il tombe alors trop de pluies, surtout dans les vallées. Au temps qu'il en faudrait, pas de pluie; aux temps et aux lieux qu'il n'en faudrait plus, il en arrive trop. — Sur le plateau, c'est encore souvent de la sécheresse.

Juillet. — C'est surtout le mois des sarclages. Nous avons déjà vu que c'est généralement fin de juin que les pluies arrivent, c'est-à-dire quand c'est un peu trop tard; elles continuent en juillet, et maintenant il peut y en avoir tant que les champs en sont inondés: pluies torrentielles, souvent avec des orages, surtout violents dans les pays de montagnes. La grêle est alors un grand danger. Et deux autres plaies continuent d'affliger les pays des hauteurs: les rats et souris, qui dévastent les champs, et les vers qui s'attaquent surtout au millet.

Deux proverbes disent cependant que c'est encore la pluie qui préoccupe surtout le cultivateur à ces époques. De la sécheresse il dit:

*Iou ts'ien, nan mai:
Wou iue li de han.*

(Avec de l'argent, on achète encore difficilement, quand le cinquième mois fut sec.) De la pluie, au contraire, il affirme avec joie:

*Liou iue lien yin,
tch'eu pao fan.*

(Quand au sixième mois il y a une pluie continue, *lien-yin-iu*, on mangera à satiété).

Dès le début du mois le froment peut déjà porter des épis (*siou soei-eul, ta soei-ze*): on n'en est pas toujours si content, car c'est une croissance insuffisante. Et s'il attend jusqu'à la seconde moitié du mois, on trouve que c'est un peu tard! On commence déjà beaucoup à se livrer aux prévisions de la récolte de l'année; c'est aussi d'après l'aspect des cultures qu'on pourra juger si les salaires seront élevés à la moisson. — Bien plus, dès la seconde dizaine, au Sud (par exemple à Kao-kia-ing-ze), on moissonne déjà le froment; c'est au moins un mois et demi, presque deux mois, plus tôt que sur les hauteurs froides du plateau.

Vers le mi-juillet les sarclages ont presque partout pris fin, et de là jusqu'au temps de couper du foin il y a bien encore deux ou trois semaines de loisirs, où les salaires sont à prix relativement bas. — On butte les pommes de terre. — Quelques pauvres partent alors vers le *K'ou-li* (Sud de la Muraille), pour y aller faire la moisson, comme nos „Fransmans“ des Flandres, comme les „Aoûteux“ de France.

A la troisième dizaine, sur le plateau, l'avoine commence à porter des épis; le froment fleurit; de même les pommes de terre, signe qu'elles commencent à avoir des tubercules. Les jours caniculaires vont commencer: tantôt fort secs, tantôt fort orageux. On dit qu'avec une bonne pluie à fond (*hia-tao*) on peut être tranquille alors, se contentant désormais d'une pluie par semaine. Ce sont là aussi les meilleures conditions pour les défrichements. Malheureusement

plus souvent c'est la sécheresse qui domine sur le plateau; ainsi les cinq premières années du siècle virent croître les récoltes avec tout un mois de sécheresse, et on en concluait que vraiment le climat n'est pas adapté à la culture. Y aurait-il là des cycles d'années sèches et d'années humides?

A la fin du mois recommence un temps fort occupé. On va couper le foin sur les terres qu'on voudra labourer. Ce sera surtout lucratif après qu'une bonne pluie aura encore imprimé une dernière poussée aux herbes. — Plusieurs s'occupent aussi à récolter les champignons comestibles (*mao-koa*, potirons du diable).

Les premières foires s'ouvrent, précisément alimentées par les caravanes venues à cette époque des bonnes herbes.

Août. — Le mois de la fenaison. Comme c'est déjà dit on y est aussi fort occupé au défrichement. Les plus soigneux s'y mettent dès qu'on a fini les sarclages, mais un plus grand nombre de nos petits laboureurs préfèrent couper du foin (*ta-ts'ao*), afin de gagner quelques sapèques pour payer les moissonneurs. On dit généralement que c'est au Li-ts'iou (7 août; litt. commencement de l'automne) que cela peut commencer. — Alors on peut aussi récolter les grandes tiges de l'herbe „*Lasiogrostis splendens*“ (en chinois: *ki-kieul*; en mongol: *dirissou*), dont on fait des cages, des nattes, des rideaux, etc. — Les caravanes du Sud recommencent également à venir, avec bois, paniers, poteries, etc.

Vers le même terme le froment se met à mûrir dans les vallées (*soei-eul chang tcheng li-eul*: l'épi pousse des graines); tandis qu'au plateau c'est le plus souvent deux semaines plus tard. On demande maintenant plus de beaux jours, pleins de soleil; un peu de vent Nord-Ouest est également bon. Quelques jours après, c'est l'avoine qui devient mûre. — Avec le Li-ts'iou (automne), on inaugure aussi le régime d'hiver pour les ouvriers.

C'est donc vers le milieu de ce mois qu'on peut, sur le plateau, dans les cas les plus favorables, faire les premières moissons: froment, orge, pois, plus rarement avoine. Une petite pluie, à cette époque, peut être utile pour mieux labourer la terre, mais n'est plus nécessaire pour la moisson. Celle-ci, sous un beau soleil, mûrit à vue d'oeil et permet les plus belles espérances. Maintenant ce sont les gens du K'eu-li qui arrivent à leur tour, pour s'engager dans les fermes, et pendant une ou deux semaines on en rencontre sur tous les chemins, par bandes de 10 à 20. Les caravanes continuent à venir.

Mais avec la troisième dizaine d'août, dans tous les pays froids du Nord (Cheu-dzou-ze, Ho-t'ou-wa, etc.), on doit commencer à avoir des craintes pour tout ce qui n'est pas encore mûr, car là c'est dès le Tch'ou-chou (23 août) que peuvent venir les premières gelées, qui au Sud ne menacent que deux semaines plus tard, au Pei-lou, comme son nom l'indique (gelées blanches). Les gens se félicitent donc tous les jours que la température ne descend pas vers zéro, et ils ont hâte de se mettre à la besogne du *ka ti* (litt. couper la terre). Une autre raison de se hâter, c'est que les grains se vendent alors le mieux, les marchés n'étant pas encore encombrés. — Alors on peut aussi payer en nature ce qu'on achète aux caravanes. — Malheureusement, en bien des années, pour bien des céréales, il faudrait encore une ou deux semaines avant que les grains soient bien formés. Un peu de pluie, de l'humidité dans l'air, diminuent alors les dangers du

froid, en s'opposant aux radiations nocturnes. En effet, la nuit, et les matins, la température commence à refroidir décidément; *tch'ou-chou* veut dire: sortir de la chaleur, c'est la fin de la canicule. — Mais, d'un autre côté, si la journée reste couverte, la maturation ne se fait pas si vite. Tous les détails sont pris en considération; tous les jours on constate avec anxiété le progrès du refroidissement et on interroge le jaunissement des céréales; ce sont les plus misérables, celles des terres non sarclées, celles des pauvres, qui avancent le plus vite. Un proverbe chinois, bien de mise à cette époque, dit alors:

Ho-ie hia iu, pei-t'ien t'ien ts'ing
Lou-tuan tch'ang-koung eul-kou-kin

(pluie de la nuit, clarté du jour, brise les plus forts nerfs des ouvriers). Tout le monde est sur les dents. On doit se presser, louer les derniers ouvriers; il faut préparer l'aire, y amener de la terre glaise et la battre après une petite pluie. — Pendant ce temps les moissons coupées restent quelques jours sur champs. Pour ceux qui doivent recueillir le *jenn-chou* c'est le moment d'aller compter les bottes.

Septembre. — C'est le mois de la moisson; en quelques jours de temps tout arrive à la fois sur l'aire, sans ordre, et ce charroi reste la principale besogne de tout le mois. — Naturellement, au Sud, dans les vallées, on a presque fini déjà quand au Nord, sur le plateau, on ne commence que pour de bon; et encore là aussi, il y a de grandes différences. Ainsi citons comme exemple: à Ho-ma-hou, au premier août 1906 on moissonnait ferme, rentrant le froment, coupant l'avoine; à Lien-fang-ze, un peu plus au Nord, il y avait même du sarrasin coupé, tandis qu'à Cheu-dzou-ze il y a encore du froment sur pied. — Une autre année, ou à un autre endroit on sera peut-être en avance. Ainsi, à Ho-t'ou-wa, en 1908, le 5 du même mois on a presque fini de couper les petites moissons (pois, millet, sarrasin) et à moitié moissonné l'avoine, tout comme dans les vallées, à Wou-hao, par exemple. C'est qu'on sait l'imminence du danger. Au Si-ta-san on est encore toujours un peu en retard sur P'ing-ti-nobo.

Si on doit entasser sur l'aire avant de battre, on ne peut y commencer que lorsque tout est bien sec (sol et graines), où après une gelée; sinon on n'oserait tasser, crainte de fermentations. Il est moins dangereux d'amener et de battre incontinent; et pour certaines moissons (pois, fèves, etc.) qui germent facilement (*cheng ya-ll*) c'est même nécessaire. L'idéal c'est certainement de tout expédier en même temps, au fur et à mesure que cela arrive sur l'aire. Mais souvent c'est impossible. Avec une batteuse mécanique on fait certainement la meilleure besogne.

A cette époque on a de nouveau fréquemment pluie ou neige. Cela évite parfois les gelées du Pei-lou, c'est souvent aussi un contretemps pour les travaux sur l'aire. Dorénavant, même aux années les plus favorables, les journées chaudes avant l'apparition des premières gelées, seront rares.

Citons encore quelques menus faits du mois. On finit avec le *ka ts'ao* (couper l'herbe), depuis que les graines sont mûres. Les herbes, après les premières gelées, se mettent aussitôt à jaunir. — Les chameaux alors quittent les prairies pour commencer leur voyage d'automne, vers le Sud.

Vers le milieu du mois: apparition des premières grues, puis des canards; les hirondelles, au contraire, partent. — On peut tondre les moutons. — On enlève les pommes de terre (*k'i san-ia*), qu'on mettra en silos ou qu'on vend; de même, les légumes (choux, navets, etc.) se vendent facilement ou se conservent sous terre.

Avec la fin du mois, pour le Sud, et souvent une ou deux semaines plus tard pour le Nord, la rentrée des moissons se calme, et on se remet plus sérieusement aux travaux sur l'aire, à broyer les grains. — On peut rentrer aussi du foin. Dans la steppe il y a souvent des incendies, qui menacent de brûler le foin qu'on laisse sur place. Ils sont allumés parfois par les chameliers qui partent et qui espèrent avoir ainsi l'an prochain de bonnes prairies, sans chaumes durs. S'il y a un peu de neige, on est mieux assuré contre ces accidents.

Octobre. — Voici le principal mois des travaux sur l'aire, pour les grandes fermes. Les petits fermiers, au contraire, ont presque fini déjà; plusieurs s'engagent chez les grands; d'autres, plus avisés, labourent leurs terres, ce qu'ils peuvent continuer durant encore un mois environ, tant que le sol reste détrem pé. Car c'est en ce mois-ci généralement que les gelées „scellent le sol“, comme disent les Chinois, le mieux après une dernière pluie qui conservera l'humidité dans la terre.

Les grues s'unissent par bandes de plusieurs centaines pour descendre vers le Sud. Peu à peu la morte-saison s'installe pour les petites gens: les uns vont à la chasse, ou vont prendre les renards, au piège ou au poison (*ia-hou-ze*); les autres partent en bandes pour aller s'établir dans les montagnes du Nord et y extraire des pierres précieuses (*p'ao-pao-cheu*). — Les villageois mettent leurs bêtes en commun pour les laisser paître. Il y a aussi des Mongols qui viennent mettre sur les prairies leurs animaux exténués par les voyages d'été.

Mais dans les grandes fermes, surtout s'il y a manque de personnel, on traîne encore avec les travaux. Aux résidences d'église on continue encore souvent de rentrer les dernières bottes, et un peu partout les besognes de l'aire ne cessent qu'au mois suivant, parfois au mois de décembre. — On clôture par un bon repas, genièvre, farine blanche, etc. et on renvoie l'excès d'ouvriers.

Mais dès octobre déjà, si on veut profiter des bonnes occasions pour placer des grains dans les administrations, mandarinats, etc. il faut y aller à temps, personnellement, pour obtenir des contrats. On peut aussi encore très bien vendre des grains en ville. Pour cela il faut s'informer de l'état des routes, car c'est seulement vers la fin du mois que les rivières sont prises et qu'on les passe facilement, sur la glace. Enfin il faut aussi tâcher d'être sur les lieux, dans les principaux villages, au moment du *ting-mien* (fixation des farines), quand les marchands font des accords pour livraisons de farine pour tout l'hiver.

Novembre. — On termine les travaux, tant que possible. Cela varie selon les endroits et la main-d'oeuvre. Ainsi, par exemple, en 1908 à Si-wan-ze, la moisson était finie vers la mi-octobre; à Wou-hao, tout à l'extrémité supérieure de la même vallée, on travaillait encore ferme à la mi-novembre, et dès qu'on arrive au plateau (à Si-pa-chang, Ho-t'ou-wa- etc.), on ne pouvait entreprendre l'avoine faute de personnel. Cette même année, avec ma batteuse mécanique, je finissai avant tous les autres.

Maintenant le froid va s'installer définitivement, les oies quittent la Mongolie pour passer au Midi. Des marchands commencent à venir en Mongolie pour acheter des grains; c'est aussi le moment d'amener du charbon. — Durant tout l'hiver également on peut occuper le petit nombre d'hommes qu'on a gardé à divers travaux de menuiserie.

Décembre. — C'est le mois des comptes à régler prochainement. C'est à la „dernière lune“ (*la-iue*) que tous les Chinois sont affairés pour cette raison et ne pensent plus à autre chose, car en Janvier tous les comptes devront se clore. — C'est donc aussi le mois où l'on cherche à réaliser ses profits, à vendre, à acheter.

La question des impôts est un grand souci. De temps à autre on voit surgir les satellites des mandarinats avec leurs billets d'impositions, et l'année finit dans les tracas, les soucis d'un nouveau genre, jusqu'aux jours de liesse du Nouvel-An chinois.

Et puis, on recommencera un nouveau cycle de misères. Rocher de Sisyphe...

XV° Petits Profits et grands Gains.

Nous voici arrivés au bout du cycle annuel des travaux agricoles. Il nous reste à parler du but final, du grand point vital, de la manière de se défaire au mieux de ses produits, et de faire rapporter au plus ses capitaux. Nous pouvons distinguer ici deux grands groupes de profits; les premiers, que nous appellerons „petits profits“, sont tous ceux qu'on retire à droite et à gauche, durant toute l'année, du sol et de ses différents produits accessoires: nous en avons déjà cités quelques-uns à l'occasion, comme le commerce de bois, beurre, sel, et la vente de produits animaux (oeufs, peaux, laine, etc.); l'autre groupe, que nous pouvons appeler par opposition et par importance celui des „grands gains“, comprend les produits que l'on réalise surtout à la fin de l'année, par la vente des grains.

1° Petits profits.

Il rentre ici une foule de négociations tendant à faire en sorte que rien ne se perde, que tout le sol produise tout ce qu'il peut. Et avant tout il s'agit de faire produire de l'argent à la steppe, à ses terres non encore ouvertes, et qui cependant paient également de l'impôt: la principale ressource sous ce rapport c'est l'herbe, qu'on peut laisser brouter, moyennant finances, ce qu'on appelle *tso-tch'ang* (faire le pâturage); ou bien qu'on peut faucher (*ka-ts'ao*, couper l'herbe) ou laisser faucher.

A. Les pâturages.

En beaucoup d'endroits, surtout sur les „terres nouvelles“ dont les vastes étendues n'ont pas encore été défrichées, on trouve une ressource accessoire en permettant aux troupeaux étrangers de paître sur ces prairies. Mon poste de Cheu-dzou-ze présentait de ce chef une animation particulière. Autour du village il y avait très souvent plusieurs troupeaux à la fois: tantôt c'étaient des marchands de bestiaux qui y laissaient leurs bêtes avant de les lancer sur le marché ou avant que leurs achats ne fussent au complet; tantôt c'étaient des caravaniers dont les chameaux ou les boeufs venaient se refaire ici pendant quelques semaines; ou bien c'étaient seulement une halte très brève de deux ou trois



Le moulin à grain.



Chine — Le Repas.



Purification de l'avoine.



La récolte de l'avoine en Mongolie.

jours. Dans tous les cas ils devaient venir à la résidence demander la permission et faire l'accord. On appelle *soei-ts'ao-ts'ien* la redevance exigée pour „l'eau et l'herbe“.

Parfois je pouvais compter 5 sapèques par tête, pour un séjour d'une nuit. Ce sont alors des troupeaux plus ou moins nomades que les entrepreneurs mongols gardent souvent pour des marchands chinois, et pour lesquels ils reçoivent eux-mêmes 60 à 80 sapèques par tête et par mois. Ils ne viennent chez nous qu'en passant; plus souvent ils préfèrent la steppe „nullius“.

C'était toujours un spectacle pittoresque que ces nombreux troupeaux, ici de chevaux, là de chameaux, ailleurs de vaches ou de moutons, les pâtres mongols galopant autour, ou poursuivant un fugitif, ou poussant toute la troupe vers l'abreuvoir, puits ou rivière. Il y avait à Cheu-dzou-ze une rivière qui traversait le domaine, mais le plus souvent elle était à sec; seulement aux grandes pluies les eaux se collectaient en une espèce de lac; ailleurs il y avait des puits qui étaient le grand point d'attraction. Pour les chrétiens du village, ces visites présentaient un autre avantage: ils pouvaient ramasser le fumier: et cela était parfois toute une industrie, dont la résidence recueillait aussi un pourcentage.

Il n'est pas indifférent quelles bêtes on laisse paître sur sa part de steppe: il y a des avantages et des inconvénients selon les cas.

Les chameaux abîment beaucoup la prairie, mais leur admission rapporte le plus; on peut obtenir 700 à 800 sapèques par bête et par saison, ils sont de surveillance facile et laissent le meilleur argol (excréments, pour chauffage) qui revient presque entièrement au propriétaire du terrain: c'est-à-dire qu'il peut permettre à ses hommes (aux chrétiens s'il s'agit d'un missionnaire) de recueillir ce produit, excepté dans l'enclos où parfois les gardiens parquent leurs bêtes pour la nuit; si vous leur livrez l'enclos, vous pouvez encore exiger partie de cet argol aussi, et ainsi on peut avoir deux ou trois chars de fenn (fumier) par jour. Par exemple si vous prêtez votre *tch'ang-mien* clôturé (aire à battre le blé): mais pour qu'on puisse accepter des chameaux il faut quelque part un puits à proximité, comme il en restait un dans la steppe de Cheu-dzou-ze, un vestige du temps que ce pays était si recherché pour les pâturages.

Quant au temps où on les voit le plus souvent, voici en quelques mots le cycle des voyages exécutés par ces „vaisseaux du désert“, qu'on voit si souvent traverser lentement, majestueusement en longues files, les steppes autour de nos villages: au commencement de l'été, après la mue (*t'ouo-ts'a*), ils vont à Ourga, après avoir pris à Kalgan (autrefois à Péking) leurs charges, consistant surtout en thé. Ils quittent de nouveau ces parages du Nord pour être ici de retour vers l'automne, au Pei-lou. Alors on les laisse paître dans la Mongolie du Sud, sur les steppes pas trop éloignées de la Grands Muraille. On les y laisse jusqu'à ce qu'ils soient de nouveau en bonne performance, jusqu'à avoir du *piao*, de l'embonpoint; ce qui se constate surtout quand les bosses se sont redressées, pleines d'une nouvelle réserve alimentaire de graisse. Après cela ils peuvent encore faire un petit voyage d'hiver, au besoin ils peuvent encore une fois pousser jusqu'au Nord: en ce cas ils reviennent paître du quatrième au huitième mois. Ainsi il en arrive à toute saison, mais on ne les admet sur les terres privées que lorsque le foin est coupé.

Au Si-ta-san nous pouvions leur réserver en tout temps un coin perdu, une vallée latérale: nous exigeons 2 *ts'ien* d'argent pour trois mois. Quand il y en a beaucoup on peut se contenter de moins: ainsi du quatrième au huitième mois (en 1908), je permis de les laisser pour 2 *ts'ien* par bête; ensuite ils recommencèrent le cycle des transports.

Mais plus souvent que des chameaux on trouvera moyen d'accepter des vaches ou des chevaux. Pour juger des différents prix qu'on peut exiger, et du va-et-vient de ces troupeaux, voici le relevé de quelques accords temporaires.

D'abord à Cheu-dzou-ze. En décembre 1906, c'est Maître P'ang, le grand fermier de Seu-ze-keou (petit hameau à l'Ouest de notre village), qui laisse paître une centaine de boeufs sur nos terres, à 20 sapèques par tête et par mois. — Presqu'en même temps un accord se fit avec Atjima, le chef mongol des petites tentes au Nord-Est: deux troupeaux viendraient, celui de Salteng et Tanpa et celui de Tongrebo et Painseleng, ensemble plus de 300 bêtes, à 20 sapèques également. Ils doivent permettre aux chrétiens de faire le „chè fenn“ (ramasser la bouse). Dès lors ce fut partout une animation extrême, poétique et pastorale, un plaisir de voir partout ces taches bariolées des bovidés, ces flèches rapides des Mongols au galop, et bien souvent la résidence reçut la visite de ces cowboys sauvages. Leur plus grand étonnement était de savoir comment je me renseignais toujours sur le nombre des bêtes qui souvent paissaient à 2 *km* de distances: mes jumelles (*wan-li-ts'ien*, glace pour dix mille li) leur inspiraient une crainte révérentielle. Cela n'empêchait pas que parfois ils ne voulussent introduire sur les terres un plus grand nombre d'animaux. — Le 5 janvier 1907: 163 vaches de Hiu-tsoung-tcheu viennent également paître au même prix. — Le 22 janvier: le grand marchand de chevaux San-yu-mei commence à mettre 300 chevaux sur nos terres, encore au même prix. — Deux jours après 21 boeufs du contingent mongol quittent la prairie, tandis que le 2 février toutes les bêtes de la même entreprise partent à la fois. — Mais le 19 mars, après beaucoup d'hésitations, ce fut la plus grande adjudication: un certain Yang-hien, payen des environs de Nan-fang-ze, au Sud de Cheu-dzou-ze, allait paître sur nos terres 3 à 400 bêtes, spécifiées en général comme beaucoup de boeufs et peu de chevaux. Il payera pour cela le *ts'ao-ts'ien* (prix d'herbe) suivant: *a*) en été, d'une façon générale, 30 ligatures, sans s'inquiéter du nombre; mais quand l'herbe aura 2 dm (quand on va la couper) il ne pourra plus les laisser en liberté sur nos terres. *b*) en hiver, c'est-à-dire après la dixième lune, il faudra faire un nouvel accord: 300 sapèques par vache, 400 par cheval; *c*) nos bêtes peuvent rester en son troupeau: mais alors il faut les surveiller, sinon ils les emploieraient. En tout cela me rapporta une bonne centaine de ligatures, mais avec trop de tracas et de dégâts pour recommencer: cette année je n'eus pas de foin — En automne 1907 les troupeaux de Salteng reviennent déjà très tôt: le 12 septembre 110 vaches sont acceptées à 25 sapèques par tête et par mois; après ce sera 30. Elles restent un demi mois seulement. — Mais le 8 octobre 210 vaches du même reviennent encore, cette fois-ci à 30 sapèques. —

Le 24, encore 160 vaches du même viennent s'y joindre, tandis que le 6 novembre une partie des premières s'en vont au Nord (*chang-la heou-fang*) et quelques jours après j'envoie mon intendant s'assurer du nombre restant, qu'il

me donne comme suit: 200 de Salteng, 70 de Norpo et 90 de Painseleng, enfin les bêtes du village comme celles qui appartiennent en propre à ces entrepreneurs de pâturages (*tso-tch'ang-te*), en tout encore une centaine. Il faut parlementer, on finit par un prix global de 18 ligatures pour Salteng et cinq pour Painseleng. — Vers la fin de novembre plusieurs de ces animaux s'en vont encore, transportés en Chine pour y être abattus: c'est ordinairement au Ta-hiue, quand elles sont assez engraisées, que commence cet approvisionnement pour l'hiver. — En décembre un nommé Liou-koang, de Seu-ze-keou, met 100 vaches sur nos terres, à 30 sapèques. — Le 5 janvier 1908, de nouveau les 90 vaches de Painseleng, au même prix. — Le 23 Kiaoseleng vient annoncer 110 vaches en réalité ce fut 140! Pauvres trucs de Mongols!

Cette année-là je passe à la résidence de Ho-t'ou-wa. Dans ce pays ce fut surtout aux terres nouvelles du Si-ta-san que je pus admettre les bêtes aux pâturages.

Le 12 mars 1908, j'accorde la permission pour 250 vaches à paître dans la partie antérieure de la vallée et quelques vallées latérales, secondaires, excluant ainsi le fond de la vallée principale où le foin reste encore sur place. Le prix fut de 200 sapèques par jour. — Peu de temps après il vient s'y joindre 300 chevaux: ils appartiennent à la remonte de l'armée impériale. J'en exige 50 tael, par accord global. — Nous avons déjà parlé des chameaux au Si-ta-san en 1908, qui rapportèrent également 50 tael. — L'année suivante, Avril 1909, pour admettre encore des chameaux j'exige 0.25 tael par tête; c'est que les jours qu'ils restent varient trop, et vue la distance il est trop difficile de les avoir constamment sous l'oeil. Cela me rapporta environ 75 tael. Cette année il leur fut défendu d'aller paître aux terres du Tai-bo-seu (Haras impérial), à l'Est du Sita-san.

Résumons en un petit tableau les divers revenus des pacages: Profits des pâturages.

Cheu-dzou-ze	1906 à 1907	troupeaux des Mongols	7.500 lig.	
		troupeau du P'ang . .	5.000 »	
		» » Hiu . . .	10.000 »	
		» » Yang . .	135.000 »	
	1907 à 1908	» de Salteng .	18.000 »	
		» » Painseleng	5.000 »	
		» du Liou . . .	7.000 »	
		» de Painseleng	4.000 »	
Ho-t'ou-wa	1908	» » Kiaoseleng	9.000 »	
		vaches au Si-ta-san . .	23.000 »	
		chevaux de la remonte	50 tael	
	1909	chameaux	50 »	
		»	75 »	

B. Les foins.

A Cheu-dzou-ze-leang, où tout le domaine de l'église était situé au milieu d'une vaste plaine, presque partout encore inculte, il était difficile de couper de la bonne herbe: les animaux de tous les troupeaux, de passage au à demeure, abimaient régulièrement tout, mais rapportaient eux-mêmes le *soei-ts'aots'ien* (indemnité de pacage). Il y avait cependant quelques entrepreneurs de fenaison,

lorsque j'eus limité la liberté de paître pour mieux ménager mes prairies. Ainsi, le 17 octobre 1907, je pus vendre *i ting-fang ts'ao* (le foin coupé par une de ces associations). Il y avait 1000 petits monceaux, de 70 à 80 livres chacun. Ce fut un marchand de Miao-t'an, village où il y a quelques auberges de grand-route, qui en devint l'acquéreur à 1'7 sapèques la livre; accord total: 125 ligatures. — Il me restait alors encore 300 *touo-ze* (tas) à placer, du double des premiers: un fermier du voisinage, le Cheu de Ta-nor, demande de les acheter pour 2 sapèques la livre; j'en demande 2'5, ajoutant que l'an prochain il pourrait aller à 3; finalement on tombe d'accord pour 2'35, disons: 2 sapèques et 35 centièmes de sapèque! comme si on parlait d'un centième de centime! L'accord tomba à 100 ligatures. — Naturellement le foin monte en prix avec l'hiver et jusqu'à la saison où les herbes repoussent; mais il y a toujours des risques à laisser son foin à la prairie, ou des embarras à l'amener à sa ferme, ou l'éventualité à ne pas le vendre.

En ville les prix sont notablement supérieurs, et arrivent jusqu'à 10 sapèques la livre.

L'année 1908 promettait également du bon foin, quand je partis de ce poste, pour passer à Ho-t'ou-wa.

Quand on possède de belles étendues de steppes, bien limitées par des champs ou des accidents de terrain, il est facile de se les réserver et la question du foin y gagne en importance: ce fut le cas des diverses exploitations de ma nouvelle résidence.

Nous avons déjà dit que l'opération du *ka ts'ao* (couper l'herbe) commence généralement vers la fin de juillet ou le commencement d'août, lorsque les hommes, après sarclage de leurs terres, ont quelques loisirs; théoriquement c'est au Li-ts'iou. Selon que l'herbe est haute ils peuvent couper 3 ou 400, jusque 500 livres de foin par jour. A 2 sapèques cela ferait jusqu'à une ligature. Les ouvriers se groupent en association, sous la direction d'un chef entrepreneur, et ils dressent dans la prairie une tente ou une cabane, où un cuisinier soigne pour les repas en commun.

A mon arrivée, en février 1908, il se trouvait encore au Sita-san 300 *toei-ze* (monceaux) de l'année précédente, chacun de 200 livres environ: je demandais 0'33 tael (3 *ts'ien*, 3 *jenn*) par tas. Je fis en effet le raisonnement suivant, tout approximatif naturellement: au taux du tael de Tou-cheu-keou (1 tael = 4'600 ligatelles, 1'300 de Kalgan) cela ferait 33 taels pour 100 tas; aux taux de Kalgan (là 1 tael = 1'800) cela ferait 59'400 lig. ou 3 sapèques la livre. Ils commencèrent par refuser, mais quelques jours après prenaient 100 monceaux à 3 *ts'ien*: ce fut, une dizaine de jours après mon arrivée, le premier argent réalisé, et au taux de Kalgan c'était encore 2'7 sapèques la livre. J'eus 30 taels en tout. — Le 27 avril j'arrive à vendre encore 200 tas de foin pour la somme totale de 70 taels; les tas étaient d'une vallée latérale (Cheu-meul-keou) et un peu moins grands que les précédents. L'acheteur était le *hie-t'ai* (un petit mandarin) de Lama-miao, venu en personne à la résidence et traitant pour le Ta-ma-k'iun (haras impérial); il payera en argent de premier aloi, à la balance de Tou-cheu-keou, au 15 du mois suivant. En même temps je vendis pour 370 ligatelles de paille d'avoine (*iou-mia-kie-ze*).

Aux années suivantes, vers le Li-ts'iou, je partageai ordinairement toutes les prairies du Si-ta-san, versants de la vallée principale et vallées accessoires, entre les différents groupements de chrétiens, ou même de payens, s'engageant à y faire du foin: ils donnent ordinairement du *fenn-chou*; parfois je laisse un lot en bail. La vallée du Si-ta-san n'est cultivée que très peu, à sa partie antérieure s'ouvrant vers le Sud; tout le fond, qu'on y appelle „Pa-hao li-t'eu“ (c'est-à-dire au delà du huitième *hao*), et bien d'autres coins, doivent se faire valoir par le foin. Mais souvent les accords trainent, ou se remettent.

A l'approche des coupes d'été, la boutique steppienne de Wou-t'ang-fang (une prairie isolée, à l'Est), revient régulièrement demander le droit de couper le foin sur ces parties de nos terres. Ils y font 2 à 300 tas par an et donnent chaque année 60 à 70 ligatures; je dis que je concéderai sous peu . . . si je ne trouve pas mieux, ce qui est peu probable pour ces pays éloignés. De fait j'acceptais une semaine après, pour 70 ligatures. — Notons encore, comme rapport de cette même terre, que la firme est locataire du terrain, pour toute l'année, au prix de 100 tael, pour les 15 *ts'ing*.

Quant au foin de la partie non semée de P'ing-ti-nobo, il sert surtout de fourrage pour nos bêtes.

Avec l'automne de 1908 je commençai à m'appliquer encore plus à faire valoir ces ressources des prairies. Faisant le compte de ce qui est coupé et de ce qu'on peut en espérer j'arrivai à la conclusion qu'on devrait en tout cas en faire plus de 100 tael. Voici donc le résumé des valeurs escomptées pour chaque subdivision de la vallée du Sita-san; ceci donnera en même temps un aperçu de la distribution des principaux cois de fenaison et une idée de la grandeur de cette vallée qui à première vue paraît insignifiante; ainsi il y en a plusieurs dans ces chaînes de montagnes.

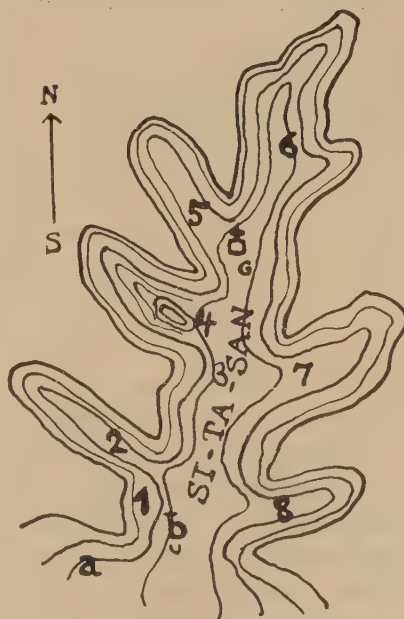
Pour nous orienter mettons les principaux centres habités:

- a) fer de la famille Nan;
- b) puits et village de T'eu-hao (troisième village de San-hao);
- c) résidence de Pa-hao. — Nous avons déjà dit qu'un *hao* est une grande division territoriale, comprenant environ sept grands *t'sing*.

Voici maintenant les principaux lots affermis pour la fenaison, numérotés d'Ouest à Est:

1° Trois petites vallées où deux Mongols (Tsahantji et Makeseul) coupèrent chacun 50 *touo-ze* (tas).

2° Grande vallée de Cheu-meul-keou qui fut affermie pour 100 ligatelles.



PLAINEAU SUD DU
SI TA SAN.

Vallée du Si-ta-san.

3° Trois petites vallées à l'Ouest du hameau de San-hao (troisième *hao*) où les chrétiens compèrent 40 *touo-ze*.

4° Ta-si-keou (grande vallée occidentale) où on compte 80 tas.

5° Tcheng-keou d'Ouest (vallée directe d'Ouest) où se trouvent 720 *touo-ze*.

6° Tcheng-keou (vallée directe) d'Est, avec 830 *touo-ze*.

7° Ta-toung-keou (grande vallée d'Est) où le Mongol Labetoung et le Chinois Tjoei-joung ont chacun 50 *touo-ze*.

8° Première vallée orientale, environ 40 *touo-ze*.

En tout, compté environ 1900 tas, dont le *fenn-chou* (2 tas sur 10) est 380 tas, que je vendrais à raison de 0·3 tael par tas, ce qui ferait 114 taels, plus les 100 ligatelles déjà reçues. Mais l'homme dispose Quelques jours après, le „veau rouge“ (*houng-niou-teou-ze*, comme ils désignent l'incendie) y passe et détruit tout le foin des deux *tcheng-keou*, plus de 1500 tas. Journée très dramatique, de voir approcher la sinistre traînée, aux recrudescences sauvages, comme des sauts, des contorsions, à chaque monceau de foin englouti; un moment la résidence même est menacée, il fallait faire un *houo-tao* (chemin au feu) en brûlant soi-même les alentours pour enlever les aliments aux vagues rouges qui passent des deux côtés avec des crépitements sinistres.

C'était un désastre. — Cette année je n'eus que 100 ligatelles et les valeurs de Wou-t'ang-fang.

Aussi l'année suivante, août 1909, avec le Li-ts'iou, je prends d'autres arrangements pour la saison: *a*) je vends, par lots, tant que possible: Cheu-meul-keou, 250 ligatelles; autre lot au Si-ta-san, 400; un lot à P'ing-ti-nobo, 70; un à Ho-toung, 70. Total 790 ligatelles, soit 263 de Kalgan. *b*) Pour le reste, devenu moins important, j'inscris comme entrepreneurs d'un *ts'ao-fang-ze* (campement de fenaïson) plusieurs familles chrétiennes et payennes. *c*) Le Wou-t'ang-fang continue aux mêmes conditions.

Résumons encore les produits de la steppe, pour le foin:

Cheu-dzou-ze:	1907	225 ligatures
Ho-t'ou-wa	1907—1908	{ Si-ta-san 100 taels
		{ Wou-t'ang 100 taels + 70 lig.
	1908—1909	{ Si-ta-san 100 ligatelles
		{ Wou-t'ang 100 taels + 70 lig.
	1909—1910	{ Si-ta-san 263 ligatures
		{ Wou-t'ang 10 taels + 70 lig.

C. Les combustibles.

Comme c'est un des plus impérieux besoins, que celui du chauffage, une foule de matières peuvent se vendre comme combustible. Nous avons déjà cité la paille, trop souvent mise au foyer du *k'ang*: ainsi tout ce qu'on n'emploie pas comme fourrage ou qu'on ne sait pas vendre à cette intention, se vendra comme *ts'ai-houo* (matière du feu). — C'est pour le même usage que les plus pauvres d'entre les Chinois sont tout l'hiver occupés à ratisser, à racler, à amasser toutes les brindilles sèches de la prairie et des champs, comme ceux du pays montagneux courent sur tous les versants pour recueillir la moindre branche et arracher tous les arbustes . .

Une autre ressource, exploitée partout, c'est la récolte du fumier (*fenn* en chinois, argol en mongol). C'est encore une besogne de l'hiver principalement et des prairies où paissent de nombreux troupeaux. Car dans les fermes les bons fermiers recueillent ordinairement le fumier des étables pour les champs; mais nous avons vu qu'ils n'y mettent pas de litière. Dans la prairie, s'il n'y a pas de neige, un homme peut ramasser un char de fumier par jour, à Cheu-dzou-ze-leang; un peu moins à Ho-t'ou-wa parce qu'il y a moins d'animaux et plus de concurrents. On estime jusque 40 ou 50 chars par personne en un hiver; par dessiccation le volume se réduit de moitié. Le temps propice au *chè-fenn* (recolte du *fenn*) dure jusqu'aux premiers dégels, milieu ou fin d'avril. On soulève le *fenn* à l'aide d'une ratissoire en osier pour le mettre dans un panier; les femmes mongoles se servent de hottes, portées sur le dos. Les hommes suivent avec une charrette traînée par une vache. Beaucoup employaient une vache de l'église et donnaient alors 1:9 de *fenn-chou*; si la bête est nourrie par eux la revedance est de moitié moindre; ils ne peuvent vendre leur provision qu'après que l'intendant a prélevé cette dîme sur le tas. Souvent je demandais le *pan-chè* (ramasser de moitié) en prêtant la vache, la nourriture, le char, et la natte (*wei-ze*) qu'on y met pour entourer la récolte. Aussi j'avais pour habitude de dire qu'en ce pauvre village de Cheu-dzou-ze tout le monde en était réduit à ce métier, en hiver, et que moi-même j'y étais engagé: il n'y a pas de sot métier

Le prix du fumier-combustible varie beaucoup selon l'offre et la demande. A Cheu-dzou-ze en 1906 il était de 20 sapèques le panier (*leou-ze*): un char de *fenn* sec contient ainsi 10 grands paniers. L'année suivante, en janvier, on paya jusqu'à 32 sapèques et moi-même quelques jours après je donnais pour la recolte d'un ramasseur 25 sapèques le panier: mais je lui vendais un sac de pommes de terre (environ 80 livres) pour un char de *fenn*: en ce moment les pommes de terre étaient à 3 sapèques la livre ($\frac{1}{2}$ centime). Très souvent le prix du char est estimé à 150 sapèques quand la matière est humide, à 200, quand elle est sèche.

A Ho-t'ou-wa je prêtais également mes vaches au *chè-fenn*, à raison de 1:9 ou en exigeant un char tous les deux jours.

D. L'exploitation des Carrières.

Nous avons le bonheur de posséder dans nos montagnes du Si-ta-san quelques émergences de roches granitiques très favorables à l'exploitation en carrières (*cheu-t'ou-tch'ang-ze*, aires pierreuses). Cela conduisit parfois à quelques accords.

Le 30 décembre 1908: Tseou-wan-hiang est un carrier (*cheu-ts'iang*) du Chan-si, qui viendra l'an prochain travailler avec 3—4 personnes, et pour cela il paie 15 taels. Comme d'usage, quand il s'agit d'un inconnu, il faut un chrétien qui se porte garant.

Au printemps d'autres veulent encore venir: c'est que de pareilles carrières sont assez rares ici; ailleurs ces artisans exploitent des formations de grès ou de petit granite. En mars 1909 un autre contrat permettait d'exploiter

par un nombre d'ouvriers indéterminé, mais en payant 5 taels par carrier; un cuisinier ne payait pas.

Un maître-carrier fait ses dévis de façon à gagner au moins 600 petites sapèques par jour (200 de Kalgan); un aide doit avoir 200 à 300 petites sapèques. — Je commande chez lui des colonnes d'autel, qu'il exécutera à 220 grandes sapèques par journée, plus la nourriture; et des colonnes à mettre à la cour pour y lier de chevaux, hautes d'un *tchang*, larges d'un pied et épaisses de huit pouces: il demande 1'400 ligature.

E. Les Chercheurs de Pierres précieuses.

Citons encore une ressource qui alimente souvent la bourse de nos plus pauvres paysans; c'est la recherche des *pao-cheu* (pierres précieuses, généralement du quartz), pour laquelle ils s'en vont vers le Nord, aux montagnes granitiques. Mais c'est une pratique à déconseiller, parce qu'elle fait négliger les champs... En théorie, cela se fait aux temps perdus.

Un exemple: à Ts'i-sou-mou, en mai 1910, comme on n'a pas eu de pluie de tout le mois et que beaucoup ont manqué le temps de semer, plusieurs chrétiens de Mei-koei-ing-ze laissent leurs terres pour aller chercher les précieux cristaux. Ils ont formé une association avec des personnes de Péking et ont donné 700 taels au maréchal tartare pour obtenir la permission d'exercer cette industrie en tous lieux. Détail touchant: ordinairement ils promettent une part (*kou-ze*) à la Sainte Vierge de leur église.

(A finir.)



Der Rechtsbruch und sein Ausgleich bei den Eskimo.

Inaugural-Dissertation zur Erlangung der juristischen Doktorwürde.

Vorgelegt der Hohen juristischen Fakultät der Universität Köln.

Von HERBERT KÖNIG, Gerichtsreferendar a. D.

(Fortsetzung.)

β) Die Stammesrache.

Aus dem im vorigen Abschnitt Gesagten kann man vor allem das eine klar ersehen, daß in der Blutrache bei den Eskimo auf beiden Seiten immer nur einzelne Personen beteiligt sind¹, es sich mithin nicht um eine Fehde zwischen ganzen Gruppen handelt². STEINMETZ' Definition der Blutrache als eines Krieges³ trifft also hierauf nicht zu und erscheint in ihrer Verallgemeinerung unverständlich, um so mehr, als er selbst verschiedene der von mir genannten Eskimobeispiele unter seinem Unterbegriff der Familienrache mit aufführt.

Es finden sich nun aber doch verschiedene Fälle, die zeigen, daß auch eine Blutrache von Stamm zu Stamm — STEINMETZ' Stufe der ausgeprägten Stammesrache — bei den Eskimo vorkommt dergestalt, daß die Zugehörigkeit zum Stamme des Verletzten die Rachepflicht begründet und die Zugehörigkeit zum Stamme des Täters genügt, um den Betreffenden der Verfolgung auszusetzen, so daß tatsächlich hier meistens ein wirklicher Krieg entbrennt.

Zu beachten ist, daß es sich dabei nur um die Rache für das einem einzelnen oder mehreren einzelnen Mitgliedern des Stammes zugefügte Unrecht handelt — wenn also „der Stamm die Sache der Familie zu der seinigen macht“⁴ — nicht aber um Fälle, in denen der ganze Stamm als solcher getroffen ist, wie beispielsweise bei Verletzung der Jagdgründe und ähnlichen Anlässen, denn dann erscheint es eigentlich selbstverständlich, daß er auch geschlossen als Rächer auftritt. So ist es zum mindesten zweifelhaft, ob folgendes von JAKOBSEN Berichtete hieher gehört: Dieser erzählt, daß die Kaviagmut-Eskimo in Alaska einige junge Leute aus Rache für eine ihrem Stamme widerfahrene Beleidigung getötet hätten⁵. Hier kann tatsächlich der ganze Stamm als solcher verletzt sein, denn der Ausdruck „Beleidigung“ ist sehr vieldeutig. Außerdem sind die Getöteten allem Anscheine nach vom Stamme der Unalignmut und bei einem von JAKOBSEN⁶ und NELSON⁷ berichteten Rachefall zwischen

¹ Die Erörterung der Frage, inwieweit die Person der Beteiligten mit der gesellschaftlichen Gliederung und der Erbfolge zusammenhängt, behalte ich aus dem oben Gesagten einer späteren Arbeit vor.

² Vgl. dazu noch SAABYE für Westgrönland, wo der Sohn die Verwandten zur Hilfeleistung bei der Rache zu überreden sucht, was doch nicht nötig wäre, [wenn sie von vornherein die Pflicht dazu trafe (SAABYE, S. 135)].

³ Studien, Bd. I, S. 365.

⁴ STEINMETZ, a. a. O.

⁵ JAKOBSEN, S. 299.

⁶ S. 233.

⁷ S. 306.

den beiden Stämmen tritt nur Familienrache ein. Ein Nebeneinanderbestehen beider in ganz gleichen Fällen ist aber bei einer Pflicht schon begrifflich unmöglich.

Schwieriger ist die Entscheidung bei der oben ⁸ bereits erzählten Begebenheit anlässlich des Scheibenschießens bei den Aivilik-Eskimo, an dem Mitglieder des Kinipetu-Stammes als Gäste teilnahmen. Hier ist tatsächlich nur ein einzelner verletzt, wofür der ganze Stamm von den Aivilik Genugtuung fordert, nach deren Verweigerung die Fehde von Stamm zu Stamm erklärt wird. Trotzdem ist Stammesrache noch nicht sicher. Über KLUTSCHAK's Zuverlässigkeit als Berichterstatter habe ich am erwähnten Orte bereits gesprochen. Es ist leicht möglich, daß die drei Vertreter auf beiden Seiten, die nicht wagen dürfen, das Gebiet des anderen Stammes zu betreten, nur die nächsten Angehörigen des Verletzten bzw. des Täters sind. Läßt man dies nicht gelten, so kann noch der Einwand erhoben werden, daß doch der ganze Stamm als solcher als verletzt angesehen wird, da der Verwundete als Gast unter dem fremden Stamme weilt, sozusagen als Vertreter seines eigenen Stammes, so daß dieser in ihm getroffen ist. Einwandfrei zu deuten ist der Bericht KLUTSCHAK's jedenfalls nicht. RATZEL ⁹ sieht in dem Fall gleichfalls eine völkerrechtliche Angelegenheit.

Auszuscheiden sind ferner solche Fälle, in denen zwar der ganze Stamm sich an der Ausführung der Rache beteiligt, dafür aber erst von den eigentlich Rachepflichtigen durch Vorteile gewonnen werden muß. So erzählt WRANGELL ¹⁰ von den Eskimo des Kuskokwimflusses im südlichen Alaska, daß der Anverwandte des Getöteten die Männer seines eigenen und der benachbarten Orte zu einem Gastmahl einlädt, wobei er sie noch beschenkt, und sie so zur Hilfe bei der Rache bestimmt. Daß hier nur freiwillige Hilfeleistung vorliegt, der Verwandte also allein zur Rache verpflichtet ist, geht aus den Aufwendungen hervor, die er machen muß, um sein Ziel zu erreichen ¹¹.

Nicht hieher gehören auch die Fälle, in denen nur Häufung von Einzelrachen vorliegt, die gleichzeitig ausgetragen werden ¹². Solche können natürlich leicht in einen regelrechten Krieg übergehen, so daß sie in ihrem weiteren Verlaufe von einem solchen nicht mehr zu unterscheiden sind ¹³. Es handelt sich aber nicht um Rache des ganzen Stammes für das einem einzelnen seiner Glieder zugefügte Übel.

Nach alledem bleiben an Belegen für das Vorhandensein einer Stammesrache — als Unterbegriff der Blutrache — bei den Eskimo noch folgende vier Fälle:

I. Von der Fehde zwischen den Malemut-Eskimo und den Tinne-Indianern in Alaska sagt NELSON: „The desultory feud existing between the Kotzebue-

⁸ II, 3.

⁹ Bd. I, S. 540.

¹⁰ S. 132—133.

¹¹ Dasselbe besagt anscheinend eine Stelle bei WENIAMINOW (Teil II, S. 96—98) von den Bewohnern der Aleuten-Inseln.

¹² Wie z. B. in BOAS, I, S. 465, wo auch auf der passiven Seite nur der Täter gesucht wird.

¹³ Ein Beispiel dafür bei NELSON (S. 328), das von der Entstehung der Fehde zwischen den Eskimo nördlich des Yukon-Deltas und denen südlich davon handelt.

Sound Malemut and the Tinne of the Interior partakes of the charakter of blood revenge except that each side seeks to avenge the death of relatives or fellow tribesmen upon any of the opposing tribe ¹⁴.“

2. Derselbe Schriftsteller berichtet, wie gelegentlich der Anwesenheit einer Jagdpartie von dem genannten Stamme unter den Kuskoquim-Eskimo einer der Malemut-Leute einen Kuskoquim-Mann aus einem geringfügigen Grunde ermorden wollte. Als das gütliche Zureden seiner Landsleute nicht imstande war, ihn von seinem Vorhaben abzubringen, zog einer von diesen sein Messer und erstach den Kameraden. Der Mann gab selbst zu, daß er in seinem eigenen Stamme nicht so gehandelt hätte. Wäre aber sein Landsmann auf diese Weise nicht verhindert worden, den beabsichtigten Mord an dem Kuskoquim-Eskimo auszuführen, so hätten die Kuskoquagmut sie, die anwesenden Malemut, sämtlich getötet ¹⁵.

3. Bei SIMPSON ⁶ heißt es, daß für einen Loucheux-Indianer ¹⁷, der an seinen, im Kampfe mit Eskimo erhaltenen Wunden angeblich gestorben ist, die Eskimo eine Reihe von Jahren ein „bloodmoney“ bezahlten. Als sich herausstellte, daß der angeblich Gestorbene noch am Leben war, überfielen sie aus Wut die Tributforderer und erschlugen sie fast alle.

4. Zwei Männer von Indian Point waren nach der St. Lorenz-Insel verschlagen worden. Bei ihrer Ankunft wurde der eine von den Inselbewohnern getötet, der andere, ein Schamane, gefangengesetzt. Es gelang ihm jedoch, zu entfliehen. Als seine Landsleute von ihm das Geschehene erfuhren, zogen sie mit einer Bootsflotte aus und überfielen die Inselbewohner bei Nacht. Diese rächten sich wieder mit dem gleichen Überfall. Schließlich wurde Friede geschlossen ¹⁸.

In diesen vier Fällen handelt es sich wirklich auf der Seite des Verletzten um das Eingreifen des ganzen Stammes für den an ihm begangenen Rechtsbruch und auf der des Täters um Haftung des ganzen Stammes für seine Tat.

γ) Verhältnis der Stammesrache zur Familienrache.

Wenn man nun fragt, wie sich denn diese Stammesrache und die zuerst geschilderte Familienrache bei den Eskimo zu einander verhalten, mit anderen Worten, in welchem Falle Familienrache, in welchem Stammesrache einsetzt, so drängt sich bei oberflächlicher Betrachtung wohl die Annahme auf, daß letztere gegenüber dem fremden Stamme — also auch Eskimo-Stämme ²⁰ — Platz greife, während erstere üblich sei, wenn Täter und Opfer derselben Stammesgemeinschaft angehören. Allein diese Annahme verbietet sich durch die Tatsache, daß auch zwischen verschiedenen Eskimostämmen nur Familienrache herrscht ²¹,

¹⁴ NELSON, S. 293.

¹⁵ NELSON, S. 302—303.

¹⁶ SIMPSON, S. 101—102.

¹⁷ Nach RICHARDSON handelt es sich um Kutchin-Indianer vom Peel River, einem linken Nebenflusse des Mackenziestromes.

¹⁸ BOGORAS in Jesup, Bd. VII, S. 657; a. a. O., Bd. VIII, S. 7 ff.

²⁰ Worauf Fall 2 hinwies.

²¹ Kaviagmut-Unaligmut (III, 3 A, c, α), Aivilik-Netchilik (KLUTSCHAK, S. 223).

und speziell auch für die Mackenzie-Eskimo ²² — die im Falle 3 in Betracht kommen — und die Juit ²³ — zu denen die Bewohner von Indian Point gehören — belegt ist, während es für die Malemut und die Kuskoquagmut durch die Zugehörigkeit zu Alaska wenigstens wahrscheinlich gemacht wird. Es muß also eine andere Erklärung versucht werden.

In den Fällen 1 und 3 sind die Gegner Indianer, d. h. ein den Eskimo vollkommen fremdes und feindlich gesinntes Volk. Besonders am Mackenzieflusse und weiter östlich herrscht eine erbitterte Feindschaft zwischen beiden Völkern ²⁴, wohl hauptsächlich durch wirtschaftliche Gegensätze hervorgerufen, weil gerade dort die Eskimo wegen des fast gänzlichen Mangels an Treibholz in den Gegenden östlich vom Mackenzieflusse heftig nach dem Walde hindrängen, der sich in den Händen der Indianer befindet, während diese ihrerseits nach dem Reichtum der Meeresküste streben. Bekannt ist das grausame Blutbad, das die Chippewey 1772 durch hinterlistigen Überfall bei den darnach benannten „Bloody Falls“ des Kupferminenflusses unter den dortigen Eskimo angerichtet haben ²⁵. Weniger stark ist die Gegnerschaft in Alaska, wenn man auch nicht mit HASSERT ²⁶ sagen kann, daß hier friedliche Zustände herrschen. Dagegen spricht schon die aufreibende und langwierige Fehde zwischen Malemut-Eskimo und Tinnian-Indianern ²⁷, sowie DALL's Angaben über das Nortonsundgebiet ²⁸. Auch zwischen den Eskimo des nördlichen Labrador und den angrenzenden Nenenot-Indianern fanden bis vor kurzem dauernde Kämpfe statt. Leider sagt aber TURNER, von dem wir diese Kenntnis haben ²⁹, nichts über die Art der Austragung der Blutrache zwischen beiden Völkern dort, wie wir auch über das Verhältnis der südalaskanischen Eskimo zu den angrenzenden Tlinkit-Indianern nichts wissen.

Zu den politischen Gegensätzen kommt die Fremdheit der Kultur und Sprache. Dies zusammengenommen dürfte das Bestehen der Stammesrache zwischen Eskimo und Indianern wohl hinreichend erklären.

Wenden wir nun die hier gefundenen Merkmale auf Fall 2 an, so finden wir zwischen Malemut- und Kuskoquagmut-Eskimo wohl eine gewisse Kulturfremdheit, aber nur in geringem Maße. Es sind die Unterschiede des nördlichen und südlichen Alaska (Herde statt der Tranlampen, Sommerhäuser statt der Zelte, Hüte, die im Norden fehlen, Unterschiede in Sitten und Gebräuchen ³⁰ und einiges mehr). Diese sind aber gegenüber den Verschiedenheiten, die in der Kultur zwischen Indianern und Eskimo bestehen, recht gering. Hingegen ist Sprachfremdheit auch hier vorhanden, und zwar in dem Grade, daß sich

²² Mackenzie-Andersonfluß siehe III, 3 A, c, a, ββ.

²³ BOGORAS, a. a. O., Bd. VII, S. 665.

²⁴ PETITOT, Monographie, S. XI; BOAS, I, S. 414.

²⁵ SIMPSON, S. 262; FRANKLIN, Erste Reise, S. 429.

²⁶ HASSERT, S. 307.

²⁷ Unser Fall I.

²⁸ DALL, Yukon Terr., S. 144.

²⁹ TURNER, S. 268.

³⁰ Vgl. darüber z. B. RINK, Tribes, Bd. I, S. 11, 13; NELSON, S. 242.

beide Stämme nicht miteinander verständigen können³¹, wenngleich, sprachwissenschaftlich betrachtet, beide Mundarten einer Sprache angehören³². Eine solche Verständigungsschwierigkeit herrscht in Alaska unter den Stämmen, die im Verhältnis zu einander nur Familienrache kennen, nicht³³. Hierzu kommt nun noch die geringe Bekanntschaft miteinander. DALL³⁴ sagt ausdrücklich, daß an den Festen, welche die Eskimo des Nortonsundes — von denen die Malemut die nördlichsten sind — untereinander veranstalten, die Stämme der Jukonmündung³⁵ selten teilnehmen, was er eben auf die mangelnde Verständigungsmöglichkeit zurückführt. Und NELSON³⁶ nennt den hier in Frage kommenden Jagdzug der Malemut bis hinunter zu den Kuskoquagmut ein besonderes Zeichen von Unternehmungsgeist, da beide Stämme durch das Gebiet verschiedener anderer getrennt sind.

Bei Fall 4 werden wir aber die bisher gefundenen Kriterien vergebens suchen. Die Eskimo von Indian Point und die der St. Lorenz-Insel bilden zwar jede für sich eine besondere Untergruppe der Juit oder asiatischen Eskimo. Die Kulturunterschiede innerhalb der Juit sind aber verschwindend; vor allen Dingen hören wir auch, daß sie sich ohne Schwierigkeiten untereinander verständigen können³⁷.

Die gefundene Deutung des Verhältnisses von Familienrache und Stammesrache zueinander würde darnach also hinfällig werden, wenn Fall 4 als einwandfreie Quelle dastände. Das ist nun aber keineswegs der Fall, denn die darin erzählte Begebenheit hat BOGORAS als eine Erzählung der Tschuktschen gehört. Es ist darum durchaus nicht erwiesen, daß sie wirklich eskimoische Rechtsgewohnheiten wiedergibt. Vielmehr besteht der Verdacht, daß sie von den Tschuktschen den Stempel ihrer Sitten aufgeprägt erhalten hat. Allerdings herrscht bei diesem Volke anscheinend auch keine Stammesrache zwischen seinen einzelnen Stämmen³⁸. Es wird sogar ein Fall erwähnt, in dem von den doch ganz stammfremden Russen nur die Familie des Getöteten Vergeltung für die Tat forderte³⁹. Nun ist aber bei den Tschuktschen das Häuptlingstum stärker ausgebildet als bei den Eskimo, und es scheint demzufolge die Verletzung des Häuptlings den ganzen Stamm zur Rache aufzurufen. Und da es sich bei der Begebenheit zwischen den Bewohnern von Indian Point und der St. Lorenz-Insel um Tötung eines Angakoks handelt, so ist immerhin möglich, daß die tschuktschische Auffassung des Häuptlingstums den der Erzählung zugrunde liegenden ursprünglichen Sachverhalt verändert hat, indem die tschuktschischen Erzähler in dem Angakok eben einen Häuptling in ihrem Sinne erblickten. Wie dem aber auch im einzelnen sein mag, die Tatsache,

³¹ NELSON, S. 25; DALL, a. a. O., S. 154.

³² Auch ein Gegenbeweis gegen die häufige Übertreibung der Ähnlichkeit aller Eskimomundarten.

³³ NELSON, a. a. O.

³⁴ DALL, a. a. O.

³⁵ Und natürlich noch seltener die noch weiter südlich wohnenden, wie die Kuskoquagmut.

³⁶ NELSON, S. 302.

³⁷ NELSON, S. 25; BOGORAS in Jesup, Bd. VIII, S. 7.

³⁸ BOGORAS, a. a. O., Bd. VII, S. 660.

³⁹ BOGORAS, a. a. O., S. 665. Die Stelle ist allerdings nicht ganz klar.

daß die Geschichte, so wie sie bei BOGORAS berichtet ist, aus tschuktschischem Munde stammt, läßt nicht zu, die Quelle als einwandfreien Beleg dafür anzusehen, daß zwischen den genannten beiden Eskimostämmen Stammesrache in dem hier gemeinten Sinne üblich sei.

Man wird also vorläufig sagen können, daß allem Anscheine nach das Vorkommen dieser Racheart bei den Eskimo seinen Grund in der gegenseitigen Fremdheit zwischen den betreffenden Stämmen hat, die sich besonders in der Unmöglichkeit sprachlicher Verständigung zeigt.

Die Eskimo der arktisch-amerikanischen Inselwelt und die von Grönland haben seit Jahrhunderten keine fremdstämmigen Nachbarn gehabt. Es entspricht daher nur der oben geäußerten Ansicht, wenn die Geltung der Stammesrache bei ihnen nicht belegt ist. Nur die Überlieferungen von früher her könnten die Erinnerung daran noch aufbewahren. Dem scheint tatsächlich so zu sein. So deutet die bereits erwähnte ⁴⁰ Sage von den Tornit bei den zentralen Eskimo und an der Labradorküste ⁴¹ auf Stammesrache, da der ganze Stamm der Tornit die Rache der Eskimo wegen der Handlung eines einzelnen fürchtet. Man ist aber geneigt, gerade in den Erzählungen von den Tornit alte Erinnerungen an die Indianer zu sehen ⁴². Von Grönland ist diese Sage bisher nicht berichtet. Hier liegt aber die Zeit, aus der sie stammt, wohl am weitesten zurück, so daß sie gänzlich in Vergessenheit geraten konnte ⁴³. Dagegen könnte eine Erzählung vom Smithsundgebiete in Nordgrönland als weitere Bestätigung meiner Auffassung in Frage kommen. In ihr rächt ein ganzer Stamm die angeblich schlechte Behandlung, die einem Weibe aus seiner Mitte, das in einen anderen Stamm geheiratet hat, vom Manne widerfahren ist, an diesem ganzen Stamme, und zugleich wird berichtet, daß die Leute des einen Stammes Menschenfresser waren, die der Gegenseite dagegen nicht, also auch die Erinnerung an ein ganz fremdes Volk ⁴⁴.

Die Erscheinung, daß nicht nur innerhalb der einzelnen Verbände der Eskimo, sondern auch im Verhältnis mehrerer Stämme zueinander die Blut- rache nur in Gestalt der Familienrache auftritt, während sie als Stammesrache nur ganz stammfremden Völkern und solchen Eskimostämmen gegenüber einsetzt, die sich hauptsächlich durch Verschiedenheit der Mundart als fernerstehend erweisen, deutet auf ein verhältnismäßig starkes Zusammengehörigkeitsgefühl unter den einzelnen Stämmen des Volkes, das sich erst mit der infolge räumlicher Ausbreitung eingetretenen sprachlichen Differenzierung gelockert zu haben scheint, und auf ein früheres Zusammenwohnen auf weit engerem Raume, als heute, vor nicht allzu langer Zeit.

⁴⁰ II, 3.

⁴¹ BOAS, I, S. 636; RINK, Tales, S. 469.

⁴² NANSEN, Eskimoleben, S. 233—234. Nach ihm soll das Wort noch heute in Labrador „Indianer“ bedeuten. ERDMANN gibt dagegen „Grönländer“ dafür (ERDMANN, S. 335). HASSERT (S. 316) sieht in den Tornit, wohl irrtümlich, die alten Nordmänner, jedenfalls aber auch ein den Eskimo vollkommen fremdes Volk.

⁴³ NANSEN (a. a. O.) scheint ihr Vorkommen auch in Grönland anzunehmen; RINK (Tales) berichtet sie aber nicht von dort.

⁴⁴ RASMUSSEN, People, S. 61—62.

STEINMETZ⁴⁵ wirft noch die Frage auf, welche dieser beiden Arten der Blutrache — die er darum Stufen nennt — älter sei. Eine Entscheidung wagt er aber vernünftigerweise selbst nicht zu treffen. Das ist so allgemein jedenfalls auch noch gar nicht möglich, ja selbst für die Verhältnisse bei den Eskimo allein genügt das Material dazu noch nicht. Wie ich im vorhergehenden gezeigt habe, bestehen hier beide Arten der Blutrache nebeneinander, indem jede ein besonderes Anwendungsgebiet für sich hat. Dies kann immer so gewesen sein, ja, es ist bei der Zersetzung der sozialen Struktur des Volkes, die der Einfluß des polaren Raumes zweifellos verursacht hat⁴⁶, durchaus möglich, daß bei den Eskimo die Stammesrache — im Gegensatz zu der Annahme, zu der STEINMETZ hinneigt — gegenüber der Familienrache die ältere Entwicklungsstufe darstellt, wenn es auch nicht wahrscheinlich ist. Um so weniger kann die Frage heute schon für die ganze Menschheitsgeschichte beantwortet werden. Dafür ist die Blutrache im Leben aller Völker bisher noch viel zu wenig untersucht worden. Auch STEINMETZ⁴⁷ hat dies nicht getan, sondern eher durch vorgefaßte Meinungen und eine oberflächliche Methode die herrschende Verwirrung noch vergrößert.

δ) Die Stellung der Frau in der Blutrache.

Ehe ich das Kapitel von den bei der Blutrache beteiligten Personen verlasse, muß ich noch die Stellung der Frau in ihr, wenigstens kurz, beleuchten.

Daß sie dabei selbst als Rächerin nicht in Frage kommt, geht schon daraus hervor, daß stets nur die männlichen Verwandten genannt sind. Wichtiger ist die Frage nach dem für sie auftretenden Rächer, wenn sie verletzt oder getötet wird. Hier ist ein Unterschied zu machen, ob sie einen Mann hat oder nicht. Die unverheiratete Frau kann selbstverständlich nur von ihren Verwandten gerächt werden, also dem Bruder, dem Vater usw. Doch ist dies nur von dem Gebiete von Point Barrow im nördlichsten Alaska⁴⁸ belegt, übrigens die einzige Quelle, die wir über die Blutrache dort besitzen⁴⁹. Ebenso ist es mit der Witwe, was aber auch nur von einer Gegend, Westgrönland, berichtet ist⁵⁰. Hier kämen natürlich wohl zunächst die Söhne als Rächer in Betracht. Hat die Frau einen Mann, so ist noch zu unterscheiden, ob die Verletzung durch ihn geschah oder durch Dritte. In letzterem Falle dürfte er selbst der Rächer sein, wofür wieder nur eine Quelle zur Verfügung steht. Am Mackenzieflusse⁵¹ rächt ein Mann die Ermordung und Schändung seiner Frau durch Tötung des Mörders. Möglich ist aber hier noch, daß nur wegen des Ehebruches vom Manne Rache genommen wird, durch den er natürlich in seinen eigenen Rechten sich verletzt fühlt, während er die Ver-

⁴⁵ Studien, Bd. I, S. 389 ff.

⁴⁶ Vgl. RINK, Tribes, Bd. I, S. 25.

⁴⁷ Der die afrikanischen Völker ganz außer acht läßt, weil die Daten für die übrigen genügten (Studien, S. XXXVI).

⁴⁸ RAY, S. 44.

⁴⁹ Vgl. III, 3 A, a.

⁵⁰ CRANTZ, S. 304.

⁵¹ PETITOT, Les Gr. Esqu., S. 235.

geltung der Tötung allein den Verwandten der Frau überlassen würde. Ist der Ehemann aber selbst der Täter, so treten wieder die Verwandten ein, da es ihm nicht gestattet ist, seine Frau zu töten⁵². Das hören wir vom Smithsund in Grönland⁵³ und vom Kotzebuesund in Alaska⁵⁴ sowie vom Angmagsalik in Ostgrönland⁵⁵, und es liegt auch in der bereits erwähnten⁵⁶ Sage aus dem erstgenannten Gebiete vor, in welcher der Stamm, dem die Frau kraft ihrer Geburt angehört, als Rächer auftritt. Daß hier von Verwandten zunächst die Söhne in Betracht kommen, soweit der Täter nicht ihr eigener Vater ist, steht wenigstens für Angmagsalik fest, wo wir erfahren, daß ein Mann namens Maratuk seinen Stiefvater erschlägt, weil dieser seine Mutter mißhandelt hat⁵⁷. Weitere Schlüsse in dieser Richtung beim Fehlen direkter Quellen ließen sich erst nach genauer Untersuchung des Familienrechtes der Eskimo ziehen.

Auf der passiven Seite dürfte die Frau zunächst, wenn sie selbst Täterin ist, nicht verschont werden. Dies muß wohl angenommen werden, trotzdem kein Fall berichtet ist. Da sie aber als Hexe⁵⁸ und auch sonst als Täterin⁵⁹ nicht geschont wird, liegt kein Grund vor, es in der Blutrache abzulehnen. Ob sie auch unter den Verwandten des Täters mit für dessen Blutschuld haftet, und so unter Umständen getötet werden kann, ist eine andere Frage. Anscheinend ist sie zu verneinen, soweit die Quellen reden. Von den Kuskokuim-Eskimo sagt z. B. WRANGELL⁶⁰, daß sie in ihren Kriegszügen die Frauen nicht töten. In der genannten Sage vom Smithsunde geschieht es allerdings, aber gerade von dem Stamme, der als Menschenfresservolk wohl als der fremde angesehen werden muß. Im übrigen heißt es in einer Erzählung vom Cumberlandssunde, daß die Bluträcher die Frau des Gegners nicht nur unbehelligt lassen, sondern ihr sogar zu essen geben⁶¹, trotzdem sie den Mörder noch nicht haben. Auch die oben⁶² besprochenen Daten über die blutsverantwortlichen Personen überhaupt enthalten keine Andeutungen, daß die Frauen darunter mit zu verstehen sind.

d) Die Art der Vollziehung der Rache.

Ich wende mich jetzt der Frage zu, in welcher Weise bei der Blutrache die Rachetat ausgeführt wird. Dies geschieht bei den Eskimo, wie wohl ziemlich allgemein bei den Naturvölkern, fast stets durch hinterlistigen Überfall.

⁵² Eine Erscheinung, die durchaus noch nicht auf Vorliegen von Mutterrecht deutet, wie auch GRAEBNER betont (Systeme, S. 6).

⁵³ RASMUSSEN, People, S. 57.

⁵⁴ STEFÁNSSON, S. 334.

⁵⁵ SCHELL, S. 86 (nach HOLM).

⁵⁶ III, 3 A, c, γ.

⁵⁷ HOLM, S. 93.

⁵⁸ Siehe III, 3 E, d.

⁵⁹ RASMUSSEN, People, S. 298 ff.

⁶⁰ WRANGELL, S. 133, ebenso RICHARDSON (Bd. I, S. 367), der aber wohl auf ersterem fußt, da er die fragliche Gegend nicht aus eigener Anschauung kennt und sein Werk das spätere ist.

⁶¹ BOAS, II, S. 300.

⁶² III, 3 A, c, α, ββ.

Für die Fälle der Stammesrache haben wir darüber keine direkte Nachricht; es ist aber kaum anzunehmen, daß ein Krieg wegen Blutrache — und ein solcher ist die Stammesrache in dem hier gebrauchten Sinne — sich in seinem Verlaufe von anderen Kriegen, die etwa wegen Verletzung der Jagdgründe, Grenzüberschreitung oder um ein Nahrungsmitteldepot entbrannt sind, unterscheidet. Die Mitteilungen über die Art der Kriegführung im allgemeinen dürften daher auch für die Austragung der Stammesrache zutreffen. Und diese wissen nur von heimlichen Überfällen zu berichten. So in Alaska⁶³ und auf den Aleuten⁶⁴. Ebenso tritt in der Sage vom Smithsund die Heimlichkeit der Ausführung deutlich hervor. Nun sagt zwar RICHARDSON⁶⁵ von den Eskimo: „They are the only native nation on the North American continent who oppose their enemies face to face in open fight.“ Diese allgemeine Bemerkung muß aber zunächst auf das engere Gebiet beschränkt werden, das RICHARDSON richtig kennen gelernt hat, die Mündung des Mackenzieflusses. Und gerade von diesem besagt eine andere Quelle das Gegenteil. Sie rührt von dem schon öfter genannten französischen Missionar EMILE PETITOT her, der lange Zeit unter den dortigen Eskimo gelebt hat und sie deshalb besser kennen lernen konnte als RICHARDSON. Seine Angaben machen ganz allgemein einen vertrauenswürdigen Eindruck, und besonders ist er von jeder Befangenheit, die Missionaren vielfach anhaftet, frei. Man wird ihm daher Glauben schenken können, wenn er folgendes Urteil abgibt: „Car telle est la lâcheté des sauvages, qu'ils n'attaquent jamais en face, fussent ils vingt contre un; mais ils séparent leurs adversaires les uns des autres, et à l'insu et dans l'ombre ils se défont de ceux, qu'ils croient être leurs ennemis“⁶⁶. Daß die Eskimo im allgemeinen tapferer sind als die Indianer⁶⁷, steht dem nicht im Wege.

PETITOT's Angabe führt nach ihrem Inhalt bereits zu der gewöhnlichen Art der Blutrache, der Familienrache, hinüber, bei der das Bild nicht so einheitlich ist. Doch auch hier herrscht die heimliche Ausführung vor. Vorausschicken will ich, daß eine Vollziehung der Rache durch Zauberei, wie sie z. B. in Australien vorkommt⁶⁸, nirgends belegt ist. Bei der Blutrache hören wir nur, daß der Täter durch Erschießen, Erstechen oder sonst durch unmittelbare Gewalt vom Leben zum Tode befördert wird. Fast immer aber geschieht es durch versteckten Überfall: So verbergen sich in der Erzählung von Navaranapaluk am Smithsund die Rächer hinter großen Felssteinen und überfallen die Täter bei Nacht⁶⁹, ebenso am Cumberlandssund in Baffinsland⁷⁰. Über Tunurinu und Aggo im höchsten Norden dieser Insel

⁶³ JAKOBSEN, S. 255; BEECHY (S. 556 ff.) berichtet sogar, daß die Eskimo von Point Hope regelrechte Schützengräben auswarfen.

⁶⁴ WENIAMINOW in WRANGELL, S. 209.

⁶⁵ Bd. I, S. 244.

⁶⁶ PETITOT, Les Gr. Esqu., S. 253.

⁶⁷ RICHARDSON, a. a. O. und S. 211, 215.

⁶⁸ GRAEBNER, Systeme, S. 6. In einem bei JENNESS (S. 95) berichteten Falle dieser Art, dem einzigen, den ich finden konnte, handelt es sich nicht um Blutrache.

⁶⁹ RASMUSSEN, People.

⁷⁰ BOAS, I, S. 465.

Anthropos XVIII—XIX. 1923—1924.

teilten die Iglulik-Eskimo dem Kapitän Lyon mit, daß dort nächtlicher Überfall Sitte sei. Nie führe man die Tat aus, wenn der Mörder wache oder andere bei ihm seien ⁷¹. Von den zentralen Eskimo führt Boas ⁷² hinterlistigen Überfall auf der Jagd an, wobei nicht auszumachen ist, ob nur ein einmal beobachteter Fall vorliegt oder dies die Regel ist, und im ersteren Falle, warum es allgemein von dem ganzen Gebiet gesagt wird. Vom Mackenziegebiet ist die Heimlichkeit der Rache durch PETITOT's oben genannte Angabe belegt. In Alaska erzählten die Eskimo NELSON ⁷³, daß sie diejenigen, welche Menschen getötet hätten, an dem ruhelosen Ausdruck der Augen erkennen könnten, der daher rühre, daß sie stets vor dem plötzlichen Überfall des Rächers auf der Hut sein müßten, was NELSON aus eigener Erfahrung bestätigt. Vom Gebiet des Coronationgolfes konnte ich wenigstens einen Fall ausfindig machen, in dem der Rächer von hinten an sein Opfer herankriecht und ihm so das Messer in den Rücken stößt ⁷⁴. Von Ostgrönland ist einmal Harpunierern von hinten während der Kajakfahrt und außerdem plötzliches Umklammern und Erdrücken des Opfers, während es einem Singstreit zuschaut, berichtet ⁷⁵.

Anders liegen die Dinge in Westgrönland ⁷⁶. Hier sagt bereits SAABYE ⁷⁷ nur, daß die Rache oft heimlich ausgeführt werde, CRANTZ ⁷⁸ dagegen, weitergehend, daß die Rächer vor Ausführung ihrer Tat „gemeiniglich mit wenig Worten die Ursache anzeigen“. Darnach scheint in diesem Gebiete die Neigung zu bestehen, die Rache in aller Offenheit zu vollziehen. Dies zeigt sich noch in einer weiteren Vorschrift, der nämlich, daß nach vollendeter Tat der Rächer die Pflicht hat, wie RINK sagt, „to denounce himself to the relatives of whom he had killed“ ⁷⁹.

Ich halte es nun nicht für ausgeschlossen, daß hier ein kultureller Einfluß der alten Nordmänner vorliegt, deren Siedlungen ja von ungefähr dem Jahre 1000 bis ins 15. Jahrhundert in Westgrönland bestanden haben. Mit den Eskimo sind sie in mancherlei friedliche und kriegerische Berührung gekommen und ihre Reste sind von jenen aufgesogen worden, wie der leibliche Typus der Westgrönländer, den die ersten Missionäre des 18. Jahrhunderts vorgefunden haben, wenigstens wahrscheinlich macht. Die Offenkundigmachung der Rache, die dem germanischen Strafrechte überhaupt eigen ist, wurde besonders vom alten nordischen Rechte gefordert, wo sie selbst bei der Tötung eines Friedlosen nötig war ⁸⁰. Interessant ist nun, wie anscheinend dies Erfordernis in Westgrönland dort am stärksten auftritt, wo

⁷¹ LYON, S. 299.

⁷² BOAS, I, S. 582.

⁷³ S. 293.

⁷⁴ JENNESS, S. 95.

⁷⁵ RASMUSSEN, Gröndlandsagen, S. 188 bzw. 200.

⁷⁶ Von Labrador fehlen leider Angaben.

⁷⁷ S. 103.

⁷⁸ S. 249.

⁷⁹ Tales, S. 35. Das tun auch die Rächer, z. B. in der Erzählung „The old men's revenge“ (a. a. O., S. 332).

⁸⁰ WILDA, S. 159 in Verbindung mit 169.

auch die skandinavische Besiedlung am stärksten war, nämlich in seinen südlichen Teilen, wie aus CRANTZ hervorgeht⁸¹, während es nach Norden zu an Stärke abnimmt, was SAABYE's Mitteilung bezeugt.

Um eine direkte Entlehnung aus dem skandinavischen Rechte anzunehmen, ist aber noch ein weiterer Nachweis nötig. An sich könnte auch Urverwandschaft vorliegen derart, daß nicht das eine unmittelbar auf das andere, sondern beide auf dieselbe Wurzel zurückgehen, was bei den Anklängen, die die arktische Kultur speziell an die germanische zeigt⁸², durchaus nicht ausgeschlossen ist. Das Merkmal der Entlehnung im Gegensatz zu der eben genannten Art der Kulturverwandschaft ist nun das unorganische Auftreten der entlehnten Erscheinung innerhalb der entlehnenden Kultur⁸³. Nun habe ich in diesem Punkte zwar die Verschiedenheit der meisten anderen Eskimogebiete vom westlichen Grönland dargetan⁸⁴ — besonders wird auch in dem geographisch sich an dieses anschließenden Smithsundgebiete die Rache tat allem Anscheine nach heimlich ausgeführt; außerdem zeigt in der Reaktion der Gesamtheit⁸⁵ Westgrönland denselben Unterschied, wenigstens in gewissem Maße — allein das genügt doch noch nicht, um die Verhältnisse hier als vollkommen vereinzelt zu erweisen. Dazu sind die Quellen noch zu unvollständig. Die Vermutung direkter Entlehnung würde an Wahrscheinlichkeit gewinnen, wenn es gelänge, noch mehr Besonderheiten der westgrönländischen Kultur deutlich als Gleichungen zur skandinavischen nachzuweisen, aber nicht, wie NANSEN⁸⁶ das tut, der jede Ähnlichkeit mit skandinavischen Verhältnissen, auch wenn sie sich bei allen Eskimogruppen findet, als nordische Entlehnung hinstellt. Die Frage kann also noch nicht mit Sicherheit entschieden werden, wenn auch das erwähnte Verblassen der Erscheinung, je weiter man sich von dem Mittelpunkt der normannischen Besiedlung in Grönland nach Norden entfernt, ziemlich stark für die Vermutung der Entlehnung spricht⁸⁷.

e) Förderung der Blutrache durch die Vorstellung von der Rachsucht der Toten.

Daß die Blutrache bei den Eskimo als heilige Pflicht gilt, die man selbst unter den größten Schwierigkeiten und nach langen Jahren noch ausführt, erwähnte ich bereits⁸⁸. So teilte mir der Missionär FILSCHKE von Labrador mit, daß ein Sohn nach sieben Jahren auszog, um die Ermordung seines

⁸¹ Die Herrnhuter hatten den südlichen Teil, die Dänen den nördlichen als Missionsgebiet.

⁸² Z. B. Wohngruben und Kleidung.

⁸³ GRAEBNER, Methode, S. 121.

⁸⁴ Auch Ostgrönland weicht hierin von Westgrönland ab. In dem einen der beiden von RASMUSSEN berichteten Fälle wird jedenfalls erwähnt, daß der Täter die Tat vor den Verwandten verheimlicht (Grönlandsagen, S. 188).

⁸⁵ Vgl. III, 3 E, c.

⁸⁶ NANSEN, Eskimoleben, Kap. XIII.

⁸⁷ RINK selbst ist merkwürdigerweise diese Ähnlichkeit nicht aufgefallen, im Gegenteile bemerkt er, daß kein kultureller Einfluß der alten Nordmänner auf die Eskimo stattgefunden habe (Tales, S. 39).

⁸⁸ III, 3 A, c, aa; vgl. auch noch RASMUSSEN, Grönlandsagen, S. 186 und 200, und THALBITZER, Sagn, S. 13.

Vaters zu rächen⁸⁹, ja GRAAH sagt, daß man von der Westküste Grönlands Beispiele habe, daß die Blutrache noch dreißig Jahre nach geschehener Tat vollzogen wurde⁹⁰. Die Gründe dafür mögen einmal in dem Solidaritätsgefühl der Gruppe liegen, das sich auch in anderer Richtung zeigt⁹¹, und in der Achtung, die man vor der althergebrachten Sitte hat, deren Verletzung die Mißachtung der Genossen nach sich zieht⁹². Trotzdem dürfte aber die etwa bestehende Abneigung gegen das ermordete Familienglied, Furcht vor dem Täter und seiner Macht⁹³ oder die Scheu vor den Anstrengungen, die mit der Erfüllung der Pflicht oft verbunden sind, manchmal ihre Vernachlässigung herbeiführen, wenn nicht noch ein starkes Moment hinzuträte, die Furcht vor der Seele des Toten, die Rache für ihren Tod verlangt. Da man selbst für erlittenes Unrecht, unter Umständen sehr heftig, sich rächt und es als Schmach empfinden würde, bliebe sogar der durch andere verursachte Tod ungesühnt, so stellt man sich die Toten von demselben Gefühl beseelt vor. So glaubt man, daß er unter Umständen selbst seinen Mörder tötet. Vom Smithsund haben wir eine ganze Menge Belege und Erzählungen, in denen die Seele des Erschlagenen in irgendeiner Gestalt, etwa als Bär oder Fuchs, den Täter in Stücke reißt, ins Verderben lockt oder tödliche Krankheit über ihn bringt⁹⁴. Die Vorsichtsmaßregeln, die dieser dagegen trifft, Zerstückeln des Leichnams, der dann möglichst noch ins Meer geworfen wird, Ausstechen und Essen der Augen, Bedecken dieser mit einem Fleischlappen des Gesichts, vor allem aber das Verzehren eines Teiles seiner Leber oder des Herzens, sind jedoch auch von West-⁹⁵, Südost-⁹⁶ und Ostgrönland⁹⁷, vom Gebiete des Coronationgolfes⁹⁸ und von Alaska⁹⁹ berichtet, wo also derselbe Glaube besteht. Bei der Gleichheit der Vorstellungen, die die Eskimo von den Seelen der Abgeschiedenen haben, kann man wohl annehmen, daß der Glaube an die Fähigkeit der Seele, sich selbst zu rächen, auch bei den übrigen Stämmen herrscht, von denen diese Erscheinung nicht direkt belegt ist. Die Seele verlangt aber auch, daß die lebenden Angehörigen ihren Tod rächen. In den Fällen, in denen der Mörder eine der erwähnten Vorsichtsmaßregeln bei Ausführung seiner Tat getroffen hat, ist sie ja überhaupt allein auf diesen Weg angewiesen. Erfüllen die Angehörigen ihre Pflicht nicht, so hat sie keine

⁸⁹ Brief vom 29. April 1920.

⁹⁰ GRAAH, S. 126 Anm. Auf Southampton-Inland soll ihre Ausführung dagegen auf ein Jahr beschränkt sein (BOAS, II, S. 471).

⁹¹ Gegenseitige Unterstützungspflicht (RASMUSSEN, *People*, S. 180; BOAS, I, S. 578; JENNESS, S. 86).

⁹² SAABYE, S. 129.

⁹³ H. EGEDE sagt, daß der Verwandte den Tod räche, wenn er könne (S. 69); zahlreiche Verwandtschaft (SAABYE, S. 124).

⁹⁴ RASMUSSEN, *People*, S. 126—138.

⁹⁵ CRANTZ, S. 249; KANE, Bd. II, S. 127; RINK, *Tales*, S. 45: Dieser schreibt der Furcht vor der Geisterrache auch einen großen Anteil an dem Schutze zu, den Kranke und Hilflose genießen (a. a. O., S. 63—64).

⁹⁶ RASMUSSEN, a. a. O., S. 303.

⁹⁷ Derselbe, *Grönlandsagen*, S. 208 und besonders 265 ff.

⁹⁸ JENNESS, S. 177.

⁹⁹ NELSON, S. 328.

Ruhe¹⁰⁰ und erscheint ihnen nachts im Traume, um sie daran zu mahnen. So kamen, nach einer Sage der Eskimo am Cumberlandssunde, die Geister der Ermordeten zu einem Knaben ihres Stammes und befahlen ihm, einen der Mörder, der gerade am Orte weilte, zu töten¹⁰¹, was dieser auch eiligst ausführte, und am Mackenzieflusse verlangten sie den Tod PETITOT's, weil er durch seine Ankunft die Seuche verschuldet hatte, an der sie gestorben waren¹⁰². Daß man ihrem Wunsche nachkommt, ist, abgesehen von der Anhänglichkeit, die man ihnen bewahrt, vor allem wohl in der Furcht begründet, sie könnten, ebenso wie ihrem Mörder, auch dem pflichtvergessenen Anverwandten zur Strafe Verderben bringen¹⁰³.

Daß die Frauen bei den Eskimo irgendeinen moralischen Einfluß auf die Blutrache, sei es in förderndem oder milderndem Sinne, haben, dafür konnte ich nirgends Beweise finden. Der einzige Fall, in dem berichtet ist, daß Frauen auf Ausführung einer Rache drängen¹⁰⁴, läßt als treibendes Moment nur die Freude an einem grausamen Schauspiele, nicht die Wahrung einer Pflicht erkennen.

f) Hemmung der Blutrache: Spuren des Asylrechtes.

A. HELLWIG¹⁰⁵ hat 1903 dem Asylrecht bei den Naturvölkern der Südsee, Australiens, Afrikas und Amerikas eine längere Abhandlung gewidmet, die er später für Ozeanien durch Nachträge ergänzt hat¹⁰⁶. Bei Betrachtung dieses Rechtsinstituts in Amerika hat er seltsamerweise die Eskimo ganz unerwähnt¹⁰⁷ gelassen, trotzdem ihre Einbeziehung gerade wegen des kulturellen Gegensatzes zur übrigen Bevölkerung dieses Erdteiles besonders wünschenswert gewesen wäre. Er versteht nun unter Asyl diejenige Rechteinrichtung einer bestimmten Rechtsgemeinschaft, welche bestimmten Personen oder Orten die rechtliche Macht verleiht, allen oder gewissen Personen, welche des Rechtsschutzes dieser Gemeinschaft entbehren, dauernd oder für gewisse Zeit Rechtsschutz angedeihen zu lassen¹⁰⁸. Demzufolge unterscheidet er die drei Arten des Verbrecher-, Fremden- und Sklavenasyls. Ich halte die unterschiedslose Behandlung dieser drei verschiedenen Institute, die wohl nur dem Drange übermäßigen Systematisierens entsprungen ist, für nicht sehr glücklich, da jedes von ihnen besondere Aufgaben erfüllt. Vor allem aber gibt HELLWIG recht wenig über die Funktionen des Verbrecherasyls als einer Milderung der Blutrache. Dieses Asyl interessiert uns hier allein, die beiden anderen haben mit dem Strafrecht wenig oder gar nichts zu tun. Das Sklavenasyl könnte übrigens nur für die Alaska-Eskimo Bedeutung haben, da nur bei

¹⁰⁰ HALL N., S. 332.

¹⁰¹ BOAS, I, S. 619.

¹⁰² PETITOT, Les Gr. Esqu., S. 207.

¹⁰³ RINK (Tales, S. 63) sieht in dem Seelenglauben überhaupt die Grundlage der Blutrache, eine Frage, die heute noch nicht spruchreif ist.

¹⁰⁴ RASMUSSEN, People, S. 344.

¹⁰⁵ HELLWIG, Das Asylrecht der Naturvölker.

¹⁰⁶ Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, Bd. 19 (1906).

¹⁰⁷ Auch in negativem Sinne werden sie nicht genannt.

¹⁰⁸ HELLWIG, S. 1—2.

ihnen das Halten von Sklaven vorkommt¹⁰⁹, eine Erscheinung, die RINK¹¹⁰ mit Recht als am allermeisten mit dem sozialen Leben der Eskimo im Widerspruche stehend bezeichnet. Aber auch für dieses Gebiet habe ich keine Spur eines Sklavenasylrechtes gefunden.

Das Verbrecherasyl kommt bei den Eskimo, wenn überhaupt, nur für die Blutrache in Betracht, und wird daher am besten im Zusammenhang mit dieser behandelt.

Ein eigentliches Asylrecht ist nirgends berichtet. Ich konnte jedoch drei Quellen ausfindig machen, in denen das heiliggehaltene Gastrecht dessen Zwecke erfüllt. Alle drei stammen aus dem Gebiete der östlichen Eskimo.

Vom Smithsund in Nordgrönland heißt es, daß der Eskimo Uase als Gast bei einem Feste im Hause des alten Nakuaq plötzlich mit seinem Todfeinde Qaraluk zusammentrifft. Als der Wirt merkt, wie in Uase das Rachegefühl sich regt, sagt er zu ihm: „Uase, you are not thinking of revenging yourself on our guest¹¹¹.“ Wie wenig aber ein wirkliches Recht des Verfolgten besteht, geht einmal daraus hervor, daß Uase sich nur nach schwerem, von den beiden Augenzeuginnen, durch die RASMUSSEN die Begebenheit erfuhr, trefflich geschildertem Seelenkampfe entschließt, von seinem Vorhaben abzustehen, und zweitens daraus, daß die Erzählerinnen Nakuaq's Bemühen für alberne Narrheit erklären, die ihnen die Aussicht auf ein interessantes Schauspiel geraubt habe.

BOAS sagt, daß bei den zentralen Eskimo es manchmal vorkomme, daß der Mörder sich wochen-, ja selbst monatelang bei den Verwandten seines Opfers aufhalte: „Though he knows that they are allowed to kill him in revenge¹¹².“ Hier scheint das Haus die Zuflucht zu gewähren, denn, wie wir gleich weiter hören, wird der Mörder trotz weiterbestehender Gastfreundschaft auf der Jagd plötzlich getötet, oder er wird zu einem Ringkampfe aufgefordert, nach dem er, je wie der Ausgang ist, entweder selbst getötet wird, oder seinerseits jemand von der Gegenseite straflos töten darf. Mag nun dieser Ringkampf auch im Hause stattfinden, er stellt jedenfalls eine Milde rung für den Täter dar, die ihm die Möglichkeit — im Falle seines Sieges — läßt, sein Leben zu retten, so daß man annehmen kann, daß das Haus die Stätte ist, an der die Blutrache nicht vollzogen werden darf, während in dem ersten Beispiele die Gastfreundschaft und das stattfindende Fest die maßgebenden Faktoren waren.

Dasselbe liegt vielleicht in dem von HOLM berichteten Einzelfalle vor, daß der Mörder Maratuk in Angmagsalik in Ostgrönland oft die nächsten Verwandten seines Opfers besucht habe¹¹³, soweit diese kurze Angabe überhaupt Schlüsse erlaubt.

Von einem ausgeprägten Asylrecht kann jedenfalls aber nach den vorliegenden Quellen bei den Eskimo noch nicht gesprochen werden.

¹⁰⁹ WRANGELL, S. 133.

¹¹⁰ RINK, Tribes, Bd. I, S. 28.

¹¹¹ RASMUSSEN, People, S. 344.

¹¹² BOAS, I, S. 582.

¹¹³ HOLM in THALBITZER, S. 145.

Aus den Zusammenstellungen bei HELLWIG geht hervor, daß meist der Häuptling das Asyl gewährt. Dem Umstande, daß das Häuptlingstum bei den Eskimo nur äußerst schwach entwickelt ist, ist darum wohl auch die geringe Ausbildung dieses Instituts bei ihnen zuzuschreiben. Daß die Macht einflußreicher Personen bei seiner Entstehung eine Rolle spielt, dafür sprechen anscheinend auch die beiden Berichte, die ich jetzt noch anführen will:

HALL erzählt, daß die Streitigkeiten zwischen seinen Aivilik-Leuten und den Pelly-Bai-Eskimo in seiner Gegenwart sich nicht hervorwagten, daß dagegen während seiner vorübergehenden Abwesenheit die letztgenannten eine drohende Haltung gegen die Aivilik einnahmen¹¹⁴. Allem Anscheine nach handelt es sich um eine Blutrache. NELSON sagt, daß viele Eskimo in Alaska mit ihm in Gegenden zu gehen wagten, die sie sonst aus Furcht vor der Blutrache nicht betreten hätten. In einem Orte hätte ein Mann sich zwei Tage lang wie ein Schatten in seiner nächsten Nähe aufgehalten und nachts so dicht neben ihm geschlafen, daß er ihn berührte, während der Bluträcher in demselben Hause stundenlang gesessen und den anderen, wie ein Tier seine Beute, beobachtet hätte; nur die Anwesenheit des weißen Mannes hätte ihn an der Vollführung seiner Tat gehindert¹¹⁵.

Man sieht — besonders im zweiten Falle ist das deutlich gesagt — daß der Europäer es ist, der dem Bedrohten Schutz gewährt. Und dies verdankt er seinem Ansehen. Dieses beruht auf seiner überlegenen Kultur, der zufolge man ihm sogar übernatürliche Kräfte zutraut. Im ersten Falle gelingt ihm die Verhinderung des Ausbruches der Rache, trotzdem er ganz allein, weit von seinen eigenen Stammesgenossen, unter den Eingebornen weilt, im zweiten dürfte die Besorgnis vor der Rache seiner Landsleute mitsprechen, die man sich mit großer Wahrscheinlichkeit zuzuziehen fürchtet, da man, wollte man dem Opfer zu Leibe, auch ihn angreifen müßte. Ein wirkliches Asylrecht ist das aber noch nicht; wer es trotzdem wagte, die Rachetat auszuführen, der würde wohl nur seines Mutes wegen bewundert werden; als ein Unrecht dürfte seine Handlung kaum betrachtet werden.

g) Beendigung der Blutrache.

a) Die sogenannte „fortgesetzte“ Blutrache.

Ist die Rachetat vollzogen, so erhebt sich die Frage, ob damit der Streitfall erledigt ist und wieder Friede zwischen den Parteien herrscht, mit anderen Worten, ob die Tötung des Täters als gerechte Strafe für seinen Rechtsbruch empfunden oder ob sie von der Gegenseite wieder als solcher aufgefaßt und abermals vergolten wird. POST¹¹⁶ sagt: „Da die Blutrache ein Recht und eine Pflicht ist, so unterliegt eine Handlung aus Blutrache in der Regel keiner Sühnung, soweit sie sich innerhalb der durch die Sitte sanktionierten Grenzen hält.“ Ich werde gleich zeigen, daß bei den Eskimo gerade das Gegenteil Regel ist, und was Post als solche bezeichnet, nur Ausnahme, trotzdem auch bei ihnen die Blutrache als heilige Pflicht gilt. In den Fällen, in denen ein

¹¹⁴ HALL N., S. 390.

¹¹⁵ NELSON, S. 293.

¹¹⁶ Grundriß, Bd. I, S. 229.

Krieg entbrennt, mag nun wirkliche Stammesrache vorliegen oder der Stamm von den Rachepflichtigen zum Rachezuge nur gewonnen sein, rächt sich stets der überfallene Stamm wieder, und es geht dann oft fort, bis eine Partei völlig erschöpft, vertrieben oder ausgerottet ist. Das hören wir von den Kuskoquim-Eskimo¹¹⁷ und von verschiedenen Stämmen der Aleuten¹¹⁸; ebenso ist es in dem Streite zwischen den Eskimo von Indian Point und der St. Lorenz-Insel, den ich bereits erwähnte¹¹⁹, sofern man ihn als eskimoisch gelten lassen will. Nicht anders ist auch die Fehde zwischen Malemut-Eskimo und Tinne-Indianern¹²⁰ aufzufassen und die zwischen den Kutchin-Tinne und den Eskimo vom Peel River¹²¹. Ebenso wird in der schon genannten Sage vom Smithsund¹²² die Rache des einen Stammes vom anderen wieder gerächt. In allen solchen Fällen mag dies noch dadurch mit veranlaßt sein, daß bei dem Racheakt nicht bloß ein Opfer fällt, sondern mehrere, deren Tod eben auch gerächt werden muß. Es kann aber nicht der alleinige Grund sein, denn auch in der Familienrache herrscht vorwiegend die fortgesetzte Blutrache. Dies bezeugt für Alaska deutlich NELSON¹²³, und BOAS' Angabe für die zentralen Gebiete: „Such a feud sometimes lasts for a long time and is even handed down to a succeeding generation“¹²⁴, kann meines Erachtens wohl nur in gleichem Sinne gedeutet werden, was durch eine Erzählung vom Cumberlandssunde¹²⁵ bestätigt wird. Auch vom Coronationgolfe hören wir einen Vorfall, bei dem die Rache sofort wieder vergolten wird¹²⁶. Vom Mackenzieflusse macht PETITOT, von Ostgrönland THALBITZER Angaben, aus denen dasselbe geschlossen werden muß¹²⁷. Nicht gleichlautend sind die Quellen über Westgrönland¹²⁸. HANS EGEDE gibt an, daß nach der Rache alles wieder gestillt sei¹²⁹. Dem widerspricht aber schon eine Bemerkung seines Enkels HANS EGEDE SAABYE, der zu einem Eskimo, der seinen Vater rächen will, sagt: „Ja, töte ihn (den Mörder), aber erwarte, daß eins von seinen Kindern einst auch dich oder die Deinigen erschlage“¹³⁰; außerdem erzählt er, daß ein Bluträcher in einem Falle sich erst der Hilfe seiner Freunde versichern mußte, weil der Mörder von einem zahlreichen Geschlechte umgeben war¹³¹, eine Angabe, die doch nur wie die oben genannten von PETITOT und THALBITZER erklärt werden kann.

¹¹⁷ WRANGELL, S. 132—133.

¹¹⁸ WENIAMINOW, Teil II, S. 96—98; Teil III, S. 15—16.

¹¹⁹ III, 3 A, c, β.

¹²⁰ Ebenda.

¹²¹ SIMPSON, S. 101—102.

¹²² Vgl. III, 3 A, c, γ, und die dort angegebene Quelle.

¹²³ NELSON, S. 293.

¹²⁴ BOAS, I, S. 582.

¹²⁵ BOAS, II, S. 288 ff.

¹²⁶ JENNESS, S. 95.

¹²⁷ PETITOT, Les Gr. Esqu., S. 144: „L'impunité d'un meurtrier est attribuable à sa parenté“; THALBITZER, S. 59 (nach HOLM): „The family tie, that is to say the tie of blood, is regarded as an obligation to stand by one another under all circumstances.“

¹²⁸ Vom Smithsundgebiet wie auch von Labrador fehlen leider Nachrichten.

¹²⁹ H. EGEDE, Kap. XV.

¹³⁰ SAABYE, S. 124.

¹³¹ SAABYE, a. a. O.

Noch mehr von des alten EGEDE's Meinung weicht CRANTZ ab, bei dem es wörtlich heißt: „Ist der abgestrafte Mörder wegen seiner Mordtaten sehr rüchtig und verhaßt und hat keine Verwandten, so bleibt es dabei; gemeiniglich wird aber diese Todesstrafe wieder mit dem Tode gerochen, und so kann es immer fortgehen“¹³².“ Einen Unterschied zwischen dem Herrnhuter-Missionsgebiet und dem der dänischen Mission zu machen, verbietet SAABYE's Bericht, und so wird man wohl das Richtige treffen, wenn man, wie RINK¹³³, die drei Meinungen verbindend, sagt, daß die fortgesetzte Blutrache in Westgrönland nicht häufig war, aber auch nicht gegen die Sitte verstieß. Daß diese Abschwächung hier, ebenso wie die Offenkundigmachung der Rachetat¹³⁴ skandinavischen Einfluß verrate, ist jedoch nicht anzunehmen, weil im Coronationsgolfgebiet¹³⁵ und in den zentralen Gegenden¹³⁶ die Rachetat anscheinend auch nicht notwendig wieder gesühnt werden muß — beide Gebiete sind wegen ihrer Lage von jedem Verdachte solchen Einflusses frei — somit das Merkmal des unorganischen Auftretens innerhalb der Eskimokultur nicht gegeben ist.

β) Friedensschluß.

Im Falle der fortgesetzten Rache muß, wenn nicht ein Teil auswandert¹³⁷, womit der Streit de facto erledigt ist, oder eine oder beide Parteien vernichtet werden sollen, naturgemäß eine Vereinbarung stattfinden, die dem Blutvergießen ein Ende macht, mit anderen Worten, ein regelrechter Friedensschluß. Ein solcher erfolgt auch beispielsweise bei der Stammesrache zwischen den Eskimo von Indian Point und der St.Lorenz-Insel, deren Eskimonatur ich allerdings in Zweifel gezogen habe¹³⁸. Leider erfahren wir für diese Art der Blutrache nichts weiter darüber. Auch für die Familienrache konnte ich nur einen klaren Beleg finden. KLUTSCHAK¹³⁹ berichtet einen Friedensschluß, der eine Blutrache zwischen Angehörigen des Aivilik-Stammes einerseits und der Netchillik-Eskimo andererseits zum Ende bringt, ausführlich, was die äußeren Formalitäten anlangt. Wir hören, daß die Sache sich folgendermaßen abspielte: „Die einzelnen Personen, insgesamt Männer, kamen, mit Messern bewaffnet, und die Verhandlung begann, wie alles andere, mit einem schon einmal beschriebenen Imbiß aus Renttierfleisch und Seehundstran. Dem Mahle folgte eine lange Konversation und erst nach Ablauf von etwa zwei Stunden

¹³² CRANTZ, S. 250.

¹³³ Tales, S. 35.

¹³⁴ Vgl. III, 3 A, d.

¹³⁵ No man will commit a crime, save in the heat of passion, unless he believes, that he can make good his escape until the affair blows over, or else that his kinsmen will support him against any attempt at revenge (JENNESS, S. 96).

¹³⁶ Siehe das „sometimes“ in BOAS' Angabe (I, S. 582).

¹³⁷ WRANGELL, S. 132—133.

¹³⁸ Vgl. III, 3 A, c, γ.

¹³⁹ S. 150; es handelt sich hier, trotz der einleitenden Worte, daß die beiden Stämme schon seit langem in einer Fehde standen, nicht um Stammes-, sondern um bloße Familienrache, deren Bestehen zwischen Aivilik- und Netchillik-Eskimo durch eine andere Angabe KLUTSCHAK's (S. 228) bestätigt wird.

legten alle die Messer weg und die zwei feindlich gesinnt Gewesenen ¹⁴⁰ griffen einander gegenseitig auf die Brust und sprachen das Wort ‚ilaga‘ (laßt uns Freunde sein ¹⁴¹). Beide Teile gingen augenscheinlich befriedigt auseinander und für den Abend wurde eine gemeinsame Unterhaltung, ein Kalaudi ¹⁴², veranstaltet ¹⁴³.“ Es ist leider nicht gesagt, wodurch die Schuld gesühnt wird, bzw. wie die auf beiden Seiten entstandenen Nachteile ausgeglichen werden, in welchem Verwandtschaftsverhältnis die beiden Hauptbeteiligten zu dem Getöteten, resp. Täter stehen. Immerhin geht doch daraus hervor, daß ein formeller Friedensschluß stattfindet.

Außer dieser Quelle besitzen wir noch zwei Mitteilungen von HALL, einem Berichterstatter, der, wie bereits dargetan, an kritischer Zuverlässigkeit und Beobachtungsgabe nicht sehr hoch steht. Vor allem sind seine hier in Frage kommenden Angaben nicht eingehend genug. Die erste betrifft die Aussöhnung einer langjährigen Feindschaft zwischen dem alten Aivilik-Eskimo Seegar und dem „Häuptling“ Kokleeagnun der Pelly-Bai-Eskimo. Es wird berichtet, aber nicht näher, daß diese Aussöhnung in HALL's Zelte stattfand und daß darnach die beiden alten Männer, die in ihrer Jugend gute Freunde gewesen, sich unter Scherzen und Lachen gegenseitig verspotteten ¹⁴⁴. Ob der Grund der Feindschaft in einer Blutrache zu suchen ist, wird nicht gesagt und ist aus den mitgeteilten Umständen auch nicht zu entnehmen. Weit unklarer noch ist die zweite Nachricht. Sie bezieht sich auf eine Verwicklung zwischen den beiden Stämmen, die zur Folge hatte, daß sich die Pelly-Bai-Leute eine Weile von den Aivilik absondern ¹⁴⁵. Dann heißt es, daß die Frau des eben erwähnten „Häuptlings“ der ersteren gehängt wurde „as a peace-offering“. Auch hier ist nicht zu ersehen, ob es sich dabei um Beilegung einer Blutrache handelt, noch viel weniger, ob die Frau etwa dabei der schuldige Teil ist. Noch zweifelhafter wird beides dadurch, daß auf derselben Seite des Textes steht, der eigene Sohn habe beide Eltern erhängt, damit sie in das glückliche Land Koodleeparmeun kämen, in das nur die gelangten, die eines gewaltsamen Todes sterben. Auch der Herausgeber von HALL's Tagebuch über seine zweite Reise, Prof. NOURSE, ist, wie aus seiner Anmerkung zu der Stelle hervorgeht, zu keinem abschließenden Urteil über ihre Bedeutung gelangt. Es ist zu bedauern, daß HALL, der fünf Jahre lang ununterbrochen und sich der Lebensweise der Eingebornen vollkommen anpassend ¹⁴⁶, in auch heute noch recht wenig erforschten Eskimogeieten sich aufgehalten hat, wobei er wie kaum ein anderer in ihre gesamte Kultur und Vorstellungswelt

¹⁴⁰ Daraus ergibt sich wieder, daß bei der Familienrache die eigentlichen Träger der Feindschaft nur zwei Personen sind; vgl. III, 3 A, c, β.

¹⁴¹ Ilaga heißt wörtlich „mein Freund“.

¹⁴² Gemeinsamer Gesang zur Trommel (*kilaut*).

¹⁴³ BOAS, I, S. 582, verallgemeinert diesen Fall für die zentralen Eskimo überhaupt; worauf er sich dabei stützt, konnte ich nicht ergründen. Er selbst hat nur das Gebiet des Cumberlandsundes in Baffinsland und dessen nächste Nachbarschaft bereist.

¹⁴⁴ HALL N., S. 278.

¹⁴⁵ HALL, a. a. O., S. 277.

¹⁴⁶ Derart, daß er dadurch den Grund zu seinem verhältnismäßig frühen Tode legte.

hätte eindringen können, fast stets nur solche oberflächlichen und dunklen Angaben macht.

Durch die Spärlichkeit der Quellen sind wir also leider nicht in der Lage, uns ein richtiges Bild von der Beendigung der Blutrache bei den Eskimo zu machen.

h) Folgen der Blutrache.

a) Die Wirkungen auf den Verkehr zwischen den Stämmen und die Ausbreitung des Volkes.

Die Blutrache herrscht bei den Eskimo in fast ungeschwächter Gestalt. Wie ich zeigte, besteht ein ausgeprägtes Asylrecht überhaupt nicht, und nach langen Jahren wird die Rachetat erbarmungslos ausgeführt, und mit geringen Einschränkungen gilt die fortgesetzte Blutrache. Die leichteren Ausgleichsarten treten nur bei geringeren Rechtsbrüchen als Tötung ein¹⁴⁷, besonders ist die Ablösung der Blutrache, wenigstens innerhalb des Eskimovolkes selbst, noch nicht mit Sicherheit belegt¹⁴⁸. Die Wirkungen dieser Verhältnisse, deretwegen der Täter auf wenig Milde rechnen kann, werden sich zunächst in einer großen Unsicherheit zeigen, wie das z. B. für Angmagssalik in Ostgrönland die Missionäre bei ihrer Ankunft ausdrücklich betonten¹⁴⁹. Diese Unsicherheit zeitigt wiederum Folgen für den Verkehr zwischen den einzelnen Stämmen des Volkes, und zwar sind diese verschieden, je nachdem die beteiligten Personen demselben Stamme bzw. derselben Ortsgemeinschaft angehören oder nicht.

Im ersten Falle wird der Täter aus Furcht vor der Rache zu einer anderen Gemeinschaft flüchten und sich in ihr für eine gewisse Zeit oder auch dauernd niederlassen. BOAS¹⁵⁰ nennt für die zentralen Eskimo ausdrücklich neben Zwischenheiraten und Adoption besonders die Furcht vor der Blutrache als Grund für die Erscheinung, daß so häufig einzelne Leute unter fremden Stämmen leben. Vom Gebiet des Coronationgolfes berichtet VILKJALMUR STEFFÁNSON einen gleichen Fall, für den er denselben Grund angibt, weil der Betreffende Bogen und Pfeile stets schußbereit neben seiner Schlafstätte zur Hand hielt¹⁵¹. Hier leben auch die Verwandten des Mannes unter fremden Gruppen. Ebenso erzählt GRAAH, daß sein Begleiter Sidlit vom südlichen Ostgrönland infolge Mordes seinen Wohnsitz verändert hatte¹⁵². Daß auf diese Weise der Ankunftsstamm mit den Sitten und Gebräuchen desjenigen, dem der Flüchtling angehört, näher bekannt wird, liegt auf der Hand, ebenso, daß auf solchem Wege die Übertragung von Kulturgütern vor sich gehen kann. Die Wirkung wird um so weitergehende Bedeutung haben, je weniger Verkehr bisher der Gastfreundschaft gewährende Stamm mit dem anderen hatte, und vermutlich wird der Fliehende nicht gerade solche Gegenden aufsuchen, mit denen bereits regere Beziehungen bestehen, da ja dann seine Sicherheit nur verhältnismäßig gering sein würde. So war in Alaska ein Mann wegen Mordes vom

¹⁴⁷ Vgl. III, 3 B.

¹⁴⁸ III, 3 C.

¹⁴⁹ WENDEBOURG, S. 28.

¹⁵⁰ I, S. 466.

¹⁵¹ STEFFÁNSSON, S. 132.

¹⁵² GRAAH, S. 118 Anm.

Gebiete des Kaviagmut-Stammes bis nach Unalaklik am Nortonsunde geflohen, wo er sich dauernd niedergelassen hatte ¹⁵³. Dieser Ort liegt im Gebiete der Unaligmut-Eskimo, das von dem der erstgenannten durch die Malemut getrennt ist. Außerdem besteht eine verhältnismäßig große Sprachverschiedenheit zwischen beiden ¹⁵⁴, wie überhaupt die Beziehungen nicht besonders rege zu sein scheinen ¹⁵⁵. Gehören nun Rachepflichtiger und Verfolgter verschiedenen Stämmen oder Ortsgemeinschaften an, so wird umgekehrt der Verkehr zwischen beiden Verbänden eingeschränkt werden, indem zum mindesten die Blutsverantwortlichen im allgemeinen sich hüten werden, den Stamm, dessen Mitglied der Getötete war, aufzusuchen, wo sie ja jeden Augenblick den Rächern in die Hände fallen können ¹⁵⁶, oder sie werden es doch nur unter den größten Vorsichtsmaßregeln tun, etwa in Begleitung von Europäern, wie bereits geschildert, oder indem sie ständig auf ihrer Hut sind, wie z. B. der Aivilik-Eskimo Kia, von dem HALL ¹⁵⁷ erzählt, der nur deswegen in Iglulik so gute Ortskenntnis besaß. Der Verkehr zwischen beiden Gruppen kann aber auch ganz aufhören, wie das zwischen Iglulik und dem Cumberland Sundgebiete der Fall gewesen sein soll ¹⁵⁸. Das ist vielleicht darauf zurückzuführen, daß, wenn auch an sich keine Stammesrache üblich ist, doch eine gewisse Tendenz dazu auch zwischen solchen Eskimoverbänden vorhanden ist, die sich nicht gerade fremd sind in dem früher genannten ¹⁵⁹ Sinne.

Die Folge der Blutrache kann weiterhin aber auch die sein, daß ganze Ortschaften oder Stämme oder doch Teile von ihnen ihre Wohnsitze verändern, wie das WRANGELL ¹⁶⁰ von Südalaska als gar nicht seltenen Fall berichtet. Ebenso geht eine Eskimoüberlieferung vom Jukongebiete in Alaska dahin, daß die Gegend südlich dieses Stammes dadurch bevölkert worden sei, daß infolge eines Krieges, der aus einer erweiterten Familienrache entstand, die eine beteiligte Seite des am Nordufer des Stromes gelegenen Dorfes dieses verlassen und sich weiter südlich angesiedelt habe ¹⁶¹. Die Meinung RINK's ¹⁶², daß die Fehden zwischen den einzelnen Familien oder größeren Verbänden wahrscheinlich die Ausbreitung des Eskimovolkes bis nach dem fernen Grönland und Labrador usw. beschleunigt haben werden, hat darnach vieles für sich.

β) Folgen für das Recht.

aa) Die Reaktion der Familie oder des Stammes gegen den Übeltäter in ihrer Mitte.

Vom Standpunkt der Rechtswissenschaft aus wichtiger als die genannten Folgen der Blutrache sind ihre Wirkungen auf die Entwicklung des Rechtes selbst.

¹⁵³ JAKOBSEN, S. 232.

¹⁵⁴ NELSON, S. 25.

¹⁵⁵ JAKOBSEN, S. 299.

¹⁵⁶ PETITOT, Les Gr. Esqu., S. 298, bereits unter III, 3 A, c, ββ, erwähnt.

¹⁵⁷ HALL N., S. 332.

¹⁵⁸ BOAS, II, S. 480, nach Bericht von Kapitän MUTCH.

¹⁵⁹ III, 3 A, c, γ.

¹⁶⁰ WRANGELL, S. 132—133.

¹⁶¹ NELSON, S. 328.

¹⁶² RINK, Tales, S. 74.

Die Mithaftung der Verwandten für die geschehene Tat, wenn sie, wie ich das für die Eskimo zeigte ¹⁶³, auch nicht von vornherein gegeben ist, wird doch allmählich dazu führen, daß die blutsverantwortliche Gemeinschaft auf die Handlungen ihrer Mitglieder achtet. Sie wird also, will sie sich nicht in eine langwierige Blutfehde verwickelt sehen, die ihre Ausrottung oder Vertreibung unter Umständen zur Folge haben kann, vorbeugende Maßregeln ergreifen. Nützen gütliche Mittel nicht, so wird sie nicht davor zurückschrecken, denjenigen aus ihrer Mitte, der Rechtsbrüche begehen will, die für sie die genannten Schwierigkeiten herbeiführen können, mit Gewalt an seinem Vorhaben zu verhindern, gegebenenfalls dadurch, daß er unschädlich gemacht wird. Dies wird sie um so eher tun, je mehr solche Rechtsbrüche bei dem Betreffenden sich häufen.

Diese Erscheinung ist bei den Eskimo allerdings anscheinend nicht gerade häufig; immerhin kommt sie vor. Die eine Begebenheit, durch die sie bezeugt wird, habe ich bereits unter den Fällen der Stammesrache mitgeteilt ¹⁶⁴. Es heißt, daß der eine der Malemut-Eskimo, die sich unter den Kuskoquagmut aufhalten, seinen eigenen Stammesgenossen ersticht, weil dieser sich davon nicht abbringen lassen will, einen Kuskoquim-Mann aus geringfügigem Anlasse zu ermorden. Das zweite Beispiel betrifft Südostgrönland: Der als Seelenräuber ¹⁶⁵ berüchtigte Ilisimartoq plante die Ausführung eines neuen Mordes. Darauf heißt es wörtlich: „His brother-in-law, Igsiavik, who was annoyed with him, because he was preparing them fresh enemies, decided to anticipate him ¹⁶⁶.“ Gemeinsam wird Ilisimartoq dann von seinen Verwandten umgebracht, ehe er seine Tat vollbringen kann.

In beiden Fällen ist die Haftung, das Einstehenmüssen der Genossen für die Folgen der Handlung des Täters, der Grund zum Einschreiten gegen ihn. Im zweiten Beispiele besagt dies deutlich die angeführte Stelle; bei der erstgenannten Begebenheit erklärt der Handelnde ausdrücklich, daß er nicht so verfahren hätte, wäre die Sache innerhalb des eigenen Stammesverbandes geschehen. So aber wären sie, die Malemut, alle getötet worden. Man sieht, es ist die eigene Gemeinschaft, die geschützt wird, vor allem der Handelnde selbst will die Folgen der drohenden Tat von sich abwenden, von einem Schutze des Stammesfremden ist noch keine Rede. Daß dies aber dazu führen wird, wenn auch ganz allmählich, daß auch er gegen Rechtsbrüche, begangen von Angehörigen der anderen Gemeinschaft, von dieser verteidigt wird, und daß solche Vergehen dann ebenso verurteilt werden, wie die gegen die eigenen Genossen, leuchtet ein. Es bildet sich also eine Art der inneren Justiz, die das an sich bestehende Prinzip der Rechtlosigkeit der Fremden durchbricht, das unter den heutigen Kulturvölkern, wenn auch noch nicht ganz, so doch bis auf verhältnismäßig geringe Reste, verschwunden ist.

¹⁶³ III, 3 A, c, a, ββ.

¹⁶⁴ III, 3 A, c, β, Fall 2.

¹⁶⁵ Vgl. II, 5 a.

¹⁶⁶ RASMUSSEN, People, S. 344 ff.

ββ) Preisgabe.

Dieses Einschreiten der eigenen Gemeinschaft gegen den Mörder des Angehörigen einer fremden Gruppe verliert seine Wirkung, wenn die Tat bereits geschehen ist, denn den Racheberechtigten kommt es darauf an, die Rache selbst zu vollziehen. Sie würden sich in diesem Falle wohl doch an einen Verwandten des Täters halten, bzw. würde im Falle bestehender Stammesrache trotzdem der Rachekrieg entbrennen. Hier kommt jedoch noch die sogenannte Preisgabe für die Genossen des Täters in Betracht, um sich den Folgen der Tat zu entziehen. Sie besteht darin, daß man den Täter der rachefordernden Gruppe zur Ausübung der Rache ausliefert. Dieses Institut ist bei den Eskimo bisher aber nicht belegt. Ausgeschlossen ist allerdings nicht, daß das bereits erwähnte¹⁶⁷ „peace offering“ der Pelly-Bai-Häuptlingsfrau an die Aivilik-Eskimo eine Preisgabe darstellt. Wie schon dargetan, ist jedoch der Sinn der ganzen Angabe HALL's vollkommen dunkel. Es ist nicht ersichtlich, ob die Frau von den Aivilik gehängt wird, vielmehr sogar sehr zweifelhaft. Ja es steht nicht einmal fest, ob es sich um die Beilegung einer Blutrache handelt.

Ein negativer Schluß aus den beiden im vorhergehenden Kapitel genannten Fällen des Einschreitens der eigenen Gemeinschaft gegen den Täter vor Ausführung seiner Tat erscheint mir dagegen möglich. Dieses Einschreiten deutet wohl darauf hin, daß man sich durch Preisgeben des Mörders von der Haftung für sein Vergehen nicht befreien kann, sonst täte man doch besser — besonders auf den Fall Malemut-Kuskoquagmut würde das zutreffen — erst abzuwarten, ob er wirklich die Tat begeht, um dann durch seine Auslieferung allen Folgen aus dem Wege zu gehen. Zwingend ist dieser Schluß allerdings nicht, denn es kann die Preisgabe wohl bekannt sein, ohne daß für die beleidigte Gruppe eine Pflicht zur Annahme besteht. Für die Stammesrache aber ergibt sich ihre Unzulässigkeit wohl daraus, daß diese sich meist nicht mit der Tötung des einen Täters begnügt, wie es denn von dem letztgenannten Falle auch heißt: „Thay would have killed us all“¹⁶⁸.

Man muß also sagen, daß das Institut der Preisgabe für kein Gebiet der Eskimokultur einwandfrei belegt ist, daß vielmehr die Schlüsse, die auf Grund anderer Quellen gezogen werden können, gegen ihr Vorkommen sprechen, ein weiterer Beweis, daß die Blutrache bei diesem Volke fast gar keine Abschwächung zeigt¹⁶⁹.

(Schluß folgt.)



¹⁶⁷ Vgl. III, 3 A, g, β.

¹⁶⁸ NELSON, S. 302—303.

¹⁶⁹ Vgl. dagegen NANSSEN, Eskimoleben, S. 136: „Man findet also selbst bei diesem friedlichen Volke eine Andeutung von einer Art Blutrache, wenn sie auch nur schwach entwickelt ist“ usw.

³ Tamahox (provincia) auf der PINEDA-Karte, südlich von der Mündung des Rio Pánuco in den mexikanischen Golf, ist das erste uns überlieferte Wort aus der Sprache der Huasteka. Daß auch Pánuco aus dem Sprachschatze der Cuexteka-Huasteka stamme, ist nicht erwiesen.

Daß das Volk der Huasteka oder Cuexteka, wie diese Indianer von dem großen spanischen Franziskaner-Missionar Fray BERNARDINO DE SAHAGUN für gewöhnlich genannt werden⁴, schon gleich nach der Eroberung des alt-mexikanischen Rom die Aufmerksamkeit der fremden Eindringlinge auf sich gelenkt hatte, kann durch zahlreiche zeitgenössische Original-Dokumente⁵ einwandfrei nachgewiesen werden. Hand in Hand mit der oft unheilvollen Expansionspolitik der Spanier in den reichen und zu jener Zeit sicherlich dicht bevölkerten Strichen von Neuspanien ging das Werk der im Trosse der wilden und kühnen Conquistadoren folgenden Missionare der verschiedenen katholischen Orden, die, obwohl auch sie mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln für die sukzessive Erweiterung der Machtsphäre der Krone von Spanien in den neuentdeckten Ländern eintraten, anderseits aber doch wieder alle Hebel in Bewegung setzten, um die arme und nach ihrer Unterwerfung überall und stets drangsalierte indianische Bevölkerung gegen die unerhörten Übergriffe von seiten der übermütigen Sieger, so gut es eben ging, zu schützen und jener Ausbeuterei mit den verwerflichsten Mitteln, auf deren Konto das rapide Dahinsiechen ganzer Stämme zu setzen ist, mit all ihrer Macht und ihrem Ansehen bei den führenden Kreisen am Madrider Hofe energisch entgegenzutreten⁶.

So sehen wir schon vor 1548 die unerschrockenen und heldenmütigen Söhne des heiligen Augustinus unter den wilden Huasteka in den Gebieten des nördlichen Teiles des heutigen Staates Hidalgo eine überaus lebhaft und sehr erfolgreiche Missionstätigkeit entfalten. Fray JUAN GUEVARA verfaßte bereits vor 1548 die erste uns bekannte „Doctrina Christiana“ in der Sprache der „Gvasteca“, allem Anscheine nach im Augustiner-Kloster zu Uexutla (heute Huejutla). Leider ist dieser Druck⁷, wie so manch andere für die Geschichte, Sprache, Sitten und Gebräuche jenes Stammes wichtige Aufzeichnung der rührigen Augustiner-Mönche nicht mehr auf uns gekommen.

⁴ „Historia General de las Cosas de Nueva España.“ (Ausg. Bustamente.) México 1829 —1830.

⁵ Mit den ersten Versuchen, die wilden und auf einer ziemlich tiefen Kulturstufe stehenden Cuexteka-Huasteka unter die spanische Knute zu bringen, müssen auch die frühesten Massenverpflanzungen ganzer Nahuatl-Stämme, zumal aus Tlaxcala, nach der Provinz, später „de Nuevo Santander“ genannt, in Verbindung gebracht werden. Betreffs der in nachkortesianischer Zeit aus den Gebieten des heutigen Staates Hidalgo herüberflutenden Nahuatl-Welle vergleiche meinen Aufsatz „Mein Besuch bei den Huasteka-Indianern“ in der „Reichspost“. Wien, 4. Februar 1923.

⁶ Trotz der Entrüstung in gewissen spanischen wissenschaftlichen Kreisen ob der von verschiedenen Seiten wiederholt erhobenen Vorwürfe handelt es sich um nackte Tatsachen, die sich einmal nicht aus der Welt schaffen lassen, und die auch die gewiegtste Dialektik nicht hinwegdisputieren kann.

⁷ Auf diesen Druck beruft sich u. a. auch Fray JUAN DE LA CRUZ, der Verfasser der im Jahre 1571 gedruckten „Doctrina Christiana en la Lengva Gvasteca“, heute anscheinend ein Unikum auf der National-Bibliothek zu Madrid. Das seinerzeit auf der King's Library im Britischen Museum aufbewahrte Exemplar der „Doctrina“ des Pater DE LA CRUZ scheint abhandengekommen zu sein. CRUZ' „Doctrina“ kannte selbst der Missionar und Pfarrer CARLOS DE TAPIA ZENTENO nur vom Hörensagen. Das Büchlein gehörte schon in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu den größten bibliographischen Seltenheiten.



Oben: Altes Mütterchen, Huaxtekin, aus Santa Bárbara.

Unten: Idol (Frau) aus Tambacá, huaxtekisches Kulturlager.

Oben: Alter Huaxteka aus Tantsótsob bei Tamápats.

Unten: Idol (Mann) aus Tambacá, huaxtekisches Kulturlager.



Oben: Huasteka-Mädchen aus Tsakánam
mit selbstgefärbten Röcken.

Oben: Cacique und Mayul, Tsakánam.

Unten: Vierjähriger Huasteka-Knabe aus
Las Pozas.

Unten: Huasteka aus Santa Isabel.



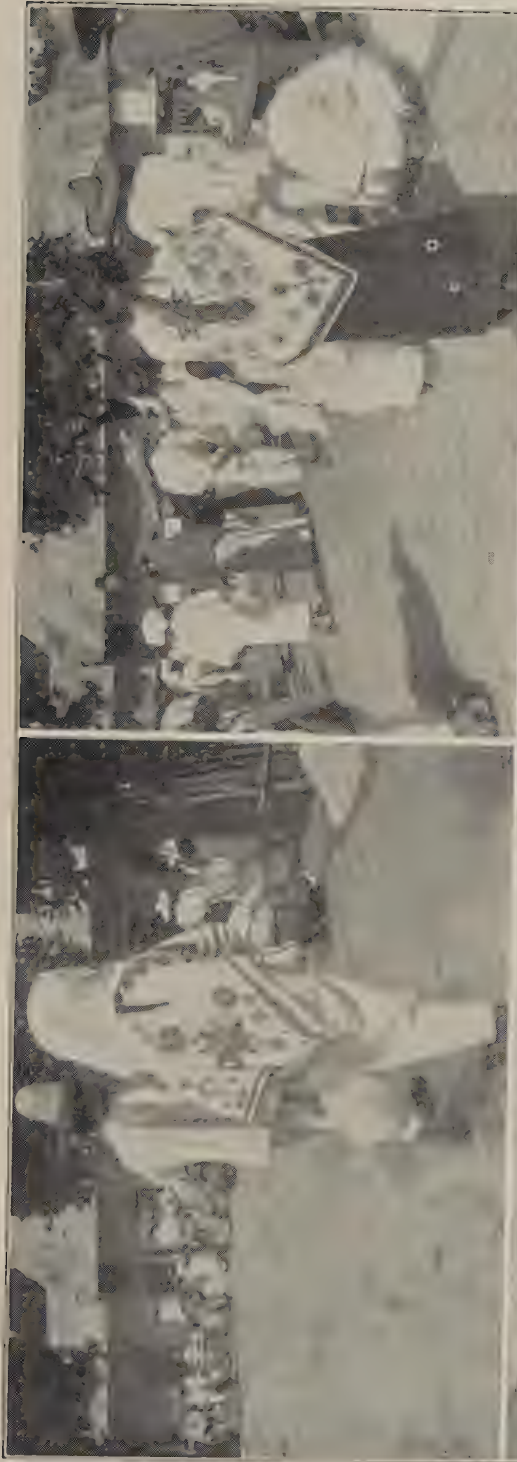
Oben: Huasteka-Orchester von Tanköltse.

Unten: Huasteka auf dem Heimwege nach der Feldarbeit.

Oben: Szene aus dem mit totemistischen Motiven durchsetzten Tanz *Gavilan* (Sperber).

Unten: Typisches Huasteka-Haus, *Päsel* genannt.

TAFEL IV.



Oben: Junges Huasteka-Ehepaar. Der *gayem* des Weibes mit seinen schönen Stickereien zeugt für nahua-aztekischen Einfluß.



Oben: Nahua-Mexikanerin mit dem typischen Haarreifen (*ruedo*).



Unten: Huasteka-Mädchen aus Holóí.

Unten: Huasteka-Frauen aus Tsakánam mit dem nationalen *gayem*.

Das Augustiner-Kloster in Uexutla⁸, offenbar eine Art Operationsbasis der unter den Huasteka jener Gegenden arbeitenden Missionare, wo zur Stunde nur Indianer aztekisch-mexikanischer Herkunft sitzen, beweist, daß um die Mitte des 16. Jahrhunderts, und ganz sicher auch noch in viel späteren Jahren, jener nördliche Teil von Hidalgo durchgehends von huastekischen Elementen besiedelt gewesen sein muß⁹. Für dieses Postulat spricht, vorläufig ganz abgesehen von den zahlreichen archäologischen Funden, vor allem ein ziemlich großer Teil der jetzt noch im Gebrauche stehenden geographischen Nomenklatur indianischen Ursprungs, die nachweisbar dem Sprachschätze der Huasteka angehört¹⁰.

Die Grenzen dieses zur Zeit der Ankunft der spanischen Eroberer von Huasteka-Indianern besetzten Gebietes verläuft vom nördlichen Hidalgo in östlicher Richtung bis an die Sierra de Otontepec, wo sich diese Linie dann nach Südosten dreht, um nachher, über Tankoko, Tantalá, Temapache (*Tamápats*) führend, nördlich von Tuxpan, ungefähr bei Laja (*Láxa*) am Golfe von Mexiko zu enden. Wo die Huasteka unmittelbare Nachbarn der Totonaka waren (und noch heute sind), wie im nördlichen Veracruz, sind wesentliche Grenzverschiebungen in nachkortesianischer Zeit kaum zu verzeichnen¹¹.

Westlich von Uexutla ist die Grenze des einstigen Habitat der Huasteka durch die Linie Tamazunchale¹²—Xilitla¹³ und von diesem letzteren Punkte bis in die nächste Nähe des Cerro de San Carlos an der Grenze des heutigen Staates Querétaro gekennzeichnet¹⁴.

Die äußerste Westgrenze dieses offenbar früher weitverbreiteten Volkes ist durch die Linie Xilitla—Tempaşal—Tamápats(Temapache)—Tanlacú—Tamasópo—Tambaca—Ciudad del Maíz, vielleicht noch weiter nach dem

⁸ Der huastekische Name ist *Tan-Zák-Tokôl* „wo die weißen Weiden (Silberweiden) stehen“. Wie so manch anderer, ist auch dieser Name von den eindringenden nahua-aztekischen Elementen einfach in ihre Sprache übersetzt worden. *Huexo-Tla* „saucedá“ (Weiden).

⁹ *Tamalol*, *Tanchinoltipac* u. v. a. sind teils rein huastekische, teils dem Nahua-Azteka angepaßte Formen. Der nördliche Teil von Hidalgo heißt im Volksmunde noch heute die „Huasteca Hidalguena“.

¹⁰ So z. B. zu Guautla (heute Huautla) im alten Pánuco gehörten die indianischen Dörfer Tanchiquel, Tamoya u. a.

¹¹ An einer anderen Stelle werde ich zeigen, wie diese engste Nachbarschaft der Huasteka und Totonaka die von den meisten modernen Forschern leider übersehene Verquickung der materiellen (teilweise auch der geistigen) Kultur beider Stämme bei SAHAGUN verursacht hat. Der Missionar hatte seine Nachrichten über das Völkerbild usw. in jenen von seinem Wirkungskreise weitab gelegenen Gebieten in der Hauptstadt des Landes und aus zweiter Hand bezogen und dabei, ohne Absicht selbstverständlich, manches durcheinandergebracht, ich erinnere hier einstweilen nur an die angebliche, ungemein große Fertigkeit im Weben der Huasteka u. dgl. Auf SAHAGUN's Angaben allzu fest bauend, mußten KRICKEBERG u. a. zu ganz falschen Schlüssen gelangen.

¹² *Tam-ásum-tsále* „Wohnort der Cacica (des weiblichen Häuptlings)“, erklärte mein Gevatter, Don MIGUEL LINO CRUZ, Huasteka aus der Fracción Tsakánam, bei Tancanhuitz.

¹³ *Tan-ziuól*, in Huasteka.

¹⁴ In den an die nächste Umgebung des Cerro de San Carlos angrenzenden Gebieten der Huasteka Potosina, wie: Tankuém, Tempaşal, Tamapats, Tantsotsob usw., wohnen noch heute nur Huasteka. Xilitla und Axtla (*Tan-zák-pén*) und Coxcatlán (*Tan-zín-kabé*), in früheren Zeiten rein huastekische Zentren, sind jetzt durchgehends nahua-aztekische Bezirke.

Norden¹⁵, gegeben. Die von SELER¹⁶ beschriebenen Reste alter Kulturstätten in der Umgebung von Ciudad del Maíz¹⁷ und an anderen nördlich von der Bahnstrecke San Luis Potosí—Tampico gelegenen Orten, und meine zwischen Tambacá und Micos und dann später westlich vom Río de Santa María, der weiter unten im Vereine mit dem Río de las Gallinas den Tropaón, einen rechten Zufluß des Río Tamuin bildet, aufgedeckten Kulturlager, die sowohl ihrer ganzen Anlage nach als auch nach den vorgefundenen Kulturobjekten, wie Idole (?) mit dem typischen Nackenfächer und der bekannten Spitzmütze, Reste uralter huastekischer Siedlungen darstellen, liegen insgesamt an der angegebenen Westgrenze.

Die nördlichsten Ausläufer des huastekischen Volkes dürften die von Ciudad del Maíz in östlicher Richtung über Nuevo Morelos—Tancasnequi—Chocóy nach Tampico verlaufende Linie wohl kaum überschritten haben¹⁸. Auch dafür zeugen archäologische Funde im Norden von Nuevo Morelos und an verschiedenen anderen Orten nördlich vom Río Pánuco¹⁹.

Die bedeutenden Einbiegungen an der West- und Nordgrenze des ehemaligen Verbreitungsgebietes der Huasteka, zweifelsohne erst in nachkortesianischer Zeit stattgehabt, dürften die natürliche Folge des Eindringens der Weißen in das huastekische Revier und das sukzessive Nachdrängen derselben sein. Allmähliches Aussterben infolge fremder Kultureinflüsse, wahres Gift für den amerikanischen Ureinwohner, wird natürlich auch dazu beigetragen haben, das Zurückweichen der immer noch ansehnlichen Reste dieses Volkes nach dem Zentrum und dem Osten bzw. nach

¹⁵ Ein wichtiger Fingerzeig für ehemalige Verbreitung der Huasteka nördlich der oben erwähnten Bahnstrecke sind Namen wie: Tamesi, Tamasopo, Tanchahui, Tantaon, Tancha, Tampacualab, Tanque, Choyosa, Choctay u. v. a.

¹⁶ „Die alten Ansiedlungen im Gebiete der Huasteka“; in „Ges. Abhandl.“, II. Berlin 1904, S. 168—183.

¹⁷ Reste huastekischer Kultur sind sicherlich auch die *Cúes* (montículos) in der Nähe von Alaquines, wo die Huasteka-Cuexteka seit undenklichen Zeiten engste Nachbarn der Pame (Otomí) waren.

¹⁸ „Historia, Geografía y Estadística del Estado de Tamaulipas.“ Por el Ingeniero ALEJANDRO PRIETO. México 1873. Vgl. dazu: „Tribus Indígenas de Tamaulipas en la época de la Conquista“; in „Reseña de la Segunda Sesión del XVII. Congreso Internacional de Americanistas“. México 1912, S. 63—71. War bereits 1911 unter dem Titel „Tribus Indígenas de Tamaulipas“ in Ciudad de Victoria erschienen. Manch wertvolles Material für die Sichtung der ursprünglichen Völkergruppierung in jenen nördlichen Teilen von Mexiko enthält die „Relación Histórica de la Colonia del Nuevo Santander y Costa del Seno Mexicano“. Escrita por el P. FR. VICENTE SANTA MARÍA Presbitero de la orden de San Francisco, y Lector de Theología en el convento de Valladolid de Michoacán. Abgedruckt in der „Bibliografía Mexicana del Siglo XVIII“. Sección Primera. Cuarta Parte. A.-Z. México 1907, S. 389 ff. Siehe auch „La Huasteca Potosina“. Ligeros Apuntes sobre este país por... San Luis Potosí. Tipografía del „Comercio“. Calle del Apartado num. 3, 1876. Wertlos ist die langatmige Schrift „Huastecapan“ des Herrn Presb. und Advokaten MARTÍNEZ Y AGUILAR (Apolonio). San Luis Potosí 1914.

¹⁹ Die sogenannten *Cúes* (ein aus Haiti-La Española stammender Terminus) in der Nähe von Tanzakólte, Cerro Alto, Las Pilas, Juan Martín, El Jordán usw. sind durchgehends alte huastekische Kulturstätten. Das gleiche darf auch von den auf der Hacienda Piña gelegenen *Cúes* behauptet werden. Die aus diesen Kulturlagern stammenden Artefakten sind vollkommen identisch mit den von SELER beschriebenen und an anderen Orten in Tamaulipas gemachten Funden.

jenem Teile des heutigen Staates San Luis Potosí²⁰, der unter dem Namen „Huasteca Potosina“ bekannt ist, zu beschleunigen. Und dieser südöstliche Teil von San Luis Potosí, besonders die Vorkordillere in der Nähe von Ciudad de Valles bis Tampašal, mehr oder minder, und das der nur in der „Abra“ durch den Río Tampaón durchbrochenen Bergkette vorgelagerte Hügelland, letzteres bis an den Río Moctezuma, ist heute in jenem Staate das einzige größere Gebiet²¹, wo das huastekische Element in dicht geschlossenen Massen sitzt und verhältnismäßig rein, zumal nach Blutmischung, und bedeutend weniger berührt von fremden Einflüssen erhalten blieb. Die heute bedeutendsten huastekischen Bezirke sind der große Distrikt („Partido“ nach früherer politischer Einteilung) Tancanhuitz, die Sierra von Valles, die vorhin bereits erwähnte Vorkordillere der Sierra Madre Oriental, und die zum Distrikt Valles gehörige Gemeinde Tanjalás. In den Gemeinden Tanquián und Tancuayalab und weiter unten in der vom Tamuín und Moctezuma gebildeten Ecke, vor fünfzig und mehr Jahren sicherlich noch rein huastekische Distrikte, sind heute nennenswerte Reste dieser Indianer kaum zu finden. Und die in und rundum Tanquián und südlich von diesem Orte wenigen und zerstreut lebenden Huasteka-Familien sind mit Nahuatl und Elementen anderer Herkunft dermassen vermischt, daß dieselben hier nicht mehr in Betracht kommen können²².

Der Distrikt Tancanhuitz²³ umfaßt die Gemeinden Huehuetlán²⁴, San

²⁰ Der Norden des heutigen Staates Veracruz muß seit vorhistorischen Zeiten von huastekischen Elementen besiedelt sein. Aus dem Innern des Landes hervorbrechende und nach der Meeresküste hin drängende Stämme (Totonaka und Mexika-Nahua?) müssen die ungeheure Bresche in die einstens sicherlich in geschlossenen Massen der Meeresküste entlang sitzenden Maya-Völker gelegt haben. Daß die Wanderung der Maya von Norden nach Süden und nicht in entgegengesetzter Richtung, wie SAPPER und Gefolgschaft grundlos behaupten, erfolgt ist, dafür sprechen noch viele andere von den meisten Forschern bislang nicht genügend berücksichtigte Gründe. Bei dieser Gelegenheit muß ich auch bemerken, daß die Sprache der Huasteka dem Chicomulcolteka nicht nähersteht als den übrigen Südmaya-Dialekten. Für eine halbwegs einwandfreie Lösung einer so heiklen Frage muß ein ganz anderes Material ins Treffen geführt werden als dies bei SAPPER geschehen ist. Mit einer solchen „Genügsamkeit“ ließe sich alles beweisen.

²¹ KRICKEBERG, dessen Angaben über die Verbreitung der modernen Huasteka in der neuesten Ausgabe der BUSCHAN'schen „Illustrierte Völkerkunde“ offenbar auf SELER und andere längst veraltete Darstellungen zurückgehen, zeigt sich nicht hinreichend unterrichtet über das moderne Völkerbild am Pánuco und auch anderwärts in Mexiko.

²² Über die Kulturmischung in Tanquián usw. vergleiche meinen in der „Reichspost“ veröffentlichten Aufsatz.

²³ „Bekränztes Boot (canoa)“, wie ALEJANDRE und andere behaupten, ist sicherlich falsch. *Tan*, Illativ, und *canhuitz* ein Baum. *Nanā neētš tl tan-cānhuītš* „ich gehe nach Tancanhuitz“ (wo der Canhuitz steht).

²⁴ In Huasteka *Tam-āhab* „Ort der Flöten(chirimías)bläser“, von den Nahuatl-Mexikanern direkt in ihre Sprache übersetzt. *Huehue-tlán* bedeutet nämlich mehr oder weniger dasselbe. *Huehue*, *teponaztle* ein trommelartiges, aus einem ausgehöhlten Baumstamme hergestelltes Instrument, ähnlich der aus gleichem oder ähnlichem Material verfertigten Signaltrommel verschiedener Stämme (wie Katokina) am Amazonas und anderwärts in Südamerika. Flöten oder andere Blasinstrumente habe ich unter den Nahuatl-Mexikanern der Huasteca Potosina nicht bemerkt. Der Teponaztle bei den Huasteka zeigt für Nahuatl-Einfluß, von denen er aber erst in nachkortesianischer Zeit übernommen wurde. Doch auch nicht bei allen Huasteka hat dieses Instrument Eingang und Anklang gefunden.

Antonio²⁵, Coxcatlán, Xilitla, Tampamolón²⁶ und Aquismón²⁷. — Die reiche Gemeinde Tancanhuitz mit einem Flächeninhalt von zirka 6000 *ha* zählt 4900 Einwohner nach dem Zensus von 1921, der weitaus größte Prozentsatz Indianer, zumeist Huasteka. Der Ort selbst, obwohl Sitz eines Richters und politisch als auch wirtschaftlich der wichtigste Flecken in der Huasteca Potosina, dürfte, die vier indianischen Vororte: Chacáná, Xochimilco, Las Pozas und Tamantsók mitinbegriffen, nicht über 1100 Einwohner haben.

Die in den verschiedenen zu Tancanhuitz gehörigen „Fracciones“ angesiedelten Huasteka sowohl wie Nahua-Mexikaner leben meistens in auf Anhöhen gelegenen und von einander weitabliegenden Hütten, kleinen Gehöften mit ausgesprochener Kleinwirtschaft.

Die wichtigsten Huasteka-Fracciones sind: Tsakanam, Tamaletón, Tsepakab²⁸, Tankoltse, Holol, Peketsen, Tomtsen, Altsulup, San José, Santa Isabel, Las Fajas usw., deren Einwohnerschaft, nur Huasteka-Indianer, aus ungefähr 900 Individuen männlichen²⁹ und zirka 800 weiblichen Geschlechtes besteht³⁰. Zu dieser Zahl müssen einige hundert Familien hinzugerechnet werden, die in Oktsen, Póitsen (eigentlich Pohúi-Tsen), Alhúitöt, Cruz-Tuxub³¹, Guadalupe und in anderen in der Nähe von Tancanhuitz gelegenen Tälern (quebradas) oder auf den verschiedenen Lomas (Anbergen) usw. außerhalb der „züftigen“ Fracciones sich niedergelassen haben.

Die politisch gleichfalls zu Tancanhuitz gehörigen vier großen Nahua-Azteka-Fracciones: Cuatlamayán, Piaxtla, Čacatitla und Guajenco stellen den äußersten nordwestlichen Vorstoß der nahua-mexikanischen Einwanderung in jenem Teile der Huasteca Potosina dar. Wie ein Keil haben sie sich in huastekisches Gebiet zwischen Huehuetlán und den zu Aquismón gehörigen Huasteka-Fracciones eingeschoben.

Die Bevölkerung der Gemeinde Huehuetlán rekrutiert sich aus fast nur Huasteka. Von den 3294 Einwohnern des Munizips entfallen nur zirka 200 auf den Hauptort Tamahab, unter diesen aber auch wieder eine ganze Anzahl teils reiner Indianer, teils Mischlinge mit solchen. Rundum Tamahab liegen die blühenden und für indianische Verhältnisse sicherlich ziemlich wohlhabenden Fracciones Tanzumaz, Tšununtsen, Tsiniha, Tantokói, Tanléab³² usw.

²⁵ *Tam-han-nětsén* in Huasteka; *Tlaxilacalli* in Mexicano-Nahua.

²⁶ *Tam-pa-šlom* „Ort der vielen Javalies (Wildschweine)“?

²⁷ *Aktš-móm*, eine Quelle, in deren Nähe sich reichliche Bestände des Baumes *aktš* finden. Es ist ein in der Sierra von Aquismón häufig vorkommender, sehr schöner und ob seiner herrlichen und reichlichen schattenspendenden Krone beliebter Baum. Leider hatte er zu meiner Zeit weder Früchte noch Blüte, so daß ich von seiner wissenschaftlichen Bestimmung durch einen Berufsbotaniker vorläufig abzusehen gezwungen bin.

²⁸ *Tšě* „vier“, *pābak* „Rohr“, *tóm* „zacate“ (eine Grasart), *tsén* „Anberg“ (auch „Sierra“).

²⁹ Die jungen, noch nicht wahlberechtigten Männer sind hier nicht miteinbezogen.

³⁰ Genaue Angaben über die Zahl der Kinder in den einzelnen Familien zu erlangen, ist oft sehr schwierig wegen der allgemeinen Furcht der Indianer vor neuen und drückenderen Steuern. Auch Aberglaube u. dgl. bestimmt sie zuweilen, die Anzahl ihrer Kinder dem Fremden gegenüber zu verheimlichen.

³¹ Cruz, span. „Kreuz“; *tāxub* „Stein“. Die Genitivvoranstellung wird im Huasteka sonst streng beobachtet.

³² *Tšānun-tsén* „Sierra der Kolibris“. *Tšīni* „ruhig“, *hā* „Wasser“. *Tan-tokói* „wo viele

Die Gemeinde San Antonio de Padua Tamhanetsen mit den Huasteka-Fracciones Tančahúi, Tanxanek, Tokói usw. zählt 1800 Einwohner, 95 Prozent von diesen Vollblut-Huasteka. Die numerische Überzahl des weiblichen Elementes in San Antonio und in manch anderen Bezirken der Huasteca Potosina ist eine natürliche Folge der während der verflossenen Bürgerkriege über jene Striche von Mexiko dahinbrausenden Stürme. Nolens volens wurde das männliche Element, ledig oder verheiratet, darum kümmerte sich keine Seele, von den jeweiligen durchziehenden aufständischen Banden oder auch von der diesen auf der Ferse folgenden Truppe einfach mitgeschleppt.

Die weitaus zahlreichste, rein huastekische Einwohnerschaft im Distrikte Tancanhuitz weist die Gemeinde Aquismón auf. Von den 5261 *ha* des Flächeninhaltes der Gemeinde gehören über 3000 *ha* indianischen Besitzern, ausnahmslos Huasteka. Die indianischen Fracciones liegen zumeist auf der Sierra von Aquismón und in deren Zwischentälern, wie: Tamapats³³, Tantsotsob³⁴, Ošmolom, Hólmom³⁵, Tankuime³⁶, Tambašal³⁷, Tampemoche³⁸, Tančanaco³⁹, Tančačin usw.

Unter den zirka 7000 Einwohnern der Gemeinde sind keine 400 Weiße und Mischlinge verschiedener Farbennuancen anzutreffen. Am reinsten hat sich die huastekische Bevölkerung auf den vom Tale aus überaus schwer erreichbaren Höhen von Tamapats und Hólmom und deren Unterfraktionen, die sich, wie z. B. Tankuem, bis an den nach Querétaro führenden Weg erstrecken⁴⁰, erhalten. Die gesunden klimatischen Verhältnisse in diesen Höhen, ungefähr 800 bis 1000 *m* über dem Meeresspiegel, demnach nicht zu heiß, ab und zu sogar unangenehm kühle Abende und kalte Nächte, die vom Waldduft durchschwängerte Morgen- und Abendbrise, gute und reichliche Nahrung, frisches, klares und gesundes Wasser, wenig oder gar kein Zuckerrohrschnaps, in summa, die allgemeinen günstigen Lebensverhältnisse und

Weiden stehen“. *Tan*, vor Gutturalen (Velaren), Palatalen und Dentalen; *tam*, vor Vokalen (auch Halbvokalen) und Labialen, ist Illativ und in gewissen Fällen auch Lokativ. Der eigentliche Lokativ ist, wie im Maya, *ti*.

³³ *Tam* „Ort“; *ápats* eine Palme (*Brahea dulcis*?), aus deren Blättern in früheren Zeiten die eigentümlich geformten Stroh Hüte der Huasteka hergestellt wurden. Seit der Einführung billiger Ware aus anderen Gegenden von Mexiko ist dieser Zweig der indianischen Hausindustrie vollkommen eingegangen. Bei den Huasteka flechtet der Mann, das Weib hingegen webt. Die Herstellung der weltberühmten Panama-Hüte, ein bedeutender Industriezweig in La Rioja, Departamento de Loreto, Ostperu, obliegt dort dem Weibe. Frauenarbeit ist auch der in Bekal und an anderen Orten in Campeche geflochtene „Jipi-Japa“-Hut. Die *Ixtle* (Agave-) Morales, eine Art Jagd- oder Provianttaschen, und aus anderen Agave- und Pflanzenfasern verfertigte Taschen u. dgl. flechtet der Huasteka. Doch scheint dieser Zweig der indianischen Industrie, der ganz speziell in Tampamolón und in Tanquián hochentwickelt ist, auf Nahuainfluß zurückzugehen.

³⁴ „Wo er einen Tritt bekam.“

³⁵ *Hól* „Loch“; *móm* „Quelle“.

³⁶ „Ort des Schützen.“

³⁷ *Tam* „bei, an“; *pašál* „Höhle“.

³⁸ „Wo viele *Pemőce*-Schoten (*Vainilla*) stehen.“

³⁹ „Wo Bohnen gut gedeihen.“

⁴⁰ Siehe meinen Bericht „Terra Incógnita en la Huasteca Potosina“ in „Revista de Revistas“. México, D. F., a 12 de Noviembre de 1922 (mit eigenen Aufnahmen).

hauptsächlich der geringe Kontakt mit Weißen und der unten halbverkommenen Mischlingsbevölkerung haben in jenen „weltentrückten“ Höhen eine herrliche und kräftige Rasse gezüchtet, die in jeder Hinsicht, insbesondere in physischer, von dem unten im heißen Hügellande und in den dazwischenliegenden Niederungen angesiedelten Huasteka, körperlich schwächer und sicher auch weniger widerstandsfähig, merklich absticht. Ja selbst der sonst streng konservative Sinn der Indianer ist bei den Huasteka des Hügellandes durch die häufige Berührung mit nicht-indianischen Elementen ins Schwanken geraten und schon seit geraumer Zeit auf gewisse Kompromisse mit den benachbarten Weißen und der Mischlingsbevölkerung eingegangen, während in Tamapats und in den übrigen Fracciones der Sierra von Aquismón das indianische Leben, einschließlich Sprache⁴¹, soweit solches eben möglich ist bei einem Ackerbau intensiv treibenden und mit Weißen und anderen in ziemlich regen Handelsbeziehungen stehenden Volke, rein und unverderbt erhalten.

In der für europäische Begriffe immensen Gemeinde Tanlajás⁴² gruppieren sich die Huasteka in geschlossenen Massen um den Hauptort des Munizips. Die Einwohnerzahl der Gemeinde wird auf zirka 3000 Seelen geschätzt, zumeist Huasteka. Diese sind auf die Fracciones Hom'te⁴³, Tokóimom⁴⁴, Tankolol⁴⁵ usw. verteilt. Wie sämtliche Indianer in der Huasteca Potosina, so treiben auch die Tének von Tanlajás zumeist Ackerbau. Ihre hauptsächlichsten Produkte sind Kaffee, Zuckerrohr, Mais, schwarze Bohnen usw. Die Huastekin aus Tanlajás unterscheidet sich von den Weibern aus den übrigen Fracciones durch den ungemein wulstigen *petóp*, den Haarreif aus buntem Wollgarn, um den die gebürsteten⁴⁶, losen Haarstränge walzenförmig gewunden werden.

⁴¹ Verständlich spanischsprechende Individuen huastekischer Herkunft gehören in jenen Höhen zu den größten Seltenheiten. Meine indianischen Führer und Dolmetscher stammten aus den Fracciones aus dem Tale von Aquismón.

⁴² *Tan-Láxas* „Ort der großen, breiten Steinfließen“ (jene eigentümliche geologische Formation, die Dr. W. STAUB als Eozän anspricht). *Táxub* ist „Stein“ im allgemeinen.

⁴³ *Hóm* „Kopal“ (Bursera?); *t'é* „Baum“.

⁴⁴ *Tokóí* „Weide“ (salix sp.?) *móm* „Quelle“.

⁴⁵ *Tan* „Ort“; *kolól* „Cucaracha“ (große braune Schwaben).

⁴⁶ Kämmen im allgemeinen sind den Huasteka unbekannt oder mindestens nicht im Gebrauche. Die Sitte, das Haar zu bürsten statt zu kämmen, die übrigens auch unter den Mischlingen heimisch ist, scheint jedoch von anderen Indianern, wahrscheinlich den Nahuas, die ihrerseits von dritter Seite beeinflusst sind, übernommen zu sein. Die kleinen, meist aus Agave-Fasern hergestellten Bürsten ersetzen den Kamm auch unter der Mischlingsbevölkerung. Viele der in den Straßen der Hauptstadt bettelnden Otomí-Indianerinnen säugen unterm Tor-
eingang meines Hotels ihre Kleinen und bürsten dabei ihr oft schönes, langes und pechschwarzes Haar. Diese Haarbürsten der Otomí unterscheiden sich in nichts von denen der Huasteka-Indianer. Es ist gar nicht ausgeschlossen, daß die Huasteka überhaupt diesen Toilettegegenstand von den Otomí käuflich erwerben. Letztere, bekannt als ungemein geschickt in verschiedenen Flechtarbeiten usw., ziehen mit den Produkten ihrer Industrie von Ort zu Ort; und in der Huasteca Potosina sieht man sie mit ihren typischen breiten Strohüten (wahrscheinlich auch selbst erzeugtes Produkt) auf den Wochenmärkten in den einzelnen Ortschaften handeln und feilschen mit einer Lebhaftigkeit, die zu dem sonst ungemein apathischen Charakter dieses Indianers einen starken Kontrast bildet. Ein Teil der Otomí-Indianer, zumal die aus

Schließlich wären noch die in der stark zerklüfteten Vorkordillere von Valles und in deren Zwischen- und Längstälern gelegenen Huasteka-Fracciones, die insgesamt zur politischen Oberhoheit der Stadt Valles gehören, zu erwähnen. Die bedeutendsten sind Huichimal⁴⁷, La Subida, La Escondida, La Lima, La Pila usw. mit einigen hundert Individuen beider Geschlechter. In der Kleidung des Weibes macht sich dort wohl schon seit geraumer Zeit spanisch-mexikanischer Einfluß breit. Trotz der nach „criolischer Fassung“ zugeschnittenen Blusen und Röcke der Weiber und der nächsten Nähe der für jene Gegend der Huasteca Potosina wirtschaftlich sehr wichtigen Bahnstrecke San Luis Potosí—Tampico⁴⁸, haben die Huasteka der Sierra von Valles indianisches Leben und Treiben beibehalten. Der Mann blieb *Pélintēnek*⁴⁹ auch in der Tracht und unterscheidet sich in keiner Weise von den übrigen Volksgenossen aus Tancanhuitz und anderen Orten des Zentrums. Überhaupt sind merkliche Unterschiede in den Sitten und Gebräuchen usw. der Huasteka-Indianer auch in den von größeren Kulturzentren nicht allzuweit entfernten Fracciones der Vorkordillere von Valles kaum zu verzeichnen.

Schade, daß die Huasteka oder wenigstens ein großer Teil derselben heute sich schon zu stark mit der überaus verwickelten mexikanischen Lokalpolitik befassen, sicherlich mehr als ihnen persönlich und ihren Stammesinteressen zukömmlich sein kann. Die geistigen Führer der politischen Wühlarbeiten und Hetzereien unter der indigenen Bevölkerung, meistens dunkle Ehrenmänner, die selbstverständlich die huastekische Sprache meisterhaft beherrschen, peitschen durch die während politisch bewegten Zeiten, wie bei gewissen Wahlmanövern, überall mit bombensicherem Erfolg angewandten bekannten „Hausmittel“ die leicht entzündbaren Leidenschaften der Indianer auf, um dann die im politischen Kampfe entbrannten Passionen des armen und irregeführten Indianers zu rein persönlichen, sehr schmutzigen Privatinteressen auszunützen. Die Folgen solch unlauterer Manöver hat dann natürlich der unwissende Indianer allein zu tragen. Freilich sind in bewegten und unsicheren Zeiten, wie während der vergangenen Bürgerkriege, sehr schwere Übergriffe auch von seiten der Indianer, wie z. B. der Huasteka-Tének aus dem Huichimal und anderen Orten, vorgekommen, wie Niederbrennen ganzer Ortschaften⁵⁰, zahlreiche Überfälle (wahre Raubanfänge) auf

dem Staate Querétaro, haben in Mexiko tatsächlich die Rolle unserer Wochen- und Jahrmarktsjuden übernommen:

⁴⁷ Vgl. *Uxmál*, Name der herrlichen Tempelanlagen aus der zweiten Periode der hochentwickelten Maya-Kultur in Yukatan.

⁴⁸ Vergleiche meinen Aufsatz „Cuadros Culturales en la Huasteca“; in „Revista de Revistas“, México, D. F., a 24 de Diciembre de 1922; und „A Través de la Huasteca Potosina“; in „Revista de Revistas“, México, D. F., 11 de Febrero de 1923. *Tam-Piko* „Ort der Hunde“, wie ALEJANDRE und andere glauben, ist sehr zweifelhaft.

⁴⁹ Cuexteka oder Huasteka ist der von den Nahuja-Mexikanern den Indianern jenes nördlichen Teiles des Landes gegebene Name. Die Huasteka nennen sich selbst *Tének* oder *Pelintének*, d. h. „wahrer Mensch“, im Gegensatz zu den Volksfremden. Ähnliches bemerkte ich auch unter den Maya von Yukatán und Campeche. *Māsehuđl* ist der Angehörige des Maya-Volkes im Gegensatz zu dem *Mđk*, d. h. „Nicht-Maya“.

⁵⁰ So z. B. der einst blühende Ort Buenavista auf der Straße zwischen Ciudad de Valles und dem Huichimal.

friedliche und harmlose Reisende auf der von Valles nach Tancanhuitz führenden Straße und anderwärtig, Verbrechen, die aber auch wieder auf frühere von Weißen und Mischlingen gegen die anfangs sich vollkommen passiv verhaltenden Indianer ausgeführten Repressalien, wie Frauenraub und -schändung, zurückzuführen sind.

Der Huasteka-Tének ist im allgemeinen offener, sicherlich aber auch bedeutend derber, lustiger, zugänglicher und körperlich stärker als seine nahua-mexikanischen Nachbarn, jene fast feinknochigen, geschmeidigen und ziemlich entnervten Reste der „herabgekommenen Aristokraten“ jenes feudal-indianischen Kulturstaates, dessen damals bereits morsche Grundfesten beim Erscheinen einer Handvoll goldgieriger Abenteurer erzitterten und nach dem ersten Anrennen wie ein Kartenhaus zusammenbrachen.

Unter ungefähr 250 männlichen Individuen aus Huehuetlán-Tamáhab konnte ich folgende Altersstufen feststellen:

8 zwischen 70 und 90 Jahren	24 zwischen 50 und 60 Jahren
6 „ 60 „ 70 „	211 „ 20 „ 30 „

Mit deformierten Ober- und Unterextremitäten habe ich nur zirka ein Dutzend Männer, Weiber und Kinder angetroffen, und eigentümlicherweise die meisten unter dem von Gesundheit strotzenden huastekischen Elemente der Sierra von Temapache (*Tamápats*).

Häufiger bemerkt man Schielende, zumal unter den Weibern. Auch auf Pockennarbige pflegt man zu stoßen. Doch scheinen die Pocken, unter denen andere in tropischem und subtropischem Klima lebende Stämme selbst bei sehr geringem Verkehr mit Weißen und Mischlingen zeitweilig fürchterlich zu leiden haben, und von denen manche infolge dieses Übels, wie z. B. der Krên-Stamm der Ingangue am Alto Paraná in Paraguay, in kurzer Zeit ganz aussterben, unter den Huasteka-Tének nie so heftig aufgetreten zu sein⁵¹.

Blinder oder Taubstummer usw. kann ich mich nicht entsinnen unter den Huasteka gesehen zu haben. Nur in einem Falle zeigte man mir ein zirka drei Jahre altes Kind, das angeblich taubstumm war. Mit welcher Liebe und Fürsorge betrauten die indianischen Eltern jenes Kind!

Anthropologische Messungen stoßen bei den Huasteka, wie wahrscheinlich bei den meisten mexikanischen Indianern, auf die allergrößten Hindernisse, da der durch üble Erfahrungen bereits gewitzigte Indianer hinter solchen Prozeduren „levas militares“, d. h. „gewaltsame Rekrutierung“, oder auch neue Steuern u. dgl. wittert und bei der erstbesten Gelegenheit Reißaus nimmt. Durch mein besonders freundschaftliches Verhältnis zu Don Crisóstomo, dem allmächtigen Caziquen (*zĩman*) und Zauberer (*zĩtóm*) der Fracción Tamaletón, war mir während eines zu meinen Ehren veranstalteten

⁵¹ Die verhältnismäßig außerordentlich geringe Anzahl von Deformierten und Krüppeln unter den Huasteka darf aber nicht mit Kindermord u. dgl. in Verbindung gebracht werden. Für den totemistischen Huasteka ist Kinderlosigkeit in der Ehe die größte Strafe. Bei seinen mutterrechtlichen totonakischen Nachbarn wird die sterile Frau nach Ablauf eines Jahres ihren Eltern sogar entrüstet zurückgestellt. Den für die Braut bezahlten Preis muß dann der Vater oder im gegebenen Falle die Familie des verschmähten Weibes dem enttäuschten Manne ersetzen.

Festes mit nationalen Tänzen die nicht sehr häufige Gelegenheit geboten, ungefähr 150 Individuen verschiedenen Alters zu messen.

Das Ergebnis war:

Zwischen 30 und 40 Jahren von 1·38 bis 1·68 *m*⁵²

„ 40 „ 65 „ „ 1·47 „ 1·73 „

Das Weib, genau so grobknochig wie der Mann, ist im allgemeinen aber kleiner. Doch auch da sind Ausnahmen keine Seltenheiten. Meine *Cumale* (Gevatterin) aus Tsakánam (Chacaná) z. B. ist eine wahre Hünin, eine Wagnerische Brünhildengestalt!

Die Huasteka, ein hochintelligentes, fleißiges und ungemein tüchtiges Volk, heute entschieden der wichtigste wirtschaftliche Faktor in jenem Teile des Staates San Luis Potosí, sind ein vorzügliches und brauchbares Menschenmaterial, dessen hervorragende Eigenschaften bei den zuständigen Behörden⁵³ bislang leider noch nicht volle Beachtung gefunden haben.



⁵² Vergleiche auch „Conocimiento Antropológico de las Agrupaciones Indígenas de México“, por PAUL SILICEO PAUER; in „Ethnos“. 2a. Epoca. Tomo 1, No. 1. Director MANUEL GAMIO, Noviembre 1922 a Enero 1923, S. 23—24, gibt folgende Maße: Unter 100 Männern: Statur 1·57 *m*, Schädel-Index 84·4 (sub-brachizephal). Unter 20 Weibern: Statur 1·47 *m*, Schädel-Index 86·2 (supra-brachizephal).

⁵³ Die vom gegenwärtigen Minister für Öffentlichen Unterricht implantierten Methoden gegen Analphabetismus und in bezug auf die Besserung der materiellen Lage und die Hebung des geistigen Niveaus der unteren Schichten des mexikanischen Volkes, unter spezieller Berücksichtigung des indianischen Elementes, sind nicht darnach zugeschnitten, jenes Desideratum auch nur annähernd zu erreichen. Man hat wohl auf diese Weise, zweifelsohne unbewußt, ein enormes ethnologisches Material zerstört, ohne auch nur einen einzigen Punkt jenes langen und hochtrabigen Programmes halb durchzuführen.

Esman und Zejdschan.

Ein türkischer Volksroman aus Kleinasien, nach einem armenisch-türkischen Druck.

Von Dr. OTTO SPIES (Bonn).

Inhaltsverzeichnis.

- I. Teil: Literarische Einleitung.
- II. Teil: Sprachliche Einleitung.
 - 1. Schrift.
 - 2. Sprache.
 - A. Zur Lautlehre.
 - B. Zur Formenlehre.
 - C. Zur Syntax.
- III. Teil: Text und Übersetzung.

I. Teil: Literarische Einleitung.

Auf dem Gebiete der osmanisch-türkischen Volksliteratur hat man erst seit einigen Jahrzehnten begonnen, die reichen, wertvollen Schätze der türkischen Folklore zu sammeln und zu veröffentlichen; trotz dieses verhältnismäßig kurzen Zeitraumes liegen uns heute ziemlich reichhaltige Materialsammlungen vor, unter denen vor allem die Texte von I. KUNOS, jene Fundgruben für die Volksliteratur, von grundlegender Bedeutung sind. Die Sammlungen bieten nicht nur Gelegenheit zur Übersetzung volkstümlicher Schöpfungen, sondern enthalten auch reiches Material zu philologischen, literarischen und kulturgeschichtlichen Studien. In philologischer Hinsicht enthalten die Volkserzeugnisse die reine Volkssprache und bieten reiches Material zur Grammatik des Vulgär-Türkischen, über das G. JACOB¹ und L. BONELLI² gearbeitet haben. Zu untersuchen wären noch die syntaktischen Verhältnisse der Vulgärsprache, die sehr oft ihre eigenen Wege geht und durch Abweichung von den grammatischen Regeln häufig nicht unerhebliche Schwierigkeiten bereitet. Wertvolle Schätze bergen die türkischen Volksdichtungen ferner zur Darstellung der gesamten Volkskultur, sowohl nach der materiellen als auch nach der geistigen Seite hin. Was die literarische Ausbeute anlangt, so gilt es, die einzelnen typischen Literaturformen systematisch zu bearbeiten; denn dadurch, daß die verschiedenen Literaturgattungen nach Werden und Wandel, nach Form und Ausdruck untersucht und charakterisiert sind, wird die Grundlage für die türkische Literaturgeschichte geschaffen. Schon liegen mehrere Arbeiten für einzelne Gebiete vor. G. JACOB schrieb die Monographie über „Das türkische Schattentheater“ und I. KUNOS die über „Das türkische Volksschauspiel“. In verschiedenen Arbeiten ist über die Kunst und Erzählungsart der „Meddahs“ gehandelt worden.

Haben auf diese Weise schon verschiedene Gattungen der Volksliteratur eingehende Bearbeitung und wissenschaftliche Ausbeute erfahren, so hat doch bisher eine typische Literaturform die ihr gebührende Beachtung und Bearbeitung noch nicht gefunden: der Volksroman oder das Volksbuch. Zwar

¹ ZDMG., Bd. 52: Zur Grammatik des Vulgär-Türkischen.

² Actes du douzième congrès internationale des Orientalistes, Rome 1899, t. II, Florence 1901: Appunti grammaticali e lessicali di Turco volgare.

hat I. KUNOS über „Türkische Volksromane in Kleinasien“³ eine Studie geschrieben, die aber neben einigen kurzen Darlegungen der wesentlichen Merkmale und der charakteristischen Formen hauptsächlich nur eine mehr oder minder ausführliche Inhaltsangabe einiger Volksbücher gibt. Jedoch will diese Studie keine Darstellung dieses Zweiges der Volksliteratur sein in dem Sinne wie die oben erwähnten Arbeiten über Schattentheater und Volksschauspiel. Überhaupt ist es erst möglich, eine literaturgeschichtliche Studie über die Volksbücher zu schreiben, wenn hinreichendes Material an Volksbüchern bearbeitet vorliegt. Da meines Wissens fast gar keine Texte, die uns zunächst als Materialsammlungen nottun, veröffentlicht sind, wird wohl die vorliegende Arbeit nicht überflüssig sein. Da aus einem einzelnen Texte nicht sehr viel herauszuholen ist, sondern erst mehrere Texte Gelegenheit zu einer allgemeinen Ausbeute bieten, wird im folgenden vorläufig eine kurze Charakterisierung der Volksbücher genügen.

Die Volksbücher oder Volksromane⁴ bilden eine eigene Literaturgattung, indem sie gleichsam einen Übergang zwischen der Prosa und der Poesie darstellen; denn sie zeigen einen dauernden Wechsel von gebundener und ungebundener Rede, einer Kunstform, wie sie ähnlich im ganzen Orient verbreitet ist. Daher hat man in Ermangelung eines türkischen Namens sie nach den im Sanskrit bekannten *Tschampûs*⁵ benannt. Doch ist dabei zu beachten, daß die *Tschampûs* im Sanskrit eine Gattung der Kunstdichtung sind⁶.

Den größten Teil eines solchen Volksbuches nimmt die schlichte Erzählung von dem Leben und den Abenteuern des Helden ein; doch wenn die Leidenschaften seine Brust bewegen, nimmt er die Laute zur Hand, um Schmerz und Freude, Haß und Liebe, Rache und Abscheu, Sehnsucht und Hingabe in Versen auszudrücken. Dies sind im allgemeinen die Motive, aus denen er zur Laute greift.

Die Stoffe dieser Volksromane sind nach KUNOS eigentlich alte türkmenische Heldensagen und sind dort bodenständig, wo die Heimat der Azerbaidschaner oder iranischen Türken ist. In der Tat finden sich auch in unserem Volksbuch sprachliche Eigentümlichkeiten, die eine azerbaidschanische Bearbeitung oder Vermittlung nicht von der Hand weisen lassen⁷. Diese Volksromane haben sich Jahrhunderte hindurch bis heute erhalten, indem sie durch die Troubadoure (*Aschyk*, „Liebender, Fahrender Sänger“) vorgetragen und verbreitet wurden, die sich für Nachkommen jener Helden hielten, die sie besangen, und mit der Laute in der Hand durch die Lande zogen, um die Geschichte und Lieder ihrer Heldenahnen zu verkünden.

Unter diesen Volksbüchern heben sich zwei Typen, die Ritter- und Sängerromane, hervor. Die Helden der ersteren Art sind die Raubritter; ihre Kraft und ihre Macht beruht auf dem Schwert; sie leben in zügelloser Freiheit.

³ Vgl. Ungarische Revue, Jahrg. XII und XIII, 1892 und 1893.

⁴ Vgl. die kurzen Ausführungen bei G. JACOB, Die türkische Volksliteratur, S. 17/18.

⁵ Vgl. G. JACOB, Die türkische Volksliteratur, S. 18, und Türkische Bibliothek, Bd. I, S. 3.

⁶ Über die *Tschampûs* im Sanskrit vgl. M. WINTERNITZ, Geschichte der indischen Literatur, Bd. III, S. 374 ff.

⁷ Über die sprachlichen Besonderheiten vergleiche die sprachliche Einleitung.

Hier und dort taucht ein solcher Held auf, der ein Stück Land erobert und sich darüber zum Herrscher macht als unumschränkter Herr seines Landes, seines Tales, *Derebej*, „Talherr“ daher genannt. Das ganze Leben dieser *Derebejs* ist ausgefüllt mit heldenmütigen Kämpfen und kühnen Wagnissen: bald ziehen sie in wildem Mut zu herrlichen Abenteuern aus, bald kämpfen sie gegen den benachbarten *Derebej*, um ihr Reich zu vergrößern, bald halten sie Karawanen an, plündern die Reisenden und berauben die Reichen. Das ist die goldene Ritterzeit der Türken. Die Erinnerung an diese romantische Vergangenheit lebt noch heute im türkischen Volke in den Ritterbüchern fort, von denen der Ritterroman *Köroglu* der verbreitetste und bekannteste ist ⁸.

Neben diesen Ritterromanen, die von Kämpfen und Taten künden, findet sich eine Dichtung anderer Art, die unter starker Verinnerlichung und Hervorkehrung des Psychischen Gefühle und Empfindungen, Freude und Leid besingt. Hier sind es die Liebeserlebnisse und Liebesabenteuer, die in der Schilderung von dem Umherirren, dem sehnächtigen Suchen nach der Geliebten und bisweilen den Kämpfen des Helden um der Liebe willen Gestaltung finden: es sind die Liebes- und Sängerromane. Die Helden dieser Romane ziehen nicht mehr zu wilden Kämpfen um des kühnen Kämpfens willen aus, ihr Leben ist der Liebe geweiht; denn ihr Herz ist entbrannt zu dem Mädchenbild, das sie im Traume erblickten. An Stelle des *Pehliwan* (Kämpfer) tritt der *Aschyk* (Liebender). Das Ziel ihres Wanderns ist jetzt die Geliebte, ihre Waffe die Laute und das Lied; nicht eher ruhen und rasten sie, bis daß sie ihres Herzens Wunsch erfüllt haben. Viele Kämpfe müssen sie überstehen, viele Abenteuer durchmachen, viel Leid erdulden; aber schließlich gewinnen sie doch die Geliebte ihres Herzens und die Sehnsucht ihres Traumes geht in

⁸ *Köroglu* wurde im Orient öfters lithographiert. Einen mit russischen Buchstaben transkribierten Text enthält: I. KUNOS, Mundarten der Osmanen in RADLOFF's Sprachen der türkischen Stämme, St. Petersburg 1889. Ins Deutsche wurde er übersetzt von L. SZAMATOLSKI (Wissenschaftliche Beilage zum Jahresberichte der Sechsten Städtischen Realschule zu Berlin, Ostern 1913), Berlin 1913. Vgl. auch ferner: A. CHODZKO, Specimens of the popular poetry of Persia, as found in the adventures and improvisations of Kurroglu, the bandit minstrel of Northern Persia, London 1842. Hier ist *Köroglu* kein Ritter, sondern ein religiöser Held, ein schiitischer Kämpfer. — Seit alters besteht dieses Räubertum im vorderen Orient. Schon die vorislamischen Beduinenbanden pflegten mit ihren Scheichs in die üppigen Reiche der Ghasaniden und Lachmiden einzufallen, um die Schätze der Kulturwelt in ihr dürftiges Wüstendasein mitzunehmen. Selbst in den Blütezeiten der Omajjaden und der Abbasiden waren die Züge wandernder Kaufleute nicht sicher vor den Überfällen der Räuberbanden, was sich nicht nur an der Hand historischer Quellen nachweisen ließe, sondern auch in der schönen Literatur, die oft unverfälschte Geschichtsquellen bietet, Ausdruck findet; vgl. E. LITTMANN, Die Erzählungen aus den 1001-Nächten, Bd. II, S. 167, 622, 841 u. a. — Qartyrgy oglu und Haidar oglu sind berühmte Räuberhauptmänner des 17. Jahrhunderts; vgl. HAMMER, Geschichte des osman. Reiches, Bd. V, S. 478 ff., und EWLJA CELEBI, Bd. II, S. 318 ff., 473 ff. Noch im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts hauste im Wilajet Aidin ein solcher Räuberhauptmann, Tschakydschy mit Namen; vgl. E. LITTMANN, Tschakydschy, ein türkischer Räuberhauptmann der Gegenwart, Berlin 1915, und W. HEFFENING, Türkische Volkslieder, im Islam, Bd. XIII, 1923, S. 236 ff. Immer richtet sich ihr Vorgehen gegen die Regierung und die Reichen, indem sie die Ortschaften brandschatzen und die Kaufleute überfallen, während sie oft den Armen gütig helfen und daher bei diesen beliebt sind. — Über den religiösen Ritterroman vgl. H. L. FLEISCHER, Kleinere Schriften, Bd. III, S. 226/254, und H. ERHÉ, Die Fahrten des Sajjid Bathäl, Ein alttürkischer Volks- und Sittenroman, Leipzig 1871.

Erfüllung. Groß ist die Zahl dieser *Aschyks* und ihrer Romane. Die bekanntesten und beliebtesten sind: Schah Ismail, Aschyk Kerem, Aschyk Gharib, Tahir ile Zühre, Schirin ile Ferhad, Arzu ile Kamber, Derdi-Jok ile Zülfü-Sijah, Mahmud ile Elif⁹.

Zu dieser letzten Gattung gehört auch unser Volksbuch „Asman und Zejdschan“. Es ist ein typischer Vertreter der Volksromane, indem sich auch hier wie bei allen Volksbüchern Stoffe ähnlichen Inhalts und Motive gleicher Art finden. Schon die Geburt der beiden Kinder ist eine Wundertat. Bei allem Reichtum sind die großen Herren doch nicht glücklich. Traurig und sehnsüchtig seufzen sie nach Kindern und ziehen in Verkleidung auf die Wanderschaft. Da kommt ein Derwisch, der Bote Allahs, erkennt sie und weiß um ihr Leid, und schenkt den Apfel, durch dessen Wunderkraft die Kinder geboren werden. Den Kindern gibt er selbst nach ihrer Geburt die Namen. — Dies ist in sehr vielen Volksbüchern der typische Eingang, der fast formelhaft geworden zu sein scheint; überall finden sich die eben erwähnten Motive wieder. Auch in einer Reihe von Märchen begegnen wir denselben charakteristischen Zügen; vgl. I. KUNOS, „Türkische Volksmärchen aus Stambul“, S. 18, 76, 256, und H. VAMBÉRY, „Altosmanische Sprachstudien“, deren Anhang die azerbaidchanische Fassung von „Tahir ile Zohra“ enthält. — Wenn die Kinder das Alter der Jugendblüte erreicht haben, erscheint ihnen der Pir, der Geist der Liebe, oder der Derwisch, der Beschützer der Verliebten, und reicht ihnen im Traum im goldenen Becher den Liebestrank, durch dessen Wunderkraft Liebe und Leidenschaft in ihre Herzen einzieht. Jetzt ist es ihr einzigstes Ziel, Erfüllung ihrer Liebe zu finden. Aber viele Hindernisse treten dem Jüngling in den Weg; der grausame Vater gibt ihm trotz des Eides die Tochter nicht, ja er sucht den Jüngling zu töten. Viele Irrfahrten und Entbehrungen muß er durchmachen, ein Zauberweib trachtet ihm nach dem Leben. Aber in jeder Not und Gefahr kommt der Derwisch zu Hilfe, bis daß er endlich seine Geliebte findet.

Der Grundcharakter dieses Romanes, wie aller dieser Art, ist Sehnsucht und Liebesleid. Zuerst ist es die Sehnsucht nach einem Kind, dann die Sehnsucht des Kindes nach der Geliebten. Diese Sehnsucht mit aller Qual und Verzweiflung zu schildern, ist die Aufgabe des Romans. Ebenso sind auch die anderen Volksbücher Abwandlungen desselben Themas, Variationen derselben Grundstimmung. Gefühle der Liebesfreude und des Liebesglückes sind dem Liebesroman fremd; und wenn sie sich einmal finden — wie meist zum Schluß der Erzählungen — so arten sie fast stets in Liebe grobsinnlicher Art aus.

Aber der Roman von der Liebe Zejdschan's und Asman's ist wohl weniger poetisch als die anderen Liebesromane, in denen die Züge romantischer Liebe und die Wanderfahrten und Leiden der Verliebten lebhafter und inniger ge-

⁹ Bis jetzt wurde, so weit ich feststellen kann, noch keines dieser Volksbücher ins Deutsche übersetzt. Verschiedentlich wurden sie im Orient lithographiert und neuerdings auch gedruckt. Einige Exemplare befinden sich in der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Ismail Schah und die Lieder aus Aschyk Gharib und Aschyk Kerem sind in KUNOS, Mundarten der Osmanen, enthalten.

zeichnet sind, in denen der Stoff eine viel idealistischere, märchenhaftere Darstellung findet. Zwar ist auch hier die ganze türkische Geisterwelt mit im Spiel, aber in den anderen Volksbüchern strömt die zügellose, im unbegrenzten Gebiet der Romantik schweifende Phantasie reichlicher. Auch verliert sich die Erzählung im letzten Verlaufe stark ins Realistische. Wenn in den ersten Teilen des Volksbuches der Derwisch stets helfend eingreift, so bringt zum Schluß die weltliche Obrigkeit schnell die Lösung des Konfliktes und das Ende der Handlung. Vielleicht dürfte der Grund hierfür darin zu vermuten sein, daß der Erzähler die Schwäche der Handlung, in der jeder Konflikt durch den stereotypen *deus ex machina* Lösung findet, empfand, und bewußt eine andere weitertreibende Kraft des Geschehens wählte. Darin liegt wohl kaum eine gewisse Tendenz, der Macht und Gerechtigkeit der hohen Beamten Anerkennung zu zollen, deren Willkür und Grausamkeit bekannt ist.

So stellt unser Volksbuch keineswegs die stärkste Formgebung der türkischen Volkssage dar. Die Schwächen sind offenbar. Es sei hier nur wieder erwähnt die Unfähigkeit des Romans, den Fortgang der Handlung aus den Charakteren seiner Menschen, aus dem Geschehen selbst zu gestalten. Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß Volksliteratur im allgemeinen feinere psychologische Darstellungen entbehrt, sondern dazu neigt, überweltliche Gewalten in das menschliche Handeln eingreifen zu lassen, daß phantastische Ungebundenheit und fröhliches Durcheinander, Wiederholungen und Gegensätze, Ungenauigkeiten und Einschiebungen überall die Kennzeichen der volkstümlichen Dichtung sind.

Wie sehr gerade Volksdichtungen, die von Mund zu Mund wandern, voneinander abweichen, zeigen die verschiedenen Fassungen von dem Volksbuch „Asman und Zejdşan“, die mir zugänglich waren. Es sind dies:

1. Ein Druck in armenischen Lettern aus Stambul vom Jahre 1872, unter dem Titel: *Hikjajeji dü ferzendan be namani Zejğān u Esman*.

2. Ein türkischer Druck aus Konstantinopel vom Jahre 1332, unter dem Titel: *Asman ile Zejğān*, den Herr Geheimrat G. JACOB mir zur Verfügung zu stellen die Freundlichkeit hatte.

3. Eine Lithographie aus Konstantinopel vom Jahre 1300, unter dem Titel: *Tevatür ile meşhur ve müte'arrij olan Aşyk Kerem divanyın tekmiñ nüşhasy kenarynda zijade olaraq Asman ile Zejğān ve bejn an-nas meşhur olan Arzu ile Qamber ve Aşyk Ömrin daby ba'z edebijat ve iş'alary ğem' ve tertib olunmuşdur*. Vorhanden auf der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft unter Fa 2633¹⁰.

Die Darstellung und Erzählung in diesen Texten ist in den Grundzügen und dem äußeren Rahmen nach ungefähr die gleiche. Jedoch zeigen sich in den Einzelheiten ganz erhebliche Unterschiede und Abweichungen. *A* ist ziemlich selbständig und unabhängig von *D* und *L*, die nur verschiedene Redaktionen desselben Textes darstellen. Unterscheiden sich diese beiden Texte sachlich und inhaltlich nur in der Darstellung von Nebensächlichkeiten, so weichen sie jedoch im Wortlaut erheblich voneinander ab. Während bei *L* die Erzählung recht kurz und knapp dargestellt wird und die Sprache durch Einfachheit und

¹⁰ Im folgenden sind 1. durch *A*, 2. durch *D* und 3. durch *L* zitiert.

Natürlichkeit an eine gewisse Härte grenzt, so stellt *D* eine flüssigere, sprachlich gewandtere Fassung der Erzählung dar, die jedoch durchaus in echter Volkssprache gehalten ist. Wir haben daher aller Wahrscheinlichkeit nach in *D* eine überarbeitete Version, der *L* zugrunde gelegt wurde.

A dagegen geht nach Inhalt und Ausdruck eigene Wege und stellt eine merkwürdige Mischung der Sprache dar. Im großen und ganzen ist der Stil einfach und die Ausdrucksweise volkstümlich: die Sprache ist das Vulgär-Armeno-Türkische¹¹. Aber zuweilen schwingt sich die Erzählung zu einer schwülstigen, mit arabischen und persischen Wörtern und Konstruktionen durchsetzten Sprache, die zuweilen voller Fehler ist, empor, zur Sprache des klassischen Kunstprosastils. Vielleicht wollte der Erzähler dadurch seine literarische Bildung zeigen, vielleicht aber dürfte der Grund für diese gekünstelte, wortüberladene Sprache auch darin zu vermuten sein, daß diese fehlerhafte Sprache im klassischen Schriftstil für die mit den Regeln und Feinheiten dieses Stils vertrauten Gebildeten Anlaß des Vergnügens und Gegenstand der Komik ist, wie gerade dieses Moment bei den Meddah-Geschichten eine Rolle spielt¹². Gehört zwar die vorliegende Erzählung auch nicht dieser Gattung an, so trägt sie doch durch manche realistische Darstellung und lebendige Schilderung die Anzeichen dafür an sich, daß die Erzählung einmal durch berufsmäßige Erzähler fortgepflanzt wurde. Bekannt ist ja auch die Tatsache, daß gerade der Schattenspieler auch gerne diese Volksbücher für das Schattenspiel benutzt und übernimmt¹³.

Die in die ganze Erzählung eingeflochtenen Lieder tragen auch die Kennzeichen der Volksdichtung an sich; sie sind dauernden Veränderungen und Umgestaltungen unterworfen, und zwar oft in dem Maße, daß nur allzu häufig die Gedichte der verschiedenen Fassungen inhaltlich nicht einmal übereinstimmen, um vom sprachlichen Ausdruck ganz zu schweigen. Oft treibt das Lied neue Sprossen und webt neue Strophen, aber oft wiederholen sich gewisse Ausdrücke immer wieder, um Lücken auszufüllen und Reime bilden zu müssen, da die poetische Kraft versagt. So zeigt sich bald ein Überwuchern der phantastischen Ausschmückung auf Kosten des logischen Gedankens, bald eine poetische Armut in abgeschmackten und platten Versen, während andere wieder eine Fülle von Poesie enthalten.

Eine besondere Kunstform stellen die Vierzeiler bei den Wettgesängen dar. Diese Art der poetischen Betätigung ist kennzeichnend für Völker mit jugendfrischer Volksliteratur, wo die Fähigkeit zur Improvisation noch vorhanden ist. Dort werden dann bei besonderen Gelegenheiten und Volksfesten die poetischen Kräfte bei Gesang und Gegengesang gemessen. Es ist eine bekannte Tatsache, daß gereimte Wettgesänge, am häufigsten zwischen Personen verschiedenen Geschlechtes oder Sängern, bei den Türk-Völkern heute noch sehr verbreitet sind. Über einen derartigen Wettgesang bei den Kirgisen berichtet W. RADLOFF ausführlich in seinem Buch: „Aus Sibirien“, Bd. I,

¹¹ Über alle sprachlichen und dialektischen Eigentümlichkeiten wird in der sprachlichen Einleitung zu handeln sein.

¹² Vgl. F. GIESE, Der übereifrige Chodscha Nedim, Berlin 1907 (Türk. Bibl., Bd. VIII), S. IX.

¹³ Vgl. G. JACOB, Das türkische Schattentheater, Berlin 1900, S. 51 ff.

S. 493 ff.; Beispiele neuarabischer Dichterwettkämpfe finden sich bei E. LITTMANN, „Neuarabische Volkspoesie“ (Abhandlung der Königl. Ges. der Wissenschaft, Phil.-hist. Klasse, Neue Folge Bd. V, Nr. 3, 1902, S. 150 f.) und ferner in E. LITTMANN „Tigre-Lieder“ (Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia, Vol. III, IV; Leyden 1913/1915). Einen solchen Sangeswettkampf zwischen Esman und dem Sänger enthält auch unser Volksbuch. Dabei ist zu beachten, daß die Sänger einige Reimpaare fertig haben und die übrigen Verse improvisieren. Früher waren diese Wettgesänge in ganz Anatolien verbreitet; aber heute, wo die Sängerschaft fast gänzlich ausgestorben ist, kommen sie nicht mehr vor. Noch in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts wohnte VAN LENNEP einem solchen Sängerkampf bei, über den er in seinem Reisewerk: „Travels in Little-Known Parts of Asia Minor, London 1870“, Bd. I, S. 253 ff., berichtet.

Häufig richten sogar die Sänger oder Personen verschiedenen Geschlechtes Rätselfragen an einander; der eine gibt die Fragen in Versen auf und der andere muß darauf sofort die Antwort in gleichem Metrum geben. Für diese Art der Stegreifdichtung, die als volkstümliche Improvisation besonders in früheren Zeiten im Orient und Okzident weit verbreitet war, bieten die Rätselfragen zwischen Zejdschan und Esman ein treffliches Beispiel.

In ähnlichen Formen fanden im Mittelalter in Deutschland, Frankreich, besonders aber in Italien, Sizilien und Spanien Sangeswettkämpfe statt. So hat man es auch unternommen, die möglichen Zusammenhänge zwischen orientalischer und europäischer mittelalterlicher Dichtung zu erforschen und die Beeinflussung der ersteren auf die letztere zu untersuchen¹⁴. Jedoch soll diesen Fragen, die wir uns ohnedies nicht zum Gegenstand wählten, hier nicht weiter nachgegangen werden. Aber es dürfte noch von Interesse sein, die Vermutung ETHE'S (Grundriß der iranischen Philologie“, Bd. II, S. 226) hier anzuführen: „*Asadī*... hat zuerst auf persischem Boden die neue Dichtungsgattung der *Munāzare*, des Streitgedichtes oder Wort- und Wettkampfliedes heimisch gemacht, das sich in seiner ältesten Form so überraschend mit der provenzalischen Tenzzone und ähnlichen Erzeugnissen der französischen, englischen und italienischen Literatur deckt, daß sich die Idee einer Einwirkung des Ostens auf den Westen, sei es nun durch Vermittlung der Kreuzzüge, sei es durch die der maurisch-spanischen Poesie, schwer von der Hand weisen läßt.“

Was die Übersetzung anbetrifft, so habe ich versucht, den naiven und schlichten Stil des Originals auch in der Übersetzung wortgetreu wiederzugeben. Auch die Gedichte sind wörtlich übersetzt; von der anfänglich beabsichtigten poetischen Übertragung nahm ich, des besseren Vergleiches der verschiedenen Fassungen wegen, Abstand, da bei einer poetischen Übertragung bei mancher Abweichung vom wörtlichen Ausdruck häufig doch nur der Sinn gewahrt bleiben konnte und nur allzuoft ein Kompromiß zwischen philologischer Notwendigkeit und poetischer Möglichkeit geboten war.

¹⁴ Vgl. K. BURDACH, Über den Ursprung des mittelalterlichen Minnesanges, Liebesromanes und Frauendienstes, S. 994 ff. und 1072 ff. in den Sitzungsberichten der Preuß. Akad. der Wissensch. 1918, und ferner S. SINGER, Arabische und europäische Poesie im Mittelalter, Abhandl. der Preuß. Akad. der Wissensch. 1918, Phil.-hist. Klasse, Nr. 13.

Da der Text eine in vulgärer türkisch-armenischer Sprache gehaltene Erzählung ist, habe ich geglaubt, von Verbesserungen grammatischer Art, wie wir sie an klassischen Ausgaben gewohnt sind, Abstand nehmen zu dürfen. Gerade die Volkssprache geht ihre eigenen Wege und bedient sich ihrer eigenen Grammatik, so daß mir hier Verbesserungen nach klassischer Sprache nicht angebracht erschienen.

Mehrfach reichten die mir zur Verfügung stehenden Hilfsmittel nicht aus, so daß bei einigen schwierigen Stellen zu keinem sicheren Ergebnis gelangt werden konnte. — Die Zahlen in Klammern bezeichnen die Seiten des Originaltextes. Wo im Deutschen in der Übersetzung des Verständnisses halber Zusätze gemacht werden mußten, sind diese ebenfalls in eckige Klammern gesetzt.

II. Teil: Sprachliche Einleitung.

Von den aus ihrem Vaterlande teils freiwillig ausgewanderten, teils vertriebenen Armeniern lebt heutzutage ein großer Teil in den Ländern des türkischen Reiches verstreut¹⁵. Nichts haftet an einem Volke so zäh, wie Religion und Schrift, die es von Vater und Vatersvätern ererbt und Jahrhunderte hindurch als heiliges Erbe gehütet hat. Ein Volk kann wohl im fremden Lande seine Muttersprache verlernen im Umgang und Verkehr, ja sogar in der Literatur eine andere Sprache annehmen; wenn es aber eine eigene Schrift gehabt hat, so wird es diese in der Regel auch fürderhin als ererbtes Gut bewahren¹⁶. Dafür legen diese Armenier ein Zeugnis ab, die Christen geblieben sind und an Stelle ihrer Muttersprache das Türkische angenommen haben, das sie aber mit armenischen Buchstaben schreiben. Ebenso verhält es sich mit den in Konstantinopel und Kleinasien wohnenden Griechen, die ihre Muttersprache aufgegeben und das Türkische an deren Stelle angenommen haben, dieses aber mit der griechischen Schrift wiederzugeben pflegen¹⁷.

Die armenische Schrift zur Wiedergabe des Türkischen hat vor dem arabischen Alphabet dadurch einen großen Vorzug, daß sie die Sprache der Armeno-Türken, die gemeinhin als Armenisch-Türkisch bezeichnet wird, dem ganzen Lautbestand nach genau festlegen kann, da das armenische Alphabet alle im Türkischen vorkommenden Laute aufweist, die die arabische Schrift nicht zum Ausdruck bringen kann. Natürlich hat das Armenisch-Türkische, das oft an das Vulgär-Türkische erinnert, seine Eigenheiten und weist eine Menge von Besonderheiten und Eigentümlichkeiten auf, die der Laut-, Formen- und Satzlehre der klassischen türkischen Sprache zuwiderlaufen.

¹⁵ Vgl. F. v. HELLWALD und L. C. BECK, Die heutige Türkei, 2. Aufl., Leipzig 1878, Bd. II, S. 101, und H. ADJARIAN, Classification des dialectes arméniens, Paris 1909, S. 12.

¹⁶ Vgl. M. LIDZBARSKI, Die Herkunft der manichäischen Schrift, Sitzungsberichte der Königl. Preuß. Akad. der Wissensch., Berlin 1916, S. 1218 ff.

¹⁷ Vgl. ED. NAUMANN, Vom Goldenen Horn zu den Quellen des Euphrat, München und Leipzig 1893, S. 208/209.

Über den Gebrauch der armenischen Schrift und die dialektischen Eigentümlichkeiten haben F. v. KRAELITZ-GREIFENHORST¹⁸ und E. LITTMANN¹⁹ gearbeitet. Im allgemeinen findet das in diesen Arbeiten Dargelegte auch in unserem Texte seine Bestätigung. Jedoch bietet unser textliches Material manche Ergänzung und Erweiterung zu dem dort Gesagten. Daher sei hier nur das Wichtigste, um Altes und Bekanntes nicht zu wiederholen, im folgenden kurz zusammengestellt.

1. Schrift.

Der Transkription des folgenden Textes liegt das bei E. LITTMANN, a. a. O., S. 31/32, angewandte System zugrunde. Über einige Konsonanten, die sich dort nicht finden, sei noch hinzugefügt, daß statt *r* (*ṙ*)²⁰ zuweilen die armenische Liquida *r* (*ṙ*) vorkommt; z. B. *qyrq* S. 14²¹, *qyrqlaryn* S. 9, 12, *nar* S. 3, *qurdum* S. 12, *saryla* S. 11. Neben *p* (*ṗ*) erscheint häufig auch *p* (*ṑ*), daß nach v. KRAELITZ, S. 5, Anm. 1, meist in älteren Drucken vorkommt; z. B. *köprü* S. 14, *pek* S. 22, *pejman* S. 9, *pir* S. 7, 12, *piširub* S. 22. — Saghyr-Nun hat kein besonderes Zeichen und wird durch *n* (*ṇ*) wiedergegeben. Gelegentlich aber wird es durch *ng* ausgedrückt, z. B. *ta-ngrý* S. 2, 21 für *tañry*, *enkse* S. 16 für *eñse*. In einem Falle, wenn dort kein Druckfehler vorliegt, begegnet der nichtaspirierte Laut *t* (*ṭ*); vgl. auf S. 9 des Originaltextes die entsprechende Anmerkung.

Die Majuskeln werden außer am Anfang eines neuen Satzes und Verses bei allen Eigennamen und bei den Benennungen und Beiworten der Gottheit und Würde verwendet.

Durch die armenische Schreibung beeinflusst sind Wörter, wie *selamaj* S. 9, *aglamaj* S. 9, *kenarynaj* S. 10, *ġanaj* S. 11, *kehjaj* S. 11 u. a., wo der auslautende Diphthong *aj* (*ay*) nach traditioneller Aussprache wie *a* gesprochen wird; vgl. A. MEILLET, „Altarmenisches Elementarbuch“, Heidelberg 1913, S. 15. Im Text wird durch spitze < > Klammern angedeutet, daß *j* in der Aussprache fehlen muß.

Eine andere Eigentümlichkeit ist der Ausfall des Vokals *y* (*ṙ*) in der Schrift. Im Armenischen finden sich zuweilen am Anfang oder am Ende eines Wortes Konsonantenhäufungen, wo dann zur Erleichterung der Aussprache ein *y* in der Aussprache, nicht aber in der Schrift eingeschoben wird. Bei der Wiedergabe des Türkischen haben die Armenier manchmal ein *y* in der Schrift nicht bezeichnet, wie sie es aus ihrer Muttersprache gewohnt waren. So erklären sich die gelegentlichen Formen wie *nšanyyn* S. 17, *nšaneji* S. 19, *nšlandy* S. 20. Ein solcher Ausfall von *y* findet sich sogar auch dann am Ende eines Wortes, wenn Suffixe an dasselbe antreten; vgl. E. LITTMANN, a. a. O., S. 40, *vaqtda* und *šekller*.

¹⁸ Studien zum Armenisch-Türkischen, Sitzungsberichte der Kaiserl. Akad. der Wissensch. in Wien, Phil.-hist. Klasse, Bd. 168, 3. Abhandl., Wien 1912.

¹⁹ Das Malerspiel, ein Schattenspiel aus Aleppo, nach einer armenisch-türkischen Handschrift, Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. der Wissensch., Phil.-hist. Klasse, Jahrg. 1918, Abhandl.

²⁰ *r* fehlt überhaupt bei der Aufzählung der Konsonanten bei v. KRAELITZ, vgl. S. 5.

²¹ Die Seitenzahlen beziehen sich auf die Seiten des Originaltextes.

2. Sprache.

A. Zur Lautlehre.

Was die Konsonanten anbelangt, so zeigt sich häufig ein Konsonantenwandel.

b wird zu *p* in *pus* S. 9; vgl. JACOB, ZDMG., 52. Bd., S. 713. — Der aus dem Azeri und Čagataischen bekannte Übergang von *b* zu *m* liegt in *mahana* S. 15 für *bahana* vor.

d statt *t* tritt auf in *ijidim* S. 18, 19 für *ijitim*, *ijidin* S. 31 (Genetiv von *ijit*), *üsdü* S. 23 für *üstü*, *üsdüne* S. 23, 24 für *üstüne*, *düttün* S. 12 für *tüttün*, *dütmek* S. 12 für *tütmek*; umgekehrt

t statt *d*: *hošnut* S. 19, 20 für *hošnud*, *qanat* neben *qanad* S. 13 *ğellata* S. 29 neben *ğellada* S. 16, *bujrultu* S. 28, 29, 30 für *bujruldu*. Vielleicht ist diese Schreibung teilweise nur eine graphische Eigentümlichkeit infolge der neuarmenischen Aussprache der altarmenischen Laute.

ħ behält in der Regel seinen ursprünglichen Lautwert, z. B. *ħane* S. 1, 4, *ħaber* S. 5, 12, 13, *ħančer* S. 6, 22. Aber zuweilen ist *ħ* schwächer und geht in *h* über: *hala* S. 22 für *ħala*, *hošnut* S. 19, 20 für *hošnut*, *hoš* S. 17, 28, 29 für *hoš*, *hajly* S. 31 für *ħajly*, *hüzmet* S. 10 für *ħizmet*, *külhani* S. 12 für *külħani*, *hynzyryn* S. 29 für *ħynzyryn*. Zu beachten ist noch das Wort *ahğe* S. 22 für *aqçe*; vgl. BÓNELLI S. 309.

ğ statt *č*: *bağğe* S. 24, 31 für *bağçe*, das auch vorkommt; *ahğe* S. 22 für *aqçe*.

č statt *ğ*: *večh* S. 2 für *veğh*.

Die beiden *k*-Laute werden bisweilen miteinander verwechselt. Zwar findet in der Regel eine Scheidung statt, aber bei einer Reihe von Wörtern wird nicht streng geschieden, z. B. *mašuke* in verschiedenen Kasus S. 8, 9, 19, *ašykeji* S. 19, *ikrar* S. 17, 31 neben *iqrar* S. 18, *rakiblerin* S. 22, *akide* S. 30, *kyz* S. 25, *bak* S. 12, *olağak ydy* S. 30, *ok* S. 10; einmal wird *q* zu *g* in *ašgyndan* S. 9. Umgekehrt steht *aqş* S. 1 für *aks*.

q statt *ğ* am Wortanfang: *qazeb* S. 25 für *ğazeb*, *qonçe* S. 25, 28 neben *ğonçe* S. 18, 27, *qurbet* S. 30 für *ğurbet*; vgl. G. JACOB S. 714.

g statt *k* findet sich in *esgi* S. 11, 22 für *eski*, *asger* S. 15 für *asker*, *kesgin* S. 21 für *keskin*.

k geht in *j* über in *gøjden* S. 13 für *gökden*, *gøjün* S. 7, 21, 24 (Genetiv von *gök*).

kjäf wird zwischen leichten Vokalen und beim Antritt vokalisches anlautender Endungen.

bald zu *g*; z. B. *degin* S. 2, *ğiger* S. 7, *ğigerğijim* S. 22, *igid* S. 24, *düğün* S. 5, *jigirmi* S. 3, *itmege* S. 2, *dikdigi* S. 10;

sogar zu *ğ*, indem *g* spirantisiert wird; vgl. JACOB, Türk. Bibl., Bd. I, S. 23, 25; z. B. *gördüğü gibi* S. 20, *gördüğümüz* S. 26, *sevdiğim* S. 11. Vgl. auch H. PAULUS, Hadschi Vesvese, S. XX;

bald zu *j*; z. B. *ğijer* S. 14, *ğijerğijim* S. 27, *ijid* S. 18, *düğün* S. 24, 31, *itmeje* S. 6, 27, *dikdiji* S. 8, *geldijini* S. 4, *gördüju gibi* S. 27, *işitdijinde* S. 27, *sevdiğim* S. 11. In *eger* ist das *g* stets erhalten, so auch bei LITTMANN

S. 36/37, im Gegensatz zu v. KRAELITZ S. 22, während das *kjäf* in *ejer* S. 9 („Sattel“) erweicht wurde.

Gelegentlich wird *j* durch *gj* wiedergegeben: *segjahat* S. 2, 31 für *sejahat*, wo das *g* im Text in spitze Klammern gesetzt ist.

Merkwürdige Lauterscheinungen liegen in den Formen *olmaja* S. 6, *ağlamaja* S. 6, 23, *syzlamaja* S. 6, *almaja* S. 9 vor, die allerdings auch verkürzter Infinitiv auf *ma* (vgl. G. WEIL, Grammatik der osmanisch-türkischen Sprache, § 170) sein könnten; aber hier, da *başlamaq* stets mit dem Dativ des Infinitivs auf *maq* verbunden wird, Dativ des Infinitivs auf *maq* sind. Vgl. H. PAULUS, Hadschi Vesvese, S. XX. In diesen Fällen ist dann *j* für *g* eingetreten.

Beachtenswert ist ferner der sporadische Übergang von *ñ* in *g* (*ğ*) und *l* in *n*, wie z. B. in *ağnady* S. 8, 30 für *añlady* und *ağnatdyрмаq* S. 16 *añlatdyрмаq*; vgl. BONELLI S. 309.

Anlautendes *ji* ist in *i* übergegangen bei *ijidim* S. 18, 19, *ijid* S. 23, *ijidin* S. 31, was aus dem Azerbaidzhanischen bekannt ist; vgl. JACOB S. 710.

n ist vor den Lippenlauten in *m* übergegangen, z. B. *sümbül* S. 23, *amber* S. 19.

Die im Vulgär-Türkischen sporadische Erweichung von *s* zu *z* liegt in *zümbül* S. 23 vor. Vgl. JACOB S. 713/714 und BONELLI S. 308.

Metathesis. Die Vorliebe des Armeniers zum Umstellen von Konsonanten (vgl. BITTNER, „Konsonanten-Permutation im Armenischen“, WZKM., Bd. 14, S. 161) findet sich auch im Armenisch-Türkischen wieder; vgl. v. KRAELITZ S. 18. In unserem Text begegnet sehr oft *devriş* für *deroiş* und einmal *alnyly* S. 31 (Akkusativ von *alyn* [„Stirn“] mit Suffix der dritten Person).

Die arabische Konsonantenverdopplung wird sehr oft bewahrt und daher mit doppeltem Konsonanten geschrieben, z. B. *millet* S. 9, *evvel* S. 11, *ğennet* S. 13, *ğellad* S. 16, *müsinne* S. 8, *şiddetli* S. 20, *muhabbet* S. 5, 19, *meveddet* S. 19, *emma* S. 11. Die Verdopplung des Endkonsonanten ist häufig geschwunden, z. B. *ğam* S. 9, *syr* S. 22 für *sirr* („Geheimnis“), *syrdas* S. 2. *Haq* erscheint alleinstehend bald mit einem *q* S. 26, 28, bald mit verdoppeltem S. 9; mit Deklinationsendungen ist *Haq* stets verdoppelt, z. B. *Haqqyn* S. 7, *Haqqa* S. 13. Vgl. hierzu BONELLI S. 305. Dagegen aber mit verdoppeltem Endkonsonanten *qadd* S. 5, *kerr* und *ferr* S. 8 u. a. Zuweilen aber ist die Verdopplung auch geschwunden, z. B. *ejam* S. 8, 20, *nijet* S. 16, 17, 19.

Mouillierung. Im Osmanisch-Türkischen geht *k* und *g* vor langem *a* in arabischen und persischen Wörtern in *kj* und *gj* über. Derselbe Vorgang findet sich auch im Armenisch-Türkischen. So heißt es stets *kjatib* S. 29, *mükjafat* S. 29, *nikjah* S. 4, 31, *kjar* S. 18, 31, *hengjam* S. 19, *jadigjar* S. 4, 19; in türkischen Wörtern aber findet im Armenisch-Türkischen dieser Lautzuwachs nicht statt, obwohl nach G. JACOB S. 717 diese Laute für den Armenier des Schattenspiels charakteristisch sind. Im vorliegenden Text erscheint stets nur *göz* S. 21, 24, 30, *gömlək* S. 8, *gönül* S. 10, 31, *görmek* S. 23, 26, 27, 29, *göl* S. 9, *göstermek* S. 23, *göndermek* S. 21, worauf schon v. KRAELITZ S. 19 hingewiesen hat.

Über die Vokale genügt hier nur eine ganz kurze Darstellung, um nicht schon bekannte Tatsachen und untersuchte Erscheinungen zu wiederholen, da außer den erwähnten Arbeiten noch mehrere Einzeluntersuchungen vorliegen²².

Die Vokalharmonie ist in unserem Texte oft mit großer Willkür behandelt, indem nämlich in ein und demselben Stammorphem helle und dunkle Vokale erscheinen, als auch schwere Suffixe an leichte Stämme und umgekehrt angefügt werden. Einige Beispiele sind *qareler* S. 20, *qaraler* S. 10, *doluji* S. 10, *qatini* S. 5, *loqmane* S. 29, *jaqamden* S. 22, *arqamden* S. 22, *dahi* S. 5, *anlere* S. 5, *giru* S. 4, *geruje* S. 8, *kendu* S. 4, *kendusinin* S. 2, *kundume* S. 2, *daşraje* S. 8, *jaryne* S. 30, *aline* S. 32, *gelub* S. 5, *olaler* S. 5, *ejlejub* S. 4, *irub* S. 5, *geturyrym* S. 5, *deju* S. 11, *virub* S. 2, *olurym* S. 2, *gezejum* S. 23. Die Beispiele ließen sich noch um eine Reihe von Abweichungen vermehren, die aber alle hier aufzuzählen zu weit führen würde, zumal da sie im allgemeinen nur eine Wiederholung der Fälle sein würden, die v. KRAELITZ S. 23/25 und LITTMANN S. 39 zusammengestellt haben.

Was den Vokalwandel anbelangt, so hat v. KRAELITZ S. 25/27 ausführlich darüber gehandelt. Daher mögen hier nur einige wenige Beispiele für schon bekannte Tatsachen genügen:

a statt *e* in: *müntazam* S. 1 für *müntezam*.

e statt *a* in: *vetan* S. 22 für *vatan*, *ğenane* S. 10 für *ğanane*.

i statt *ê* in: *irte* S. 3 für *erte*, *itmek* S. 4 für *etmek*, *virmek* S. 2, 3, 18 für *vermek*, *ijlemek* S. 8, 27 für *ejlemek*, *didi* S. 5 für *dedi*, *giğe* S. 6, 9, 15 für *geğe*, *tezkire* S. 27 für *tezkere*, *riğa* S. 15 für *reğa*.

e statt *i* in: *terke* S. 21 für *terki*.

e statt *y* in: *vasetasy ile* S. 5 für *vasytasy ile*.

i statt *ü* in: *için* S. 30 für *içün*, *misafir* S. 25 für *müsafir*.

ü statt *i* in: *çünkü* S. 13 für *çünki*, *hüzmet* S. 10 für *hizmet*.

ö statt *ü* in: *şöhret* S. 1 für *şühret*, *möhr* S. 29 für *mühr*.

ü statt *u* in: *dü* S. 1 für *du*, *mezkür* S. 2 für *mezkur*, *ferhünde* S. 1 für *ferhunde*.

u statt *ü* in: *umud* S. 21 für *ümid*.

Vokaleinschub findet sich in *bejit* S. 10, 16 für *bejt*, *hajyr* S. 15 für *hajr*, *byraqmaq* S. 21, 24 für *braqmaq*, *syçyramaq* S. 23 für *syçramaq*.

Vokalausfall. Über die Formen *nerde* S. 12, *burda* S. 23, 24, *orda* S. 9, 25, 28, 29, *ordan* S. 8, 24, 25, vgl. JACOB, ZDMG., Bd. 52, S. 719/720. Außerdem liegt noch Vokalausfall vor in: *bujrultu* S. 29, 30 für *bujuruldu*, *ħalfesi* S. 29 für *ħalifesi*.

B. Zur Formenlehre.

In unserem Texte treten einige Abweichungen von den Regeln der osmanisch-türkischen Grammatik auf. Wenn auch die gewohnten grammatischen Regeln fast durchweg gewahrt sind, so verdienen die Abweichungen doch kurz besprochen zu werden.

²² Vgl. C. BERGSTRÄSSER, Zur Phonetik des Türkischen nach Konstantinopler Aussprache, ZDMG., Bd. 72. — A. FISCHER, Die Vokalharmonie der Endungen an den Fremdwörtern des Türkischen, Leipzig 1920. — K. FOY, Türkische Vokalstudien, MSOS., Jahrg. 3, Berlin 1900.

Bei dem Personalpronomen der dritten Person finden sich die *a*-Formen häufiger als die *o*-Formen. Nach v. KRAELITZ S. 31 kommen die *o*-Formen im Armenisch-Türkischen jetzt fast ausschließlich vor; ebenso auch im Vulgär-Türkischen, vgl. JACOB, S. 727. Der Gebrauch dieser älteren Formen hat sich wahrscheinlich daher erhalten, weil unser Text verhältnismäßig alt ist. Daneben begegnen aber zuweilen auch die *o*-Formen.

Das Demonstrativ *bu* hat sich in dem häufigen Ausdruck *bu gün* mit dem Substantiv zu einem Wort verbunden, so daß mit Erweichung des *g* zu *j* und regressiver Vokalharmonie *böjün* S. 9 entstand. Vgl. G. JACOB, S. 723.

Sehr häufig begegnet statt des Akkusativs mit dem Suffix der dritten Person die ältere Form auf *in*, z. B. *birisin* S. 14, *ikisin* S. 14, *nasahatyn* S. 26; vgl. K. FOY, „Azerbajġanische Studien mit einer Charakteristik des Süd-türkischen“, MSOS., Jahrg. VI, Berlin 1903, S. 162 und 168, und ferner C. BROCKELMANN, „Zur Grammatik des Osmanisch-Türkischen“, ZDMG., Bd. 70, S. 203, Anm. 3.

Hier müssen noch Formen wie *jarim* S. 28, *arzuhalim* S. 29, *sinem* S. 9, *ismim* S. 27 erwähnt werden, in denen die Akkusativendung ausgefallen ist. Vgl. K. FOY, a. a. O., S. 161.

Eine ganz eigenartige Form tritt uns in *gürzüi* S. 24 entgegen, die jedenfalls für *gürzüni* (Akk. mit Suffix der dritten Person von *gürz* „Keule, Streitkolben“) steht. Wenn hier kein Druckfehler vorliegt, so ist das Akkusativsuffix *i* einfach an das mit dem Suffix der dritten Person versehene Wort getreten, wie es auch bei *kenduġi* S. 29 für *kendini* der Fall ist. Immerhin ist auffallend, daß auch v. KRAELITZ (vgl. S. 31) einige Fälle ähnlicher Art begegnet sind.

Gänzlich dem türkischen Sprachgebrauch zuwider ist: *kes başyny hyn zyryn* S. 29, statt *kes hynzyryn başyny*. (Über die Stellung des Verbs vergleiche die Ausführungen unter Syntax.)

Aus dem Gebiete der Verballenlehre sind zunächst die kontrahierten Formen des Optativs zu erwähnen. So findet sich *işitmeġim* S. 5 für *işit-meġim*, *eġleġim* S. 6 für *eġlejeġim*, *deġim* S. 10 für *dejeġim*, *ġiġem* S. 10 für *ġiġeġim*, *qalam* S. 23 für *qalaġym*, wobei die kontrahierte Form mit langem *e*, resp. *a* zu sprechen ist.

Für das Imperfekt des Optativs weist v. KRAELITZ S. 32 den Einschub eines euphonischen *j* zur Vermeidung des Hiatus nach. Doch findet sich im vorliegenden Text fast durchwegs die osmanische Bildung, z. B. *bileġdim* S. 11, *ġüleġdi* S. 11, *öleġdi* S. 11. Der Einschub eines euphonischen *j* nach armenisch-türkischer Bildung tritt in *bileġidim* S. 22 auf.

Im negativen, unbestimmten Präsens haben sich in *doqanmazem* S. 25 und *bilmezem* S. 28 die heute nicht mehr gebräuchlichen Formen erhalten, die aber in der älteren germanischen Literatur noch häufig vorkommen; vgl. die Belege bei C. BROCKELMANN, a. a. O., S. 185/186.

Interessant ist die azerbaidšanische Form *tanymanem* S. 25. Nach KASEM BEġ, „Allgemeine Grammatik der Türkisch-Tatarischen Sprache“, herausgegeben von TH. ZENKER, S. 156, § 354, wird *tanymanem* im nördlichen Azer-

bajdschan statt *tanymazem* gebraucht, indem dort das *z* durch *n* ersetzt wird. Eine wahrscheinlichere Erklärung hat K. FOY, a. a. O., S. 153; nach ihm ist *tanymanem* frei gebrauchtes Partizip auf *man*, entstanden aus *majan*, das im Aserbaidschanischen nur in der Verbindung mit dem Personalpronomen der ersten Person Singular und Plural gebraucht wird.

Beachtenswerte Formen begegnen noch in *baqmamysyn* S. 23 und *bil-memisin* S. 29, die zweite Person Singular des negativen, unbestimmten Präsens sind. Ähnliche Formen führt BONELLI S. 303 und 326 an, in denen das Endungs-*z* der negativen, unbestimmten Präsensform infolge des mit *s* antretenden Suffixes der zweiten Person Singular und Plural assimiliert ist. Obwohl in unserem Falle kein Grund zur Assimilation vorliegt, könnte man annehmen, daß analoge Bildungen vorliegen und auch die fragende Form nach demselben Schema gebildet ist. Auffallend aber ist, daß auch in der dritten Person Singular — allerdings auch wieder in der Frageform — als negative Präsenssilbe einfaches *me* vorkommt. In einem mit griechischen Buchstaben geschriebenen türkischen Volkslied aus der Sammlung Γενη Σαρκιλερ (Konstantinopel 1875²³) S. 13 findet sich die Form *bilmemi* in dem Vers: Σανὰ ἀσὴκ ὁλτοῦροῦμ πηλμέμη τιουνγιά („Weiß die Welt nicht, daß ich in dich verliebt bin?“).

Es wäre also möglich, daß *bilmemi* eine Analogiebildung wäre, die, von der zweiten Person ausgehend, sich auch auf die dritte Person Singular ausgedehnt hätte. Nun ließen sich aber die Formen der ersten Person Singular und Plural einfach so erklären, daß die zum Konjugationsschema gewordene Bildungssilbe *me* die Personalsuffixe der ersten Person annahm. Daher drängt sich mir die Vermutung auf, daß für das negative, unbestimmte Präsens zwei Konjugationsschemata vorliegen könnten, indem nämlich dieses Präsens mit *mez* und *me* gebildet wurde. Gerade die erste Person Singular und Plural passen nicht recht in das Flexionsschema hinein und man hat dies schon auf verschiedene Weise zu erklären versucht²⁴. Nach dem Gesagten würde sich die Flexionsreihe so darstellen:

<i>bil-mez-em</i>	<i>bil-me-m</i>
<i>bil-mez-sin</i>	<i>bil-me-sin</i>
<i>bil mez</i>	<i>bil-me</i>
<i>bil-mez-iz</i>	<i>bil-me-jiz</i>
<i>bil-mez-siniz</i>	<i>bil-me-siniz</i>
<i>bil-mez-ler</i>	— — —

Die Bildung *gide bilmem*, S. 20, läuft den Regeln der osmanischen Grammatik zuwider; vgl. G. WEIL, „Osmanisch-Türkische Grammatik“, § 109, 1. Hier liegt wieder eine azerbajdschanische Eigentümlichkeit vor; denn da dort die Unmöglichkeitform fehlt, gebraucht man statt dessen *gide bilmemek*, vergleiche K. FOY, a. a. O., S. 165.

²³ Vorhanden in der Staatsbibliothek zu Berlin unter Zy. 10

²⁴ Vgl. C. BROCKELMANN, ZDMG., Bd. 70.

C. Zur Syntax.

In verschiedenen Arbeiten ist schon darüber gehandelt worden, daß die Wortfolge in der Umgangssprache und in der Poesie von der schablonenmäßigen Wortstellung der literarischen Sprache häufig abweicht. Es ist klar, daß eine echte Volkserzählung lange Perioden und geschraubte Konstruktionen meidet, sich vielmehr kurzer, einfacher Sätze bedient, wie es im vorliegenden Text fast durchwegs der Fall ist. Aber auch in diesen kleinen Sätzen ist die Wortstellung mitunter sehr frei. Am häufigsten findet sich die Nachstellung des Dativs bei *başlamaq* und den Verben der Bewegung wie *gelmek*, *gitmek*, *girmek* u. a. Um nicht Bekanntes zu wiederholen²⁵, seien nur einige Beispiele aus der Fülle unseres Textes angeführt:

başlady oğlan keder itmeje (S. 6) „der Jüngling begann sich zu grämen“ (beachte auch die Inversion!), *oğlan başlady aglamağa* (S. 23) „der Jüngling fing zu weinen an“, *geru dönub hanelerine, girdiler hareme* (S. 4) „sie kehrten wieder nach Hause zurück und gingen ins Frauengemach“, *düşdü mağaranın içine* (S. 23) „er fiel in die Grotte“, *bej girdi qyzyn çadyryna ve dedi qyza* (S. 12) „der Bej trat in das Zelt des Mädchens und sprach zu dem Mädchen“.

Zu beachten ist die Wortfolge bei Objekten verschiedener Art, wo wegen der Betonung oder Hervorhebung das betreffende Wort an das Ende gesetzt wird:

ver elini bana (S. 21) „gib mir deine Hand!“

aldy çoğuşlary quşağyna (S. 4) „er nahm die Kinder auf seinen Schoß“.

jedi qoç qurban ejle bu sujyn kenaryna (S. 3) „opfere sieben Widder am Ufer dieses Flusses!“

bej çoq hoşlandy oğlanyn çyğyrmasyndan (S. 27) „der Bej freute sich sehr über das Spiel des Jünglings“.

qyz gelladyn elinden qurtardy Esmany (S. 18) „das Mädchen rettete Esman aus der Hand des Henkers“.

aldy sazy eline (S. 29) „er nahm die Laute in die Hand“.

(Schluß folgt.)



²⁵ Vgl. die eingehende Darstellung bei E. LITTMANN, a. a. O., S. 41 ff.

Songs in Lepanto Igorot as it is spoken at Bauco.

By MORICE VANOVERBERGH, a Belgian Missionary, C. I. C.

(Continuation.)

Dayyákus 4.

L.: *Ay-ayyéw din palikewkéw,
naábus si id-idew;
éyak et sinanéw
aw si kaageágew,
si petkák sin náyew,
ta éyak tumibetibew*

*aw sin labgán ed gandéw;
náey et ay éyak nasáew
ay kaát di ágew,
egáyam itibew
báonko laklakéw.*

B.: *Kaisóna et éyak katibew,
dának pay tininbéw;
énka man et yat-úan,
em et petkapetkán
babásanda ed pandáyan,
et nasáewka kay man
san nígaymo ay dapán;
dan pay un-unudék sik-á,
et intó san ikamán,
kamánka menlabegán;*

*éyak et naenáw
anánda ay bebet-án;
ay bayáw ta lalóan
san pagbaónam san dánan,
dánka pay yat-úan
si énmó nasaéwan,
ta egáyam imanmán,
ta egáyam pinadipádan,*

*dan yan maégew,
iné ay si katiágew.*

M.: Alas! the chicks,
sacrifices have consumed them;
I have been delayed
for many days,
in my busy shouting,
as I have been standing on the
top
of the *labgan* at Gandew;
now I have not caught anything
for several days,
you did not go on top of the hill
with my provisions of *laklakew-*
taro.

W.: I went nevertheless, husband,
I went on top of the hill;
I do not understand you,
as you went loitering
with the Pandayan girls,
and you did not catch any
men¹;
and I was following you,
and what can I do,
you pretend to be looking for a
good omen;
and I am surprised
about their new-born children;
and the reason
is your provisions for the road,
I do not understand you
not catching anything,
as you do not do it carefully,
you did not impede the access to
the house,
and it stopped raining,
ah! for a whole dry season.

¹ Literally: Prey consisting in soles of the foot.

Group III: *Ayuggá*-songs.

The *ayuggá*-songs are ordinary *dain*-songs; but singing and dancing are done much quicker.

Ayuggá 1.

Laláki: *Indalásta s' madalás,*
ta tantanádek sik-á,
ta uáy di mapat-á,
ta likdelikdék sik-á,
nan babásan ay náyda.

Babái: *Alá wen ay siá,*
nan laláki ay náyda.

Man: Let us sing quickly,
 I am looking up at you,
 let the sun rise,
 and I shall be visiting you,
 you girls here.

Woman: All right, be it so,
 you men here.

L.: *Baibainkon sik-á,*
mo ay bumansá
yan wádaka ay makieyyá,
ayyéwka si lonaybá,
ay gangandán di batáwa.

B.: *Nalakáka ay duglíka,*
aw yan éyak malíga,
tay siát di ek bumála
ináyan san batáwa,
et sebiánek sik-á,
si pay masápo san liwá.

M.: I am much ashamed of you,
 when somebody offers a sacri-
 you are there to dance, [fice
 alas! girl,
 a frequenter of the house yard.

W.: You are talking easily, young
 I am handsome, [man,
 and have to go out
 to the house yard,
 and to answer you,
 so that the singing be complete.

L.: *Ayyéwka s' lonaybá,*
siáy énam mennilaniá
san gaydús di liwá,
et nay maíd manibagá
ináyan ken sik-á,
sik-án lumawaláwa,
aw si kabeksabeksá,
nan babásan ay náyda.

B.: *Énka pan nailaká*
aw ken lonaybá,
et wáda sin mendeguá
ay wadwadá mo sik-á,
ay nenbádo si lubita,
ay kamkamán kastila.

M.: Alas! girl,
 that is why you are despised
 when the singing is going on,
 and nobody talks and makes love
 to you,
 you a girl without husband,
 for many quarters of the moon,
 you girls here.

W.: You are talking easily
 about the girl,
 there is coming
 someone better than you are,
 wearing a black coat,
 like a Spaniard.

L.: *Anéy anéyka,*
iné ay lonaybá,
apédka mendendená,
yan ilák sik-á,
yan madutdútan et púsa.

M.: Ah! ah!
 hollo, girl, [ging,
 you are doing nothing but brag-
 I look at you, [cat.
 and you are covered with hair, a

- B.: *Anéy nan pis-úy tuná,*
siá kud ya manílaka,
yan éyak kabenbeniá,
aw et kamának munmuniéka.
- W.: Ah! the teasing of this one,
 look well,
 I am new-born,
 just like a doll.
- L.: *Anéy agaagáka,*
aw san dumenadená.
- B.: *Auní kud ta mapat-á,*
aw tay il-ilák sik-á,
yan kamánka umabáya
edégko ay mabáya.
- W.: Wait till sunrise,
 and I shall look at you,
 and you seem to climb [care off.
 upon my back that is well taken
- L.: *Adika makaála*
bayáw ken aduglika,
ay pinmayón si lanáya,
pinmittló ay binmansá,
ay tinmukán si báka,
ya nabágat di baéyna.
- M.: You cannot get
 the young man, [basket²,
 who looked down on the *lanaya*-
 and offered a bayas-sacrifice
 who threw down a cow, [thrice,
 and whose house is consecrated.
- B.: *Úlay mo kankanám sa,*
duák pay menbankiwá
ináyan ud sik-á.
- W.: Say what you will,
 I shall make divorce
 you.
- L.: *Adika bayáw makaála,*
tay adika makapáda
ináyan ken énak asáwa.
- M.: You cannot get me,
 as you are not as good
 as my wife.
- B.: *Siá dak pay men-á sik-á,*
úlay mo ginumtékká si bansá.
- W.: Well, I shall take you,
 even if you know all about offer-
 ing bayas-sacrifices.
- L.: *Wadwadá si ek asáwa,*
ud tay kamán sinióla.
- M.: My wife is preferable,
 she resembles a lady.
- B.: *Túan si em asáwa,*
et pay énta si kaduá.
- W.: I do not know your wife,
 let us be companions.
- L.: *Kénka pay nailaká,*
aw et pay em si kaduá
ináyan si ek asáwa.
- M.: You are talking easily,
 take as companion
 my wife. [the bed,
- B.: *Kaykáyenta s' andayán,*
sáta pay pakpakláyan.
- W.: Let us remove her to the foot of
 and put your leg over me.
- L.: *Anéy agaagáka.*
- M.: Ah! ah!
- B.: *Inilak si em asáwa,*
et kaliwatáwan peydá
ináyan sin sikína.
- W.: I saw your wife,
 they resemble hyacinth beans
 her feet.

² Who prayed over the offered rice and meat.

L.: *Úlay mo kankanám sa
wadwadá si ek asáwa.*

B.: *Úlay mo kankanám sa
aw yan nanon-oná
sin em al-aliá,
sin-at-átomi ed issá.*

L.: *Anéy bayáw magá
san kankanám ay sána.*

B.: *Inés inaduglika,
naúdam si mapat-á,
ta unudék sik-á
si baéymi ed issá,
ta namásem ay nasáma
ináyan ken lonaybá.*

L.: *Anéyak anéy ken sik-á,

apédka kadaniwdiwá,
iné ay lonaybá.*

B.: *Lawá lawá tet éwa,
tan dánka et umága,
panulsúlug ken sik-á,
iné adi inaduglika.*

L.: *Siá pay et adi sa,
aw ta imanmánta
aw san liwliwá,
ta gongondám ay nadegua
sin baéy di binmansá.*

B.: *Angéy adi tet éwa,
panulsúlug ken sik-á,
lúnekna si em asáwa,
tay aduadú san binúna.*

L.: *Intó et bakén siá,
bayáw ta ad-adúda
aw sin binúna,
et nomóna san liwliwá,
aw si menbanbansánta,
aw san kasinlabína.*

M.: Say what you will,
my wife is preferable.

W.: Say what you will,
it has been the first
your ghost,
to come to our tribunal there³.

M.: Ah! there is nothing true
about your talk.

W.: Hollo, young man,
wait till daybreak,
I shall follow you
to our house there,
and, very well, you will make a
with the girl. [mistake]

M.: Ah! I am to be pitied through
your conduct,
you are nothing but a chatterbox,
hollo, girl.

W.: That is bad indeed,
as you will cry,
if I tease you,
hollo, young man.

M.: All right now,
let us arrange
the singing, [nothing
so that you did not come for
to the house of the one that of-
fered a sacrifice.

W.: It is finished indeed,
teasing you,
your wife is better,
as there are many children.

M.: Why not,
there are many
children,
and the singing is sufficient,
as we have answered each other,
for a whole night.

³ I dreamed that I married you.

Ayuggá 2.

- L.: *Babái si maymayápit,
kanák en mayápit,
ken baw ud pay nakudsíp.*
- B.: *Nay éyak mensukíkip
san poón di pigít,
dánka pay manuksúkit.*
- L.: *Mo kénka nakudsíp,
ya naúdam ay menpetá san
pigít,
ta eskánta si tugi.*
- B.: *Dokdokitkit dokitkit,
sangápko san dokdokitkit,
aw yan énam mensúkit,
san poón di pigít.*
- L.: *Maíd man kamótit,
tay lagdénka si nakudsíp,
et magáy tinoklánná si pigít.*
- B.: *Laláki ay menyápit,
mo ken man pay way inaúdik,
si masokpútak ken sik-á.*
- L.: *Ta umtának lonaybán,
si tapín di lonbían,
ta dagúsak tainán.*
- B.: *Angéy adí angéyan,
ta dagúsak kumián.*
- L.: *Ta éyak kumián,
ta dalúsak menkúlan
ináyan san ug-án.*
- B.: *Inílam ed nataw-án,
et lagúdak si andásan.*
- L.: *Angéy adí ta éyak ydan
si gaydús di sayandán.*
- B.: *Intó et bakén kay man,
mo kénka et imanmán
panuyám ken lonaybán,
ta adí kalubínan.*
- L.: *Kaisón di ikamán,
nandák si ayóan,
ta pay-ék si yugtán,
sik-á kababáan.*
- M.: Slender woman,
I thought she was slender,
why! she has a cast in the eye.
- W.: I am lurking
behind the cluster of briers,
and you are groping for me.
- M.: But you have a cast in the eye,
be kind enough to break off the
briers,
so that we can plant camotes.
- W.: Dokitkit, dokitkit,
my *dokitkit*-hoe,
and you are groping for me,
behind the cluster of briers.
- M.: There are no camotes,
as you are too squint-eyed,
and she has not felled any briers.
- W.: Slender man,
would to God I had children,
to allow me to break off from you.
- M.: I shall go elsewhere, girl,
towards the other girls,
and leave you, without doubt.
- W.: All right,
go away, without doubt.
- M.: I shall go away,
as there is not enough to eat
in the *ug-an-jar*.
- W.: You saw a long time ago,
that I am very lazy.
- M.: Well let me give you
children.
- W.: Why not,
provided you straighten out
your talk with the girls,
lest you be shamed.
- M.: What can I do, [take care of me,
I fetched somebody who should
I shall consider as my younger
you, sister. [sister,

B.: *Úneyña ay duglian,*
ta maíd kabainán [báyan.
si uméyak san ényo sagum-

W.: The young man is worthy of de-
 there is nothing shameful [sire,
 in my going to your house.

Ayuggá 3.

L.: *Andkdaka san nanintondó,*
way inpaldúsyó
ken amán tambiáyo,
nen-egén si lay-ó,
ay éna ilaklako,
sinkaakgó ay bokó,

ta inlubuátna bal-ó,
alín búat di tan-ó,
iné ay galonaybó,
iné ay dawdtenyo
si amán tambiáyo.

B.: *Ay ta si amán tambiáyo,*

dak-é ta apaténtako,
ta mendagasénmi bal-ó,
aw sin pinsán di tan-ó,
ta lagdén si aníto.

M.: You that are living above,
 you saw passing
 the father of Tambiayo,
 who carried a pestle,
 that he is going to sell,
 for one *akgo*-basket full of dried
 sliced camotes,
 as he happened to go on with it,
 at early cock-crow,
 hollo, girls,
 hollo, receive
 Tambiayo's father.

W.: What is the matter with Tam-
 biayo's father,
 let us talk to him,
 and let him come in,
 at early cock-crow,
 as he is too much of a spirit.

L.: *Bakén adi aníto,*
tay lagdén si balloballó.

B.: *Úlay adi balobaló,*
ta nay adíak kassokassó,
tay nabdayán si aníto.

M.: He is not a spirit,
 but a very handsome young man.

W.: Even if he be a handsome young
 I do not like him, [man,
 as he is a spirit by nickname.

Group IV: *Békas*-songs.

The *békas*-songs are nothing but preludes to the *dain*-songs, and ordinarily consist in a species of invocation or prayer. Tune, dancing, &c. are the same as in the *dain*-songs.

Békas 1.

Laláki: *San gátud di manókda,*
ban-ég ay inbúyagda.

Babái: *Inbúyagda sin benuágda.*

Man: The tail of their cock,
 which they offered.

Woman: They offered him at their
benuag-sacrifice.

L.: *San tkon di bdbuyda,*
ban-ég ay inbúyagda.

B.: *Inisdúg di apóda.*

M.: The tail of their hog,
 which they offered.

W.: Their forefathers taught them.

L.: *Siáy nanitlokánda,
bayáw si binmenuáganda,
nan babbásan ay náyda.*

B.: *Et ndey ay itlókda,
et patulúyenda,
ináyan sin benuágda.*

M.: That is why they stand it,
their offering a *benuag*-sacrifice,
the girls here.

W.: Now they stand it,
and continue,
their *benuag*-sacrifice.

Békas 2.

B.: *Págey ed sagiáno,
menlaylayád sumaynó.*

W.: Palay at Sagiano,
it likes to come.

L.: *Págey ed sagiási,
menlaylayád umáli,
menlap-ád ay men-á,
ban-ég ay inbúyagda.*

M.: Palay at Sagiasi,
it likes to come,
it increases when they take it,
to offer it.

L. and B.: *San ikon di bábuyda,
ban-ég ay inbúyagda.*

M. and W.: The tail of their hog,
which they offered.

Group V: *Damgás*-songs.

The *damgás*-songs are mostly very short songs, used to strike up *dain*-songs. Their theme is often very obscure. For the rest, cfr. the *dain*-songs.

Damgás 1.

*Kawwáyan apitbaybáy,
nasalilit si sag-áy,
am-i et alai.*

Bamboo on the side of the sea,
warm with combs,
am-i and alai.

Damgás 2.

*Kawwáyan apitláud,
nasalilit si sùgud,
insùgud di makágud.*

Bamboo on the western side,
warm with small-toothed combs,
those that are afraid used it as a comb.

Damgás 3.

Laláki:

*Kanán kanó palipas:
éyak pumayapayaspás,
sin tagpéw di deppás,
dan pay kumilakilás,
din kékek ay bókas,
dának pay adí makad-ás
sin manók ay kapkap-ás,
itaptapída s' bumayás;*

Man:

Palipas said, they say⁴:
I am quivering,
on the brim of the precipice,
and it is ringing,
my collar of *bokas*-stones,
and I cannot overreach
the recently hatched chicken,
so that they can add it to the *bayas*-
sacrifice;

⁴ Palipas is the enemy.

sa et kanó kapika
san ap-apón di ibáukok,
et kanána en inasaásanmo
si ina ed kugában,
auni et alák sik-á,
si kagib-atána;
sáda et alán si palípas,
et isáada ed anúnan;
si et kanó kanán san babásan:
gipés mo egáyyo pestén,
ta siyo isbút.

then, they say, started
 the forefathers of the Bauko people,
 and they said: you caught
 our mother yesterday,
 wait and we will take you,
 the day after to-morrow;
 then they take Palipas,
 and bring him to Anunang;
 then, they say, the girls said:
 it is better not to kill him, [others.
 so that you may use him to rescue

Damgás 4.

Babái: *Éyak bésaw ya bésaw,*
dak et mensikpáw
si laláki si napúdaw,
kamán gusi si púkaw.

Woman: I shall go continually,
 and I shall catch
 a light-colored man,
 resembling a white *gusi*-jar.

Group VI: *Súlin*-songs.

The *súlin*-songs are a kind of *daín*-songs, used twice during the *bayás*-sacrifice: once in the morning of the first day, and a second time in the morning concluding the feast. Their tune is that of the ordinary *day-én*-songs. Their theme is mostly an extensive invocation or prayer. For the rest, cfr. the *daín*-songs.

Súlin 1.

Babái:

Alín túbon di kilkilán,
menbugiobugiónka,
ta ap-apsútek sik-á,
ta wandáam san lóa. —
alín túbon di itab,
menlap-alap-ádka,
ta ap-apsútek sik-á,
ta wandáam san lóa. —
alín túbon di bugayyón,
menbugiobugiónka,
ta ap-apsútek sik-á,
ta wandáam san lóa. —
alín túbon di paksáy,
menbugiobugiónka,
ta ap-apsútek sik-á,
ta wandáam san lóa. —
alín túbon di amták,
menbugiobugiónka,

Woman:

The leaf of the *kilkilan*-beans,
 be loaded with fruits,
 I shall gather you,
 fill the *lóa*-basket. —
 the leaf of the hyacinth beans,
 be increasing,
 I shall gather you,
 fill the *lóa*-basket. —
 the leaf of the *bugayyon*-beans,
 be loaded with fruits,
 I shall gather you,
 fill the *lóa*-basket. —
 the leaf of the *paksay*-beans,
 be loaded with fruits,
 I shall gather you,
 fill the *lóa*-basket. —
 the leaf of the *amtak*-green gram,
 be loaded with fruits,

ta ap-apsútek sik-á,
ta wandáam san lóa. —
alín túbon di tígi,
mendakedakéka,
ta puspulákek sik-á,
ta wandáam san lóa. —
alín túbon di tokdó,
mendakedakéka,
ta puspulákek sik-á,
ta wandáam san lóa. —
alín túbon di kinel-ásan,
 &c.
alín túbon di kineykéy,
 &c.
alín túbon di búgil,
 &c.
alín túbon di takbá,
 &c.
alín túbon di pakáwan,
menlap-alap-ádka,
ta sapsapádek sik-á,
ta wandáam san lóa. —
alín túbon di dalayán,
menlap-alap-ádka,
ta sapsapádek sik-á,
ta wandáam san lóa. —
alín túbon di bayyatín,
 &c.
alín túbon di tokdó,
 &c.
alín túbon di pundál,
 &c.
alín túbon di dipíg,
 &c.
alín túbon di baláyan,
menlap-alap-ádka,
ta sapsapádek sik-á,
ta ponoém san lóa. —
alín túbon di mottián,
mendakedakéka,
ta sadsadákek sik-á,
ta ponoém san lóa. —
alín túbon di lankában,
mendakedakéka,
ta sadsadákek sik-á,
ta ponoém san lóa. —

I shall gather you,
 fill the *loa*-basket. —
 the leaf of the corn,
 be very large,
 I shall tear you off,
 fill the *loa*-basket. —
 the leaf of the *tokdo*-corn,
 be very large,
 I shall tear you off,
 fill the *loa*-basket. —
 the leaf of the *kinel-asan*-corn,
 &c.
 the leaf of the *kineykey*-corn,
 &c.
 the leaf of the *bugil*-corn,
 &c.
 the leaf of the *takba*-corn,
 &c.
 the leaf of the *pakawan*-banana,
 be increasing,
 I shall gather your bunches,
 fill the *loa*-basket. —
 the leaf of the *dalayan*-banana,
 be increasing,
 I shall gather your bunches,
 fill the *loa*-basket. —
 the leaf of the *bayyatín*-banana,
 &c.
 the leaf of the *tokdo*-banana,
 &c.
 the leaf of the *pundal*-banana,
 &c.
 the leaf of the *dipíg*-banana,
 &c.
 the leaf of the *balayan*-banana,
 be increasing,
 I shall gather your bunches,
 fill the *loa*-basket. —
 the leaf of the *mottian*-camote,
 be very large,
 I shall dig you out,
 fill the *loa*-basket. —
 the leaf of the *lankaban*-camote,
 be very large,
 I shall dig you out,
 fill the *loa*-basket. —

<i>alín túbon di dulaynán,</i> &c.	the leaf of the <i>dulaynan</i> -camote, &c.
<i>alín túbon di tamúlun,</i> &c.	the leaf of the <i>tamulun</i> -camote, &c.
<i>alín túbon di lupinsáyan,</i> &c.	the leaf of the <i>lupinsayan</i> -camote, &c.
<i>alín túbon di yabyabbá,</i> &c.	the leaf of the <i>yabyabba</i> -camote, &c.
<i>alín túbon di lansaákan,</i> &c.	the leaf of the <i>lansaakan</i> -camote, &c.
<i>alín túbon di aplid,</i> &c.	the leaf of the <i>aplid</i> -camote, &c.
<i>alín túbon di bayyaní,</i> &c.	the leaf of the <i>bayyani</i> -camote, &c.
<i>alín túbon di pattokí,</i> &c.	the leaf of the <i>pattoki</i> -camote, &c.
<i>alín túbon di olónan,</i> &c.	the leaf of the <i>olonan</i> -camote, &c.
<i>alín túbon di úpey,</i> &c.	the leaf of the <i>upey</i> -camote, &c.
<i>alín túbon di ási,</i> &c.	the leaf of the <i>asi</i> -camote, &c.
<i>alín túbon di mináwan,</i> &c.	the leaf of the <i>minawan</i> -camote, &c.
<i>alín túbon di balattináw,</i> &c.	the leaf of the <i>balattinaw</i> -camote, &c.
<i>alín túbon di taláw,</i> &c.	the leaf of the <i>talaw</i> -camote, &c.
<i>alín túbon di kumkumít,</i> &c.	the leaf of the <i>kumkumit</i> -camote, &c.
<i>alín túbon di kilatán,</i> &c.	the leaf of the <i>kilatan</i> -camote, &c.
<i>alín túbon di tukég,</i> &c.	the leaf of the <i>tukey</i> -camote, &c.
<i>alín túbon di gattó,</i> &c.	the leaf of the <i>gatto</i> -camote, &c.
<i>alín túbon di baláneg,</i> &c.	the leaf of the <i>balaneg</i> -camote, &c.
<i>alín túbon di págit,</i> &c.	the leaf of the <i>pagit</i> -camote, &c.
<i>alín túbon di ep-epé,</i> &c.	the leaf of the <i>ep-epe</i> -camote, &c.
<i>alín túbon di salinángá,</i> &c.	the leaf of the <i>salinanga</i> -camote, &c.
<i>alín túbon di gisgiséy,</i> &c.	the leaf of the <i>gisgisey</i> -camote, &c.

<i>alín túbon di kapótan,</i> &c.	the leaf of the <i>kapotan</i> -camote, &c.
<i>alín túbon di otpókan,</i> &c.	the leaf of the <i>otpokan</i> -camote, &c.
<i>alín túbon di pitáyan,</i> &c.	the leaf of the <i>pitayan</i> -camote, &c.
<i>alín túbon di baknáan,</i> &c.	the leaf of the <i>baknaan</i> -camote, &c.
<i>alín túbon di ipítan,</i> <i>men-aduadúka,</i> <i>ta an-aníek sik-á,</i> <i>ta ponoém san lóa. —</i>	the leaf of the <i>ipitan</i> -millet, be very large in numbers, I shall harvest you, fill the <i>loa</i> -basket. —
<i>alín túbon di kemdágan,</i> <i>men-aduadúka,</i> <i>ta an-aníek sik-á,</i> <i>ta ponoém san lóa. —</i>	the leaf of the <i>kemdagan</i> -millet, be very large in numbers, I shall harvest you, fill the <i>loa</i> -basket. —
<i>alín túbon di bokaká,</i> &c.	the leaf of the <i>bokaka</i> -millet, &c.
<i>alín túbon di bilágaw,</i> &c.	the leaf of the <i>bilagaw</i> -millet, &c.
<i>alín túbon di lukiútan,</i> &c.	the leaf of the <i>lukiutan</i> -millet, &c.
<i>alín túbon di tagálin,</i> <i>men-andoandóka,</i> <i>ta an-aníek sik-á,</i> <i>ta wandáam san lóa. —</i>	the leaf of the <i>tagalin</i> -palay, be very tall, I shall harvest you, fill the <i>loa</i> -basket. —
<i>alín túbon di tokpá,</i> <i>men-andoandóka,</i> <i>ta an-aníek sik-á,</i> <i>ta wandáam san lóa. —</i>	the leaf of the <i>tokpa</i> -palay, be very tall, I shall harvest you, fill the <i>loa</i> -basket. —
<i>alín túbon di bannawán,</i> &c.	the leaf of the <i>bannawan</i> -palay, &c.
<i>alín túbon di daykét,</i> &c.	the leaf of the <i>dayket</i> -palay, &c.
<i>alín túbon di buyábuy,</i> &c.	the leaf of the <i>buyabuy</i> -palay, &c.
<i>alín túbon di gal-ón,</i> &c.	the leaf of the <i>gal-on</i> -palay, &c.
<i>alín túbon di abagó,</i> &c.	the leaf of the <i>abago</i> -palay, &c.
<i>alín túbon di ipí,</i> &c.	the leaf of the <i>ipi</i> -palay, &c.
<i>alín túbon di oksil,</i> &c.	the leaf of the <i>oksil</i> -palay, &c.
<i>alín túbon di daytá,</i> &c.	the leaf of the <i>dayta</i> -palay, &c.

alín túbon di dellegán,
 &c.
alín túbon di lumános,
 &c.
alín túbon di lapúg,
 &c.
alín túbon di kitúpan,
 &c.
alín túbon di wasínan,
 &c.
alín túbon di lablabí,
 &c.
alín túbon di kúíwi,
 &c.
alín túbon di níwadínan,
 &c.
alín túbon di lanpádan,
 &c.
alín túbon di duyuyugán,
 &c.
alín túbon di denáw,
 &c.
alín túbon di bumalásan,
 &c.
alín túbon di balasáney,
 &c.
alín túbon di gasílan,
 &c.
alín túbon di gupanpán,
 &c.
alín túbon di bakkág,
mendakedakéka,
ta soksokádek sik-á,
ta wandáam san loa. —
alín túbon di gabát,
mendakedakéka,
ta soksokádek sik-á,
ta wandáam san loa. —
alín túbon di labúyan,
 &c.
alín túbon di sulíket,
 &c.
alín túbon di sinaknítan,
 &c.
alín túbon di kupánan,
 &c.

the leaf of the *dellegan*-palay,
 &c.
 the leaf of the *lumanos*-palay,
 &c.
 the leaf of the *lapug*-palay,
 &c.
 the leaf of the *kitupan*-palay,
 &c.
 the leaf of the *wasinan*-palay,
 &c.
 the leaf of the *lablabi*-palay,
 &c.
 the leaf of the *kuiwi*-palay,
 &c.
 the leaf of the *niwadinan*-palay,
 &c.
 the leaf of the *lanpádan*-palay,
 &c.
 the leaf of the *duyyugan*-palay,
 &c.
 the leaf of the *denaw*-palay,
 &c.
 the leaf of the *bumalasan*-palay,
 &c.
 the leaf of the *balasaney*-palay,
 &c.
 the leaf of the *gasilan*-palay,
 &c.
 the leaf of the *gupanpan*-palay,
 &c.
 the leaf of the taro,
 be very large,
 I shall dig you out,
 fill the *loa*-basket. —
 the leaf of the *gabat*-taro,
 be very large,
 I shall dig you out,
 fill the *loa*-basket. —
 the leaf of the *labuyan*-taro,
 &c.
 the leaf of the *suliket*-taro,
 &c.
 the leaf of the *sinaknitan*-taro,
 &c.
 the leaf of the *kupanan*-taro,
 &c.

<i>alín túbon di sigan,</i>	the leaf of the <i>sigan</i> -taro,
&c.	&c.
<i>alín túbon di laklakéw,</i>	the leaf of the <i>laklakew</i> -taro,
&c.	&c.
<i>alín túbon di an-anes,</i>	the leaf of the <i>an-anes</i> -taro,
&c.	&c.
<i>alín túbon di laglagaddán,</i>	the leaf of the <i>laglagaddan</i> -taro,
&c.	&c.
<i>alín túbon di lená,</i>	the leaf of the sesame,
<i>matidtidinka,</i>	form many rows,
<i>ta an-aniek sik-á,</i>	I shall harvest you,
<i>ta wandám san loa. —</i>	fill the <i>loa</i> -basket. —
<i>alín túbon di takbá,</i>	the leaf of the <i>takba</i> -sesame,
<i>matidtidinka,</i>	form many rows,
<i>ta an-aniek sik-á,</i>	I shall harvest you,
<i>ta wandám san loa.</i>	fill the <i>loa</i> -basket.

Súlin 2.

<i>Idéw ed túdey,</i>	<i>Idew</i> at Tudey ⁵ ,
<i>dey ay lablabáyenda,</i>	there they are winding them,
<i>inlákoda s' lákoda. —</i>	they sold them for their price ⁶ . —
<i>idéw ed kalilínán,</i>	<i>idew</i> at Kalilingan,
<i>dey ay lablabáyenda,</i>	there they are winding them,
<i>inlákoda s' lákoda. —</i>	they sold them for their price. —
<i>idéw ed kebasán,</i>	<i>idew</i> at Kebasan,
&c.	&c.
<i>idéw ed abátan,</i>	<i>idew</i> at Abatan,
&c.	&c.
<i>idéw ed kabundágan,</i>	<i>idew</i> at Kabunagan,
&c.	&c.
<i>idéw ed pakáwan,</i>	<i>idew</i> at Pakawan,
&c.	&c.
<i>idéw ed natakbúgan,</i>	<i>idew</i> at Natakbugan,
&c.	&c.
<i>idéw ed ípus dalít,</i>	<i>idew</i> at Ipus Dalit,
&c.	&c.
<i>idéw ed káwag,</i>	<i>idew</i> at Kawag,
&c.	&c.
<i>idéw ed maggún,</i>	<i>idew</i> at Maggun,
&c.	&c.
<i>idéw ed inumán,</i>	<i>idew</i> at Inuman,
&c.	&c.

⁵ Starting at Tudey, they are supposed to go toward the sea.

⁶ The meaning of several verses of this song is very obscure; the Igorots themselves do not understand them any more.

idéw ed tekáw,

&c.

idéw ed laonán,

&c.

idéw ed kabúgaw,

&c.

payonák san daúyen,

menyokyokgón sin gáyan,

ay manán si ginawgáwan;

banéw di kadanián,

ay nanná si suybesuybén;

banéw di masétey,

ay nakullakullasian;

kamálig di kadanián,

namekiáganda s' lallán;

kamálig di maétey,

namekiáganda s' tégey;

bagsáy di yotúkan,

nakullakullasian;

bagsáy di ibandw,

sillálaw ya sillálaw;

bagsáy di ibáukok,

silládok ya silládok.

B.: *Akúsanko s' akúsan.*

L.: *Nilálatko sam an.*

B.: *Atípanko s' atípan.*

L.: *Dinasdásak sim an.*

B.: *Balligak si balliga.*

L.: *Dinapdapak sim an.*

B.: *Tubónanko s' tubónan.*

L.: *Dinapdapak sim an.*

B.: *Taknánanko s' taknánan.*

L.: *Ginepgepak sim an.*

B.: *Lelétanko s' leletan.*

L.: *Ginepgepak sim an.*

B.: *Bawwáyan s' bawwáyan.*

L.: *Tinebtébko sim an.*

B.: *Ay-áyamko s' pilloká.*

L.: *Kinnák sám alán.*

idew at Tekaw,

&c.

idew at Laongan,

&c.

idew at Kabugaw,

&c.

I look down on the sea,

the crow jerks his head⁷,

eating rice cooked in the water in

which it was washed;

banew-basket of the rich⁸,

that fetched *suyben*-beams;

banew-basket of the poor,

very much dirtied;

kamalig-box of the rich,

on which they have unfolded a *lallan*-tissue;

kamalig-box of the poor,

on which they have unfolded a *tegey*-tissue;

spear of the Otukan people,

very much dirtied;

spear of the Banaw people,

never hitting anything;

spear of the Bauco people,

always devouring.

W.: My *akusan*-belt.

M.: I stripped it off, and then take it.

W.: My *atipan*-stick.

M.: I peeled it, and then take it.

W.: My *balliga*-tablet.

M.: I smoothed it, and then take it.

W.: My *tubonan*-bamboo.

M.: I smoothed it, and then take it.

W.: My *taknanan*-cane.

M.: I cut off its point, and then take

W.: My *leletan*-sticks. [it.

M.: I cut off their point, and then take it.

W.: My *bawwayan*-bamboo stick.

M.: I cut it down, and then take it.

W.: My toy, a *piloka*-bird.

M.: I ate it, and then take it.

⁷ They arrive at the sea.

⁸ They come back.

Súlin 3.

*Utíkyo ay kinóbo,
 anákna san wawáo,
 aláenyo et sukáenyo,
 ta uméy san dáoyo,
 et dagúska bumáyo;
 et nay énta mennobó,
 et nay ay pumaykó,
 aw din kapitlopitló,
 et énta mendaydaykó,
 bitáwan da pitló;
 umáli sin manókyo,
 ináyan ay sallonó,
 bayáw et maaduadú,
 et mapnó san dáoyo,
 et wáday ilákoyo,
 bayáw si talikodó,
 et matágu din katló,
 et wáday ilákoyo,
 bayáw si kinóbo;
 alányo ta tokiúdanyo
 gusiyo ay limlimó,
 ta yéyyo sinán baéyyo,
 tan dakayó din binmáyo.*

Your homebred pig,
 it has eight young,
 take it and call it,
 so that it come under your house,
 and then pound rice;
 and now we are cast down,
 and now they call on us,
 the third cousins,
 and let us go and sing,
 in the house yard of our third cousins;
 would your chickens come,
 those with the double crest,
 and they increase in numbers, [filled,
 and the place under your house be
 so that you have something to sell,
 for money,
 and each third one be alive⁹,
 so that you have something to sell,
 for homebred pigs;
 fetch and carry
 your *limlimo*-jar,
 and convey it to your house,
 as you pounded rice¹⁰.

Group VII: Ayyén-song.

The *ayyén*-song is used in the evening, before several sacrifices, in which many people participate, for instance: the *bayás*, the *tóbag*, &c. There is no harmony at all in the tune, as they do nothing but shout. One fellow pronounces a sentence shouting, and all the others repeat it in the same way. After a short introduction follows a dialogue, sung by one man and one woman, and a chorus of men and women who repeat everything, as in the *dáin*-songs. The theme of this song is a prayer, in which two spirits are represented showering their blessings on the house where the sacrifice is offered.

Ayyén.

*Unás ay busawilan,
 ta énak aw-awigan
 aw da búgan ken wigan;
 danúm ed kabugbúgan,
 menlaylayógan
 da búgan ken wigan;
 intóy pay énta iddán,
 kanán kanó da bugan ken wigan.*

Sugar cane,
 I shall offer the *awig*
 to Bugan and Wigan;
 water at Kabugbugan,
 wherein jump
 Bugan and Wigan;
 where shall we go,
 said, they say, Bugan and Wigan.

⁹ One out of every three chickens.

¹⁰ As you offered the sacrifice.

Wigan: *Inés kababaian,*
ta énta kud tontónan,
nanáwid ed nakuygán.

Búgan: *Énak dinadinasián,*
dána dusadusaysáyan
taáw ay langigitan.

W.: *Búgan kababaian,*
ta énak et buátan,
ta isúna san dánan,
sópon dan kinoldóan,
ay kay man ya kawítan.

B.: *Paytókenta ed suydán,*
iwinwinisan búgan
éna kalalakian.

W.: *Siá dam et naúdan,*
ta éyak buátan,
ta isúna san dánan.

B.: *Anéy siá pay kay man.*

W.: *Paytókenta 'd sobóan,*
búgan kababaian.

B.: *Alá wen ay sey-án,*
ta ek iwinwinisan
ay ináyan si wigan,
napíka 'd katan-óan.

W.: *Ines kababaian,*
ay nabbáyka s'din dánan,
ta énta ideglán,
sáta kasín ipinsán.

B.: *Inés kalalakian,*
énta et ay mendádan.

W.: *Paytókenta 'd kawittán,*
inés kababaian.

B.: *Angéy adi ay sey-án,*
ta énta timtimamáan
aw mo intó san énta manyán,
sóponta s' kinoldóan,
ya kawítan si bugawisan.

W.: *Anéy énta mengeydán,*
san ilida 'd bukalán.

B.: *Igdánta kad isán pakpakellán,*

ta sáta yudyudúnan.

W.: *Way nan nasokiában,*
aw sin énta mandán,
ipaytókta s' bubunán.

Wigan: Hollo, sister,
 please let us see, [ing.
 who prayed yesterday even-

Bugan.: How unfortunate I am,
 as he is lying down
 on the *taaw*-grass.

W.: Bugan, sister,
 I shall help up your load,
 as it is a very long road,
 the contribution is rice,
 and a cock.

B.: Let us come down at Suydan,
 Bugan follows
 her brother.

W.: Be patient anyway,
 I shall help up your load,
 as it is a very long road.

B.: Ah! let it be so though.

W.: Let us come down at Soboan,
 Bugan, sister.

B.: Be it so,
 I shall follow
 Wigan,
 who started at cock-crow.

W.: Hollo, sister,
 you are tired of walking,
 let us have a smoke,
 and then we shall go on again.

B.: Hollo, brother,
 let us go.

W.: Let us come down at Kawittan,
 hollo, sister.

B.: All right, be it so,
 let us look down to see
 where we shall pass the night,
 our contribution is rice,
 and a cock.

W.: Ah! let us go,
 to the town of Bukalan.

B.: Let us walk please to the
pakpakellan-tree,
 and stoop our heads.

W.: To the house with its mended
 let us go, [roof,
 let us come down on the ridge.

B.: *Angéy kalalakian,*
paytókem san segnádan,
paytókek san luménan.

W.: *Sik-á ay nan pinmandán,*
dawátem san kawítan,
ya san begás ay kinoldóan.

B.: *Ta énak busaysáyan*
begás ay kinoldóan,
ta igának nan nenpanán,

ya sumíka nan makán.

W.: *Dalúsyó idawísan*
sóponko ay kawítan,
sik-á ay nan pinmanán.

B.: *Aw et lumsák nan makán,*
ta kinat-ualían
di énak naawígan,
ay anák di kabunián.

W.: *Búgan kababaían,*
isgépta ed lagimbán,
ta énta kud tamtáman
san tubbúg di binubúdan,
mo egáyda anstíwan.

B.: *Yap-apágan wígan*
ay ináyan si búgan;
ta walsíak bayáw man
san det-án di pinmandán.

W.: *Igának nan pinmanán,*
laláki ya lonaybán.

B.: All right, brother, [ladder,
 come down on the place of the
 I shall come down on the place
 where they put the husk of rice.

W.: You that offered the sacrifice,
 receive the cock,
 and the rice.

B.: So that I uncover
 the rice,
 which makes prolific the one
 that offered the sacrifice,
 and increases the rice.

W.: Pray though
 over my contribution, the cock,
 you that offered the sacrifice.

B.: The rice increases,
 so that it be not useless
 for me to have been invoked,
 I, Kabunian's daughter.

W.: Bugan, sister,
 let us enter the house,
 please, let us taste
 the juice of the tapey,
 to see if they did not waste it.

B.: Wigan passes the tapey
 to Bugan;
 I shall spill some
 on the floor of the one that
 offered the sacrifice.

W.: Those that offered the sacrifice
 become prolific through it,
 men and girls.

(To be continued.)



Zur Sprache der Šipáia-Indianer.

VON KURT NIMUENDAJÚ, Belem do Pará, Brasilien.

Die Šipáia-Sprache wird heute noch von ungefähr 80 Personen gesprochen, welche die Überreste des Stammes bilden und am Irirý und Curuá zerstreut wohnen. Einige 30, die stark mit Kuruáia gemischt sind, wohnen etwas unterhalb von Santa Julia am Largo dos Mutuns, 8 in Santa Julia selbst, 8 etwas oberhalb des Ortes am Morro do Cantim, 6 in Entre Rios an der Mündung des Curuá und 17 in Bocca do Bahú am Curuá. Außerdem gibt es noch einige Zerstreute in den Baracken der Gummisammler. Auch spricht oder versteht wenigstens ein Teil der Kuruáia die Sprache des Nachbarstammes.

Das vorliegende Material wurde von mir in den Jahren 1916 bis 1919 an vielen verschiedenen Stellen, besonders in Santa Julia und Bocca do Bahú, aufgenommen; an dem letztgenannten Orte verdanke ich vieles dem Mediziner *Odorico Māwaré*.

Schreibweise.

Vokale.

a.

e = wie im Deutschen *eh*; *e* hält die Mitte zwischen *e* und *i*.

i.

o = wie im Deutschen *ohne*.

u; *u* = ein Laut zwischen *o* und *u*.

Es fehlen das offene *ó* und *é*.

Gutturale sind häufig und werden durch . bezeichnet: *a*, *e*, *i*, *u*.

Nasale sind durch ~ ausgedrückt: *ã*, *ẽ*, *ĩ*, *ũ*.

Die Aussprache der Gutturale ist eine sehr unreine, und wenn sie zudem noch nasaliert oder reduziert werden, so fällt es ungeheuer schwer, sie zu unterscheiden.

Halbvokale.

w, *j*.

Konsonanten.

b, *d*, *dj*, *g*, *h*, *k*, *m*, *n*, *p*, *s*, *t* = wie im Deutschen, *k* und *t* klingen sehr weich, *s* scharf und bisweilen etwas gelispelt.

r = Laut zwischen *r* und *l*.

z = wie im Französischen.

v = stimmhaftes *f* (selten).

č = deutsches *tch*.

š = deutsches *sch*.

ž = englisches stimmhaftes *th*.

ñ = wie im Spanischen.

χ = spanisches *j*.

β und *φ* sind aspirierte Labiale, der erstere ist stimmhaft, der letztere stimmlos. Man könnte sagen, *β* sei eine Verschmelzung der Konsonanten *bhm* zu einem Laut, *φ* eine solche von *phf*.

p' ist ein *p*-Laut, verbunden mit einem mit leicht aufeinanderliegenden Lippen hervorgebrachten Aspiraten. Das Ganze klingt etwa wie *pw*, und diesem Laut bin ich nur in dem Wort *p'up'uka* (Heuschrecke) begegnet.

Konsonantenverbindungen.

Nur *mb*, *mp*, *nd* und *nt*.

Der Anlaut ist vokalisches oder konsonantisches, der Auslaut vokalisches mit vielleicht ganz wenigen Ausnahmen, wo ein *n* im Auslaut vorkommt: *an* (tun), *daikin* (gleichfalls).

In vielen Fällen ist es erforderlich, die Länge und Kürze der Vokale durch $\bar{}$ und $\acute{}$ zu bezeichnen, sonst entstehen sinnentstellende Irrtümer: *asā* (Mandiokamehl), *asā* (Fledermaus), *sē* (wir), *sě* (in).

Die Betonung scheint manchmal gleichmäßig über die verschiedenen Silben verteilt zu sein, in anderen Fällen ist sie jedoch scharf auf einen einzigen Vokal verlegt und dann durch $\acute{}$ bezeichnet.

Bemerkungen zur Grammatik.

I. Substantiv.

Ein Artikel ist im Šipáia nicht vorhanden.

Ein Genus wird grammatikalisch nicht unterschieden. Wenn man bei einer Tierart das natürliche Geschlecht hervorheben will, so geschieht dies durch Nachsetzung von *sanapi* (Männchen) oder *sdja* (Weibchen). Bei einigen Tierarten haben beide Geschlechter diskonnexe Bezeichnungen:

Hund	<i>apū</i>	Hündin	<i>tsā</i> .
------	------------	--------	--------------

Die Bezeichnungen für die Verwandtschaftsgrade sind zum großen Teil verschieden, je nachdem es sich um die Verwandtschaft einer männlichen oder weiblichen Person handelt:

	♂	♀
älterer Bruder	<i>awia</i>	<i>addja</i>
jüngerer Bruder	<i>izā</i>	
Schwester	<i>wandji</i>	<i>i</i>
Sohn	<i>iapika</i>	<i>mambja</i>
Tochter	<i>azla</i>	
Enkel, Enkelin	<i>mitāma</i>	<i>nikī</i>
Gatte	<i>opika</i>	<i>mēna</i>
Gattin	<i>anla</i>	<i>wāze</i>

Die Unterschiede für ♂ und ♀ in den Bezeichnungen der Schwiegerverwandtschaft ergeben sich daraus von selbst. Schwiegersohn (Tochtermann): ♂ *azī' apika*, ♀ *mambja mēna* usw.

Ein Reverentialpräfix *i* scheint in *iāma* (Großvater), *iāia* (Großmutter) und in *iānāi* (Totenseelen) enthalten zu sein.

Numerus. Eine Art von Kollektivplural kann von einer Anzahl von Namen durch Anhängung von *ī* gebildet werden, wodurch dann der frühere Endvokal oft eine leichte Veränderung in der Aussprache erleidet:

Hund	<i>apū</i>	Meute	<i>apūi</i>
Frau	<i>sdja</i>	Frauenschar	<i>sdjei</i>
Eltern	<i>urapā</i>	Vorfahren	<i>urapāi</i> .

Awáí (die Mannschaft, die Stammesgenossen) hat keinen Singular. Hieher gehören auch die Völkernamen auf *ĩ*:

Tukáma-ma-ĩ = ohne Bogen (*Kaiapó*)

Šipá-ĩ = Šipáia : *Šipá* (Taquarapfeilspitze)

Arupá-ĩ = Urupaya : *arupá* (Aguapé)

Kĩri-wa-ĩ = Kuruáia : *kĩri* (Periquito), *wa* (Leute, Herren).

Bei *karáí* (Brasilianer) hat das Pluralgesetz des Šipáia an einem *Lingua Geral*-Wort (*karai*) die Verlegung der Betonung von der letzten auf die vorletzte Silbe bewirkt.

Die Endung *dái* vieler Völkernamen ist wahrscheinlich das Personalpronomen 3. Pers. Plur. *da+ĩ*: *Kĩana-šĩ-dá-ĩ* (Zwergstamm) : *kianá šĩšĩ* (kleiner Periquito). — *Pakĩri-dá-ĩ* (Kaiapo) : *pakĩri* (Keule).

Einen anderen Kollektivplural stellt *tuβĩ ĩ apa* dar, aus *tuβĩ* (viele) und *apa* (Modalpartikel) : *ɸuzá* (Schwein), *ɸuzá tuβĩ ĩ apa* (Schweineherde).

Vier Kasusformen treten auf: Nominativ, Genitiv, Akkusativ und Postpositiv; das Substantiv bleibt in allen vier Fällen unverändert. Im Genitiv und Akkusativ wirkt das bestimmende Wort unmittelbar auf das zu bestimmende, doch kann der Genitiv des Besitzes in seltenen Fällen auch unter Hinzuziehung der Possessivpartikel *mē* gebildet werden: *pizá mē kutápa* (das Ruder des Bootes). Der Genitiv steht vor, der Akkusativ hinter dem Nominativ:

Candō tukáma Candãos Bogen

Martĩ apĩ abáku Martim hat einen Jaguar getötet.

Nominativ, Genitiv und Akkusativ stehen vor dem Verbum. Als Postpositiv können alle die im Šipáia grammatikalisch identischen Fälle (Dativ, Ablativ, Instrumental, Kausativ usw.) gelten, welche unter Heranziehung von Postpositionen gebildet werden. Die Stellung des Postpositivobjektes kann vor dem Subjekt, hinter diesem und selbst hinter dem Verbum sein:

u abára ba uanikápa padĩku meinen Ohrschmuck — für den Feind (ich) fing

masaká takurari zē pē Tapir Jaboty — zum sprach

wari wi ũ 'na šĩa sē Kasiri trinke nicht ich Cuia — in.

Das Dativobjekt trägt durchgehends die Postposition *zē*:

masaká takurari zē pē Der Tapir sagte dem Jaboty

Candão zē kua he de Candão gib es.

Eine Anzahl von Verben, die ihrer Natur nach eigentlich Akkusativ erheischen sollten, regieren im Šipáia den Postpositiv mit *zē* (Dativ):

du ja pizá zē hast du das Boot (*pizá*) gesehen

mi 'na kuapá zē ich habe das Messer (*kuapá*) geschliffen

ɸuzi 'na pučimá zē ich habe eine Zigarre (*pučimá*) gemacht

aɸazáku 'na aká iamá zē ich habe die Tür (*aká iamá*) geöffnet.

Der Postpositiv steht dann stets hinter dem Verbum. Am Pronomen fallen Dativ- und Akkusativform gänzlich zusammen.

Bildung von Substantiven. Wenn zwei Substantive zur Bildung eines neuen Begriffes zusammentreten, so geht, wie im Genitiv, das Bestimmende dem Bestimmten voraus: *kuzĩ ɸutá* (Cutiaschlange), doch

wurden auch einige Fälle bemerkt, in denen die beiden Nomen durch ein Adverb verbunden sind: *takurari ne pākud* (Jaboty — wie Banane, Jaboty — Banane).

Vom Verbum wird das Substantivum in der Regel dadurch gebildet, daß sich die Verbalendung *u* in *a* verwandelt, wie denn, von Tiernamen abgesehen, die überwältigende Mehrheit der Substantive im Šipáia auf *a* auslautet:

<i>kāriku</i> machen	<i>kārika</i> Schöpfer
<i>paḍiku</i> fangen	<i>paḍika</i> Fänger
<i>etúku</i> essen	<i>etúka</i> Essen
<i>kamenu</i> sprechen	<i>kamena</i> Sprache
<i>siu</i> schlafen	<i>sia</i> Schlaf
<i>umbiu</i> fasten	<i>umbia</i> das Fasten, der Fastende.

Außerdem sind zur Bildung der Substantive die folgenden Suffixe verzeichnet worden:

1. *apa*, *ɪ apa* (*hɪ apa?*) ist wohl identisch mit dem Adverb *apā* (was, wo) und der Partikel *hɪ* (sein) (siehe unten).

Es wird sowohl Substantiven als Verben suffigiert und bezeichnet den Ort und das Werkzeug:

u aká ɪ apa wo mein Haus ist, mein Hausplatz
paru ɪ apa wo Mandiokamasse (eingeweicht) ist
ašl apa wo Feuer ist, die Feuerstelle
wašl apa womit man zeichnet, Bleistift
huká kārík' apa womit man Kleider macht, Nähmaschine.

2. *tápa* scheint sich besonders noch auf Werkzeuge zu beziehen, die hiermit zusammengesetzten Formen sind schwer zu analysieren:

pɪ tápa Beil
ku tápa Ruder
aŋa tápa unteres Bogenende
pa sáwɪ tápa eine Zeremonie des Geistertanzes.

Nicht hierher gehören:

idɪl tapa Feder *ñawu tapa* Bart *wa tapa* Schwanz

in denen *tapa* dem Tupi *çába* (Körperbehaarung) entspricht.

3. *típa* bezeichnet das Vorhandensein und ist Lokativpartikel der Ortsnamen:

maniaka típa Mandiokafeld
pōa pōa típa Zuckerrohrfeld
kuapá típa Steinfeld
ɸuɪ típa wo Tracaja sind (Largo dos Mutuns)
manatá típa wo Bacabas sind (Morro Pellado).

4. *wa* bezeichnet die Zugehörigkeit, den Besitzer oder Herrn:

kā wa Jäger, *kaa* Wald
ɸptpa wa Gummisammler, *ɸpípa* Gummi
pamína wa die Leute vom anderen Ufer
tuaja wa die flußaufwärts Wohnenden
aká wa der Herr des Hauses
apɪ wa der Besitzer des Hundes.

Zur Bildung des Augmentativs und des Diminutivs dienen die Adjektive *uraçú* (groß) und *šĩ* (klein), die in reduplizierter Form dem Substantiv nachgesetzt werden:

duśá urāququ großes Tatu, Tatu Canastra
pĩzá šĩšĩ kleines Boot, Kaširitrog.

II. Pronomen.

Das Personalpronomen hat zwei Formen:

Sing. 1. Pers.	<i>una</i>	<i>u</i>
2. „	<i>ena</i>	<i>e</i>
3. „	<i>anĩ</i> (demonstr.)	<i>i</i>
Plur. 1. „ inkl.	<i>sē</i>	<i>ē</i>
1. „ exkl.	<i>ude</i>	<i>uzu</i>
2. „	<i>ese</i>	<i>ese</i>
3. „	<i>(anĩ) da</i>	<i>i-se</i>

Vielleicht sind *una* und *ena* zusammengesetzt aus den Formen der zweiten Serie *u* und *e+na* (sein) (? vgl. Interrogation 4).

Die erste Serie ist rein nominativ und kann auf keinen Fall mit Postpositionen verbunden werden. Sie wird angewendet:

1. Absolut: *ma na* (wer?), *ena* (du!).

2. In Verbindung mit Verben, und zwar kann das Pronomen unmittelbar hinter dem Verbum stehen, was am gebräuchlichsten ist, oder vor diesem und gegebenenfalls noch durch ein Komplement von ihm getrennt: *una tukáia káriku* (ich mache Pfeile) (*tukáia*).

Sing. 1. Pers.	<i>ta 'na</i> ich ging	<i>una sa</i> ich wollte
2. „	<i>ta ena</i> du gingst	<i>ena sa</i> du wolltest
3. „	<i>ta</i> er ging	<i>anĩ sa</i> dieser wollte
Plur. 1. „ inkl.	<i>ta sē</i> wir gingen	<i>sē sa</i> wir wollten
1. „ exkl.	<i>ta ude</i> wir gingen	<i>ude sa</i> wir wollten
2. „	<i>ta ese</i> ihr gingt	<i>ese sa</i> ihr wolltet
3. „	<i>ta da</i> sie gingen	<i>anĩ nda sa</i> diese wollten.

3. In Verbindung mit dem Adjektiv: die Stellung ist beliebig vor oder hinter demselben: *una pāa* (ich bin gut), *ese pāa* (ihr seid gut), *pĩa ũ 'na nde* (ich bin böse mit ihm).

4. In Verbindung mit dem Substantiv: *Šipái ba ese anu* (ihr seid Šipáia), *Šipái una* (ich bin Šipáia).

Dagegen dient die zweite Serie zur Bildung des Genitivs (d. h. Possessivs), Akkusativs und Postpositivs.

a) Possessiv:

Sing. 1. Pers.	<i>u me</i> ist mein	<i>u ba</i> meine Hand
2. „	<i>e me</i> ist dein	<i>e ba</i> deine Hand
3. „	<i>i me</i> gehört ihm	<i>i ba</i> seine Hand

Plur. 1. Pers. inkl.	<i>sē mē</i> gehört uns	<i>sē βa</i> unsere Hände
1. „ exkl.	<i>uzu mē</i> gehört uns	<i>uzu βa</i> unsere Hände
2. „	<i>ese mē</i> gehört euch	<i>ese βa</i> eure Hände
3. „	<i>i mē sē</i> gehört ihnen	<i>i βa sē</i> ihre Hände.

Man wendet auch vor dem Substantiv die Form *u mē* usw. an, statt einfach *u*, um den Besitzer hervorzuheben: *u me kutápa* (mein Ruder).

b) Der Akkusativ der Pronomen ist mit dem Dativ identisch. Beide werden in der ersten und zweiten Person Singular und Plural durch die Postposition *zē* gebildet, während die 3. Pers. Sing. *de*, Plur. *de se*, ein Pronomen zu sein scheint, welches die Postposition, die man logischerweise erwarten sollte, einschließt:

Sing. 1. Pers.	<i>u abáka zē</i> er tötet mich
	<i>u djidáka ũ he u zē</i> schlage mich nicht!
2. „	<i>e ma ndjidíku 'na zē</i> ich habe dich schmutzig gemacht
	<i>ezáku e z' ánu</i> er sieht dich an
3. „	<i>du 'na nde</i> ich sah ihn
	<i>abáku de pē</i> er tötet ihn
Plur. 1. „ inkl.	<i>iáma sē titatu sē zē</i> der Häuptling hat uns gerufen
1. „ exkl.	<i>amī abáku uzu zē</i> dieser tötet uns
2. „	<i>iáma ese titatu ese zē</i> der Häuptling hat euch gerufen
	<i>es' abáku zē</i> er tötet euch
3. „	<i>anasede máku 'na de se</i> hier habe ich sie hingelegt
	<i>anī ndíkaũ de se</i> dieser hat sie getötet.

Auf diese Weise stellt der Akkusativ der Pronomen im Gegensatz zu dem der Nomen einen Postpositivfall dar, wie die übrigen, mit Hilfe der Postpositionen *sē*, *he*, *zē* (in), *dina* (wegen), *me* (für), *ba* (als), *dju*, *dji* (mit) usw. gebildeten.

Das Possessivum *du* (suum):

ta du pízá juzē ánu er geht nach seinem Boot.

Die sonstige vielseitige Anwendung dieses Pronomens ist mir unklar geblieben (siehe Permissiv usw.).

Demonstrativpronomen. Es gibt kein Pronomen der dritten Person, das eine rein und ausschließlich personale Bedeutung hätte, auch *anī*, Plur. *anī nda*, hat einen demonstrativen Nebensinn, für dessen Vorhandensein der Umstand zeugt, daß da, wo er vermieden werden soll, man in der dritten Person überhaupt kein Pronomen, sondern das Verbum allein setzt: *ta* (er ging), *anī nta* (der ist gegangen). Außerdem haben hinweisende Kraft *amat*, *amī* und *akī*.

Die Interrogativpronomen sind *ma* (wer) und *apā* (was):

ma na wer ist es?
ma te dju ta wer hat es mitgenommen?
ma mē na wem gehört es? (für wen?)
apā sa ja was willst du?
apā dju t' ena wī was hast du gebracht?
apā kārīku gna nd' awū was machst du?

Pronomina impersonalia:

alles = *kīwi*: *apū kīwi šu de* (der Hund hat alles gefressen)

alle = *kīwi*, *naχuē*: *kīwi naχuē uzēšiuka he duduka se* (alle haben wir die Ohren durchstochen)

adjī kīwi kanemāi uā nde (die Wilden haben alles geraubt)

anderer = *nanā*: *nand sa 'na* (ich will den anderen)

jeder = *jajaze*: *jajaze da d' akā se* (jeder von uns hat ein Haus)

niemand = *māma*.

Statt „man“ wird das persönliche Fürwort der 1. Pers. Sing. inkl. gebraucht: *masakā šiši se* (den Tapir essen wir [den Tapir ißt man]).

III. Adjektiv.

Das Suffix *hu* scheint den Adjektiven eigen zu sein. Das Adjektiv wird mit den gleichen Pronomen wie das Verb konjugiert: *ena pāa* (ich bin gut), *se piaū se ze* (er ist böse auf uns), *seā ū anu* (er ist blind).

Die Verneinung erfolgt durch *ū*: *pīā* (hübsch), *pīa ū* (häßlich).

Die Stellung ist hinter dem Nomen oder Pronomen, selten vor dem letzteren: *upīpa tuβī* (viel Gummi), *wariū 'na 'zu* (ich bin tapfer).

Steigerung. Der Komparativ wird gebildet, indem man dem verglichenen Nomen oder Pronomen *tade* (höher, mehr) nachsetzt und *ze* dem verglichenen, oder durch *pude*, welches man hinter das zu steigernde Adjektiv stellt: *ena tade u ze* (du bist größer als ich), *Candāo tad' ena* (ohne *ze*) (größer als Candāo bist du), *kī akāzi pude* (dieser ist härter), *mbī uračū anu*, *kuzī šī pude hi* (das Paca ist groß, das Cutia ist kleiner, d. h. das Cutia ist kleiner als das Paca). „Älter“ von Personen wird durch *urapā* (siehe groß) ausgedrückt: *isūrapa* (der Ältere), *u sūrapa ba 'nu* (er ist älter als ich) *urapāi* (die Vorfahren).

Superlativ. Der relative Superlativ wird in folgender Weise durch Umschreibung mit dem Komparativ gebildet: *qutā tade dji hute adjā anu* (viel größer als die Schlangen ist die Sucury, d. h. die Sucury ist die größte Schlange), *iti tade dji hute jakuri šī šī pude hi* (viel mehr als die Vögel ist der Kolibri kleiner, d. h. der Kolibri ist der kleinste der Vögel).

Zur Bildung des absoluten Superlativs dient *waritikaū* (äußerst, allzu): *waritikaū uračū* (sehr groß), *qūqū! waritikaū kī tukāia naūhu azu* (oh, dieser Pfeil ist viel zu lang). Eine andere Art, den Superlativ zu bilden, besteht in der Bildung von reduplizierten Formen: *pīa ma ma* (ein übermäßig häßlicher), *urāququ* (ein riesengroßer), *šīšī* (ein sehr kleiner), *kapīpī* (ein ganz weißer).

de (gleicherweise): *de da akāzi* (sie sind gleich hart), *amāe du de* (jene sind gleich groß) oder auch: *inē hinaku'* (sie sind nur wie sie, d. h. sie sind untereinander gleich groß), *edā da 'nu* (sie sind sich gleich [in Größe und Wesen]).

Farbenadjektive.

kaqorurl, *kaqorurlri* rot, orange, rotbraun

akīu, *akīakīa* blau, grün

iūšī, *iūšīšī* gelb

kindá, kindá grün
taneķt schwarz
dīkà schwarz, in Zusammensetzungen: *apū dīdīka* schwarzer Jaguar, *padīka* schwarzer Hund
awururi dunkelbraun
awulū grau, aschfarben
azipá zipa fahlgrau, bräunlich, schmutzfarbig
šima šima ne hell-trübe
tutúka gesprenkelt: *apū tutúka* gefleckter Jaguar, Canguçú.

Die reduplizierten Formen der Farbenadjektive geben den Sinn von „ganz“ oder „sehr“ rot, schwarz usw. wieder.

taneķt māku er ist schwarz geworden (*māku* legen).

Während die Hündinnen unterschiedslos *īšā* heißen, ruft man den Hund je nach der Farbe:

<i>biupá</i> Gelber	<i>wašt</i> Gestreifter
<i>padīká</i> Schwarzer	<i>biwarī</i> groß schwarz und weiß Gefleckter.

Zahlworte: Die Šipáia zählen höchstens bis vier:

<i>mēmē</i>	1	<i>méwaū</i>	3
<i>bīdā</i>	2	<i>duadjúse</i>	4

Um höhere Zahlen anzugeben, zeigen sie etwa die gleiche Anzahl von Fingern und sagen: *abīi ne hinaku* (nur so viele), *se βa mēmē kī ɸurika ne* (so viele wie nur eine unserer Hände, etwa 5), *abīi se βa ɸurika ne* (so viele wie unsere beiden Hände, etwa 10), *se βudapa ɸurika ne* (so viele wie unsere Füße und Hände, etwa 20). Viel, d. h. über 4 = *tuβī*, wenige = *bīdā* (etwa) 2, sehr viele: sind es sehr viele? = *tuβī dī da waritīkaū*.

Ordinalzahlen gibt es nicht, man ersetzt sie, mangelhaft genug, durch:

<i>taβa ba</i> der vorderste	} der erste
<i>ša mba 'pa</i> der, der herauskommt	
<i>sedētīē</i> der daneben, der zweite	} der zweite
<i>djitl anu</i> der in der Mitte	
<i>ikužēi djia</i> der dahinter, der dritte usw.	} der dritte usw.
<i>šīβā ba</i> der hinterste	
<i>jasi ba 'pa</i> der am Ende	} der letzte.

Die Multiplikation wird durch *ba* oder auch gar nicht besonders ausgedrückt: *mēmē kī ba* (nur einmal), *bīdā ba* (zweimal), *mēmē ta* (er ist einmal gegangen), *bīdā ta* (er ist zweimal gegangen), *méwaū āku de* (blase dreimal), *kua južē tuβī ta* (er war viele Male in der Roça).

Die Partitivform wird durch Wiederholung des Zahlwortes gebildet: *bīdā bīdā hinaku da wīa wīa wīa* (zwei und zwei nur sie kommen und kommen und kommen, sie kommen zu zweit), *bīdā bīdā hinaku 'na de se daišiku* (ich habe ihnen jedem zwei gegeben).

Fractionen der Zahlbegriffe kennt der Šipáia nicht, sondern nur Ausdrücke, wie: „ein kleines Stück“, „ein großes Stück“ u. dgl.

IV. Verb.

Es gibt im Šipáia eine Anzahl von Wurzeln, die für sich allein verbale Bedeutung haben: *ta* (gehen), *kud* (geben), *sa* (wollen) und andere, denen diese Bedeutung erst durch Affixe verliehen werden muß:

ši: *ši-hu* (gerade), *ši-n'-apa* (Kamm), *i-a-ši-hu* (kämmen), *i-ū-ši-ši* (gerade richten).
ari: *w-ari* (Kaširi), *ari-hu* (betrunken), *m-ari-pa* (betrunken machen).

Zur Bezeichnung der handelnden Person treten die persönlichen Fürwörter der ersten Serie vor oder hinter das Verb:

<i>una sa</i> (de) ich wollte (es)	<i>ta 'na</i> ich werde gehen
<i>ena sa</i> du wolltest	<i>ta ena</i> du wirst gehen
(<i>an</i>) <i>sa</i> er wollte	<i>ta</i> er wird gehen
<i>sē sa</i> wir wollten	<i>ta sē</i> wir werden gehen
<i>ude sa</i>	<i>ta ude</i>
<i>ese sa</i> ihr wolltet	<i>ta ese</i> ihr werdet gehen
(<i>an</i>) <i>nda sa</i> sie wollten	<i>ta da</i> sie werden gehen.

Die so gebildeten Verbalformen sind eigentlich zeitlich unbestimmt, eine Art Aorist, wenn sie auch gewöhnlich das Präteritum darstellen:

ta t'ena gehst du? wirst du gehen? bist du gegangen?
ta 'na ich gehe, ging, werde gehen.

Adverbien, welche vor oder hinter das Verbum treten, können, wo es darauf ankommt, die Zeit der Handlung genauer bestimmen:

matdjt ta er ist gestern gegangen *wja zehu* er ist bereits gekommen
kahū kadē ta 'na ich werde morgen gehen *patikt ta* er geht sofort.

Einen besonders bezeichneten Tempus besitzt das Šipáia: ein Präsens, gebildet durch den Zusatz von *azu* (1. Pers.) und *anu* (2. und 3. Pers.):

<i>etūku 'na 'zu</i> ich esse	<i>etūku 'dē azu</i> wir essen
<i>etūku ena 'nu</i> du issest	<i>etūku ese anu</i> ihr esset
<i>etūku anu</i> er ißt	<i>etūku da 'nu</i> sie essen.
<i>etūku sē azu</i> wir essen	

Diese Form bezeichnet sowohl die Augenblicklichkeit als auch die Dauer und selbst das Gewohnheitsmäßige einer Handlung oder eines Zustandes: *siu dade*, *waritikaū kararā 'nu* (wenn er schläft, so schnarcht er sehr), *an* du *ania dju anu* (der ist verheiratet), *wur* *pasēa sēa 'nu* (er pflegt zu stehlen). Diese Präsenstheile können sowohl zum Verbum als auch zum Adjektivum, Adverb des Ortes und zur Postposition treten. Auf das Substantiv wirken sie nur mittels der letzteren und bekommen dann, wie in Verbindung mit dem Adjektiv und Adverb, den Sinn von „ich bin“ usw.: *Šipai ba 'nu* (er ist Šipáia), *una pia 'zu* (ich bin hübsch), *iā sē anu* (er ist im Wasser). Die Stellung dieses Hilfsverbs ist gewöhnlich hinter dem Verb und dem in diesem Falle stets ihm nachfolgenden Personal- oder Objektpronomen: *biku 'de azu* (wir sitzen), *wiwi de anu* (er trinkt es). Wenn zwei Verben zusammentreten, so stellt man es gern zwischen beide: *itaitá da 'nu ta* (sie gehen baden), oder auch hinter das letzte: *wur* *pasēa sēa 'nu* (er versteht zu stehlen). Im Fragesatz ist seine Stellung meist unmittelbar hinter der Interrogativpartikel: *ahū ja 'nu ta* (wo gehst du hin?), seltener am Schluß: *wur* *ja tukáia saɸaɸa 'nu* (verstehst du Pfeile zu machen?).

Eine ähnliche Bedeutung, vielleicht die eines Präsens actualis, scheint der Partikel *pe* zuzukommen, welche stets hinter dem Fürwort (außer in der dritten Person, wo dieses fehlt) steht:

šitá 'baku 'na pe ta ich bin im Begriffe, fischen zu gehen
etúku 'na pe ich bin beim Essen
siū kamenu pe der Webervogel schwatzt.

Außerdem findet diese Form Anwendungen wie:

etúku ja pe issest du gerade *kaāpe tenā* es ist nicht da
asi 'na pe da bin ich *kāā pe ze* am Tage.

Eine andere Partikel — kein Verb, wie die Negation *kaa 'wu* beweist — ist *awú*. Es hat die Bedeutung von „da sein“:

waú ja apú anasede ist der Hund da? *kāa 'wu šitá* es gibt keine Fische
awú ja bist du da? *awú te* gibt es?
kāa 'wu er ist nicht da *štdjei awú* die Frauen sind geblieben.

Sich befinden: In diesem Falle deckt es sich vollständig mit *ázu*, *ánu*, z. B. *wabí ze awú*, *wabí ze ánu* (es befindet sich darunter), *šitá iā ze awu*, *iā ze ánu* (der Fisch ist im Wasser), dient also gleichfalls zur Umschreibung des Präsens: *siū awú*, *siū ánu* (er schläft). Es können sogar beide Formen gleichzeitig an einem Verbum angewandt werden: *awú pi zaku ánu* (er ist wach).

Eine Art von Pseudofuturum wird schließlich bisweilen durch Umschreibung mit dem Verbum *ta* (gehen) gebildet:

iāā ta er geht sterben, er wird sterben
aní u ania ba ta diese meine Gattin — als geht, diese wird meine Gattin werden.

Imperativ. Zwei Formen bestehen für die zweite Person Sing.: Die Suffixe *he* und *ku*, welche beide den Verben unmittelbar angehängt werden, doch erfordert das Suffix *ku* bei den bereits auf *u* endigenden Verben die Form auf *a*. Die Negation ist für beide Suffixe ebenfalls verschieden:

ū für das Suffix *he*: *ū-he*, und *ma* für das Suffix *ku*: *ma-ku*, entsprechend der auch durch dieses letztere Suffix erforderten Nominalform auf *a*, welche nur durch *ma* verneint werden kann. Worin sonst der Unterschied in der Bedeutung zwischen diesen beiden Formen besteht, weiß ich nicht, ihre Anwendung scheint mir völlig identisch zu sein:

<i>abáku he de</i>	<i>abák' ū he de</i>	töte ihn!	töte ihn nicht!
<i>wíja he</i>	<i>wíja ū he</i>	komm!	komm nicht!
<i>ta he</i>	<i>ta ū he</i>	geh!	geh nicht!
<i>šu he de</i>	<i>š' ū he de</i>	iß es!	iß es nicht!

Mit dem Imperativ *ku* und dem Negativ *ma* ist die Bedeutung durchaus die gleiche:

<i>abáka ku</i>	<i>abáka ma ku</i>
<i>wíja ku</i>	<i>wíja ma ku</i>
<i>ta ku</i>	<i>ta ma ku</i>
<i>ša ku de</i>	<i>ša ma ku de</i>

3. Pers. Sing. *ta kuā ku de* er soll gehen!
 1. „ Plur. inkl. *ta sea si* laßt uns gehen!
 baši wīa wi laßt uns Honig trinken!
 1. „ „ exkl. *badi* laßt uns
 2. „ „ *ta šiši* geht!

Permissiv. Vor das Verbum tritt die Partikel *pa* und zuweilen das Reflexivpronomen (?) *du*:

pa iñā', pa du iñā' na meinetwegen kann er sterben
pa du ta na er kann gehen! *pa du wī* er darf kommen!
pa kī du kannst es haben, nehmen
pa d' etúka pude wu wir können erst essen!
pa da u abáku zē meinetwegen können sie mich töten!

Die Verneinung des Permissivs (Prohibitiv) erfolgt durch *ma*, welches mit der Postposition *ba* dem Permissiv nachgestellt wird: *pa ta na ba ma e zē* (er läßt dich nicht gehen).

Oft wendet man noch zur Verstärkung den Imperativ *ku* gleichzeitig an:

pa ta na ba ma ku de laß ihn nicht gehen!
pa ši dīna ba ma ku de laß es ihn nicht essen!

Verbalpartikel. Das Adverbial *ja pude* dient zur Bildung eines Modus, der zum Ausdruck bringt, daß die Handlung sich nicht in der Gegenwart des Redenden abspielt, daß man von ihr durch andere erfährt, also etwa: es verlautet, es heißt, es soll, man sagt usw.: *abáka ku de ja pude u zē* (er befahl, mich zu töten, d. h. es verlautet, daß er mich zu töten befahl), *ɸuká sa ja pude da 'nu* (sie wollen Kleider haben, sagen sie), *anī ja pude urapái se dju kārī-kārīka de* (so sollen die Sitten der Vorfahren gewesen sein), *ena ja pude ta* (es heißt, daß du gehen sollst), *ta ja pude* (er sagt, er ginge).

Drei Partikel, die sich meist durch „sein“ übersetzen lassen, treten am Verb, Adverb und Adjektiv auf.

1. *hī*, bezeichnet den Zustand:

d' ena pā kamēna hī du sprichst gut
kuazá hē awú hī er ist im Dorfe geblieben
una ta ī apa urapá hī der, welchen ich fand, war groß
ja hī er schreit
pā sē hī ázu wir sind gut
apá hī dort ist
pīa hī er ist hübsch
una šī pude hī ich bin kleiner
asī hī hier ist.

2. *tī*, hat affirmative Wirkung:

anī iñā' sa 'nu tī der stirbt gewiß
esú da tī sie sind schon zurückgekehrt
waritīkaū tī dīaū wirklich sehr weit.

Zur Verstärkung kann es auch redupliziert werden:

šikuru tī tī er liegt tatsächlich

su tī tī ba so war es tatsächlich.

Auch bei Substantiven dient es zur Verstärkung des Begriffes: *iā tī* (tiefes Wasser), *ipīa tī* (Festland). Eine Kontraktion von *tī* und *apa* ist vielleicht das oben behandelte *tīpa* (siehe Bildung von Substantiven, 3.).

3. *iā* hat lokative Bedeutung und findet sich in Verbindung mit Verben, Substantiven und Adjektiven:

akī šā karā iā er kommt heraus
anī masī er steht
anī ta iā er befindet sich darauf

anī sē iā er ist darin
Tya iā bergwärts, *pīa iā* talwärts.

Weitere Verbalartikel sind (*bīa* bezeichnet, hinter dem Verbum stehend, das Passiv):

sede pasea-sea bīa das ist gestohlen
pāi ibīa das mit dem Pfeil Geschossene
ia pāi ibīa die Pfeilwunde
akī djidāk' ibīa, pā der Geschlagene wurde gesund
se me mbīa ba ena 'nu du bist unser Racheopfer.

j. Dieses Präfix tritt vor die mit *a* anlautenden Verben. Jenes anlautende *a* gehört aber offenbar gar nicht zur Wurzel, sondern ist vielleicht ein Transitiv-Präfix. Die durch *j-a* gebildete Verbalform hat reflexive Bedeutung und entspricht häufig unserem Passiv, ohne jedoch ihrer Natur nach etwas damit gemein zu haben:

u atū u zē er hat mich gebissen, *jatū* er hat sich gebissen
šthu gerade, *jašthu* sich kämmen
apika ku de zerbrich es! *japiku* es hat „sich“ zerbrochen, *japiku i āpā* Bruchstelle
atūhu he de brate es! *jatūhu* es ist gebraten, *jatūhu i āpā* Braten.

Man kann das Reflexivum noch durch *mēmē* (selbst) verstärken:

aṣazāku öffnen, *jaṣazāku* sich öffnen
mēmē jaṣazāku es hat sich von selbst geöffnet.

Durch Reduplizierung wird das Reziprokom gebildet:

pa ude jandī-edīkaū laßt uns einander töten
jatū-jatū da 'nu sie beißen einander.

Doch genügt auch die einfache Form *da*, wo das Pluralpronomen *da* keinen Zweifel mehr erlaubt: *jabaze da* (sie umarmen sich), womit doch nicht gemeint sein kann, daß sich die Handlung reflexiv vollzieht.

An dritter Stelle dient dieses Präfix dazu, um das Verbum neutrum in ein activum zu verwandeln:

žepā 'na ich drehe mich um, *jažepā 'na nde* ich drehe es um
bīku 'na ich setze mich, *jabīku 'na nde* ich setze ihn hin
basē zu Ende, alle, *jasēhu de* er hat es beendet.

ma hat aktive Wirkung und dient als Präfix zur Bildung von transitiven Verben aus Intransitiven und Adjektiven. Für diesen Prozeß ist die Umwandlung der Verbalendung *u* in *a* erforderlich:

ja pē er weint, *ma jā 'na nde* ich mache, daß er weint
siu awū er schläft, *ma siā 'na nde* ich mache, daß er schläft
arihu er betrinkt sich, *m' aripā 'na nde* ich mache ihn betrunken
kāhu fett, *ma kāhu 'na nde* ich mäste ihn
djidīku schmutzig, *ē ma ndīdīk' una zē* ich habe dich schmutzig gemacht.

Die Reflexivform dieser Verben wird durch *meme* (selbst, allein) gebildet:

meme 'na ndjidiku ich habe mich selbst beschmutzt.

ña wirkt unmittelbar auf das Verb, Substantiv oder Adjektiv, dem es suffigiert wird, in relativem Sinn und ist wohl ursprünglich ein Pronomen, welches nun zur Bildung von Formen benutzt wird, die dadurch den Charakter von Partizipien bekommen:

anị urapá-rapá ña sa 'na pe ich will den, welcher groß ist
akị tana masaká abáka-báka ña das sind die Leute, welche den Tapir getötet haben
pasęa ña der, welcher stiehlt, der Dieb, der Stehlende
ziapá ña der Zaubernde, der Mediziner
akị ta ña der, welcher geht.

u und *a*. Eine große Anzahl von Verben, aktive, absolute und neutrale, sowie auch von Adjektiven, endigt im Šipáia auf *u*. Diese Endung erfährt eine Abwandlung in *a* unter folgenden Umständen:

1. Zur Bildung des Substantives (vgl. oben: Bildung von Substantiven):

<i>kurišu</i> spucken	<i>kuriša</i> Speichel
<i>su-su</i> blasen	<i>sā</i> Hauch
<i>kamenu</i> sprechen	<i>kamena</i> Sprache
<i>siu</i> schlafen	<i>sia</i> Schlaf
<i>kāriku</i> machen	<i>kārika</i> Schöpfer
<i>kwazaku</i> kalt	<i>kwazaka</i> Kälte.

2. Zur Bildung des Imperativs auf *ku*:

<i>abáku</i> töten	<i>abáka ku de</i> töte ihn!
<i>šu</i> essen	<i>ša ku de</i> iß es!

3. Zur Bildung des Negativs auf *ma*:

<i>šu</i> essen	<i>ša ma ku de</i> iß es nicht!
-----------------	---------------------------------

4. Zur Bildung von transitiven Verben aus intransitiven mittels des Präfixes *ma* (siehe oben).

5. In den meisten Fällen, wo zwei Verben nebeneinander treten, führt das erste die Endung auf *a*, das zweite die Endung auf *u*.

6. Zur Bildung der mit *ápă* zusammengesetzten Formen (siehe unten: *apa*), wenn nicht noch *hî* oder *î* zwischen *ápă* und das Verb tritt.

Außerdem wird die Form auf *a* noch in zahlreichen anderen Fällen, und zwar zum Teil neben der Form auf *u*, angewandt, ohne daß mir der Unterschied zwischen beiden klar geworden wäre.

ña. Präfix, = ?

ña pani 'na ich habe es angebunden

anị ndjidáku 'na ndjidáku i n' abáku dına sie schlagen sich gegenseitig tot

patuá ña ze ɸazáku der Koffer ist offen

patua ña ze ɸoku der Koffer ist geschlossen

ña ze ɸazáku de öffne es!

kána. = ? Adverb?

anị kána u djidák' u ze der hat mich geschlagen

una kána e dji ta ich gehe mit dir

u ze sē šia dju wi, una kána wari wiq se bringe mir unsere Cuia, [damit] ich Kaširi trinke!

V. Adverb.

Die Adverbien sind durch keine Partikel vor den anderen Wortklassen gekennzeichnet. Durch Verbindung mit der Partikel *ia* (siehe oben: Verbalpartikel) und der Postposition *iza* (nach, hin, gegen) können Substantive in Adverbien verwandelt werden:

<i>tua</i> Berg	<i>tua ia</i> aufwärts (am Fluß)
<i>ipia</i> Erde	<i>pia ia</i> abwärts (am Fluß)
	<i>ipia iza</i> hinunter
<i>šipaiá</i> Oberwelt	<i>šipaiá iza</i> hinauf.

Adjektive können ohne irgendeine weitere Veränderung als Adverbien verwendet werden:

<i>taša ba</i> der erste (adj.), vor (adv.)
<i>šipia ba</i> der letzte (adj.), hinter (adv.)
<i>šɪ</i> klein (adj.), wenig (adv.)
<i>pāa</i> gut (adj. und adv.).

VI. Konjunktionen.

Häufig fallen die Konjunktionen ganz aus:

djidáka mā ku de, ta mā wenn du ihn nicht schlägst, so geht er nicht, d. h. wörtlich: schlage ihn nicht, er geht nicht

ša sa 'nu hide, ša ũ er will heraus und kann nicht, wörtlich: er will herauskommen, er kommt nicht heraus

apa hɪ ipá akāži anu, de da akāži jener Baum ist ebenso hart wie dieser, wörtlich: jener Baum ist hart, er ist gleich hart.

Sonst treten an Konjunktionen auf:

(*hɪ*) *āpā* (wie, was, weil, wenn):

itaitá ɪ āpā pi zaku ich sah, wie er baden ging
sawɪɪ ma ndeu āpā es ist ein Kind, was ich aufgezogen habe
ena wɪ āpā de ja pude ta su er ging fort, weil du gekommen bist
awú káhu hɪ āpā na abáka ku wenn er fett ist, so töte ihn.

daikin (gleichfalls):

anɪ daikin itaitá 'nu ta der geht gleichfalls baden
daikin ena dju anu du hast gleichfalls einen
una ta daikin ti ich gehe gleichfalls.

ti (auch):

wɪa he pučimá dju, ašɪ ti bring mir Tabak (und) auch Feuer!
u zɛ dju wɪ ti bring mir auch!
šɪkuru he ti lege dich auch hin!

ne (so wie):

ipá ne akāži wie Holz so hart
ena pia ũ iparumá ne du bist so häßlich wie ein Affe.

kade (wenn [ich, wir, du], als):

asi bíku kade, kɪ dji kará als ich hier saß, ging er vorbei
etúku awú nā kade, wɪ ša als ich beim Essen war, kam er
ari-aripa nā kade bja-bja-bja ude wenn wir betrunken sind, so singen wir
pa na hu te ena ta kade nā wenn du gehst, so wirst du sterben.

dade (wenn [er], während, als):

anĩ sa dade 'na nde kuá de wenn er es will, so gebe ich es ihm
u pá inã tq dade u titat' u zę als mein Vater zu sterben kam, rief er mich
siu dade waritĩkaũ karará 'nu wenn er schläft, so schnarcht er sehr
asĩ bĩku dade ũkamenu während er hier saß, dachte er nach.

VII. Postpositionen.

dă (mittels, mit):

apă dă womit? *du Ńa dă* mit seiner Hand
dĩa dă pĩză kăriku er macht mit der Hohlhaue ein Boot
wašt-wašt mašipă ita dă mit Genipaposaft bemalen.

dina (wegen):

ę dina Ńa 'nu er ist wegen dir hereingekommen
Martĩ dina Ńa 'nu er kommt wegen Martim herein.

dji (mit, zusammen):

u dji mit mir, *una ę dji ta* ich gehe mit dir
ta 'na ese dji ich gehe mit euch.

mę (Possessiv):

u mę kuapă mein Messer, den Besitz betonend, das Messer ist mein
i mę kuapă das Messer gehört ihm, *ese mę* gehört euch
i mę se gehört ihnen, *u mę na mă* es ist nicht mein
amăe du ę mę mba das ist für dich, *i mę mba* für ihn
aquă m' etũka für das Rind zu fressen
pĩză mę kutăpa das Ruder des Bootes.

dju (mit, zusammen):

dju 'na etũka ich esse mit ihm
iăma dju awú er ist mit dem Häuptling zusammen
dju ta er ist mitgegangen
ma t' u dju ta wer geht mit mir?

= haben:

daikin ęna dju đnu du hast auch einen
una kuapă dju đnu ich habe ein Messer
anĩ đ' anla dju đnu dieser hat seine Frau, ist verheiratet
du ita h' ipă dju er hat ein Holz in seiner Unterlippe.

dju-ze (nach, hin, bis nach):

ta du pĩză dju-ze đnu er geht nach seinem Boot
wĩ đ' akă dju-ze zėhu er ist bereits nach Hause gekommen
akă sėđji kađ djuze táhu er lief vom Hause bis nach dem Walde.

wĩ dju (herbringen), *wĩ* (kommen):

wĩa he dju bringe her!
hũkă dju đnu wĩ er bringt Zeugstoff
ta dju mitnehmen (*ta* gehen)
ma te dju ta wer hat es mitgenommen?
ta he dju nimm es mit!

ta dju djuže (hinbringen):

ta 'na manakurá dju djuže ich habe ihm Bacaba hingebracht
manakurá dju djuže ta he bringe ihm Bacaba hin!
kaa dju ze ta jagen (*kaa* Wald, *ta* gehen).

ne (so wie):

u ne he an de mache es so wie ich!
kí n'í āpā sa 'na ich will so einen
ipá ne akāzi so hart wie Holz
abíi dei Šipái ne mā sie sind keine Šipáia, nicht wie Šipáia
abíi ne hináku nur so viele (die Finger zeigend)
takurari ne pákua Banane wie Jabuty, Jabuty-Banane
azu ne wie? wieviele? *abíi ne* wieviele? *apā ne* was?

ba.

ba 'na sené ich fürchte mich vor ihm
āwa ba māku er hat sich in ein Gespenst verwandelt
u me mba es ist für mich
amde du e me mba das ist für dich
así 'na u aká t āpā ba aqadáka hier werde ich den Platz für mein Haus reinigen.

Die Verneinung des Permissivs (Prohibitiv) wirkt auf das Verbum mittels *ba*:

pa ta na ba ma e ze er läßt dich nicht gehen
pa ta na ba ma ku de laß ihn nicht gehen!

Multiplikation: mal:

memé kí ba nur einmal *bídá ba* zweimal.

Einen Beruf haben oder in einem Zustand sein:

upipá wa ba 'na ich war Gummisammler
putápa ta ba 'na 'zu ich bin Jäger (und Fischer)
u surapa ba 'nu er ist mein älterer Verwandter
aní u ania ba ta diese wird meine Frau werden
tašá ba der Kopf sein, der erste
šíβta ba der Hintere sein, der letzte, *šíβia ba wí* er kam nachher, hinterher
šā ba 'pā der, welcher herauskommt, der erste
jase ba 'pā der, welcher beschließt, der letzte.

Weitere Anwendungen:

jatúhu kána ba es ist schon gebraten
sū tí tí ba so war es wirklich
pa pude waXu ja de se putápa kuapá ba, maši du se putápa 'nu tē pude ba
 anfangs waren unsere Äxte aus Stein, jetzt sind unsere Äxte aus Eisen.

ze (1. und 2. Pers. Sing. und Plur.), *de* (3. Pers. Sing.), *de se* (3. Pers. Plur.). Postposition zur Bildung des Dativ und Akkusativ (siehe oben: Kasusformen und Personalpronomen):

<i>u ze</i> mir, mich	<i>sē ze</i> uns, inkl.
<i>e ze</i> dir, dich	<i>uzu ze</i> uns, exkl.
<i>de</i> ihm, ihn	<i>ese ze</i> euch
	<i>de se</i> ihnen; sie,

de se ist mit der Pluralpartikel *se* der Pronomina gebildet, was beweist, daß *de* und *de se* eigentlich Pronomina sind, die die Postposition in sich einschließen. Dadurch erklärt sich die Sonderform für die dritte Person. Wenn Dativ und Akkusativ im gleichen Satz vorkommen, so steht der Dativ vor, der Akkusativ hinter dem Verbum:

taßaku 'na nde ich habe es hingeworfen, *una nde taßaku de* ich habe es ihm hingeworfen
u ze kyá he de gib es mir!

Den Akkusativ regieren auch:

1. böse sein: *pĩa ũ 'na nde* (ich bin ihm böse);
2. träumen: *sea-sea 'na apĩ de* (ich habe vom Jaguar geträumt);
3. Rat erteilen: *umbahu de*;
4. sich erinnern: *kudu 'na nde ázu* (ich erinnere mich seiner).

„Jemandem etwas stehlen“ enthält den Dativ und Akkusativ:

pizá de pasea-sea er hat ihm das Boot gestohlen

ebenso:

de kyá de es ihm geben, *de pe de* es ihm sagen.

Bei einer Anzahl von Verben wird, auch wenn das Akkusativobjekt ein Nomen ist, dieses doch mit der Postposition *ze* versehen: *du ja pizá ze* (sahst du das Boot?)

dji (Lokativ):

anĩ taña ba dji awú dieser ist davor, *kuzei dji* dahinter.

se dji (aus, heraus):

d' aká se dj' ánu wĩ er kommt aus seinem Haus
du jeáma se dji ánu wĩ er kommt aus seiner Heimat.

se dji, dju ze (von, bis):

aká se dji kã dju ze táhu er ist vom Haus bis nach dem Wald gelaufen.

de dji (von, her):

ena wabĩa de dji wĩ du bist von unten her gekommen
tũa iã de dji wĩ er ist vom oberen Flusse hergekommen.

Anderweitige Anwendung:

ipĩe dji táhu kriechen
iã dji 'na ta ich bin zu Wasser gegangen
kwazadi šã w' i apa dji 'na wĩ ich komme aus Osten
ki dji kara er geht vorbei
ahũ dji te ánu wĩ wo kommt er her?

sě (in, [Dativ]):

aká sě ude kariá wir tanzen in dem Hause
iã sě ánu er ist im Wasser
anĩ sě iã er ist darin.

he (in [Dativ, Zustand], *an*):

ñambáta he ena biku anu du sitztest in der Hängematte
kɣazá he awú hɪ er ist in dem Dorfe geblieben
iā sa ia he an der Flußmündung
kwaʒaka h' iñá' er starb „im“ Frost, vor Frost.

= *in* (Akkusativ, Fortbewegung), *aus*:

jakarɪ puriká iā he der Jacare ist in das Wasser gesprungen
ipja he 'na ta ich ging „ins“ Land, zu Land
ñambatá he aʒá kará er ist aus der Hängematte gefallen.

ta (*de*) (*auf*):

kuzuhú aká ta de biku der Urubu sitzt auf dem Haus
anɪ ta ia' er ist darauf
iamɪkwa ta dea das, was auf der Nase ist, die Nasenbemalung
pɪzá iámia ta dea der auf der Spitze des Bootes ist, der Mann am Bug.

hu ze (*unter*):

ñambatá hu ze unter der Hängematte
u me katá hu ze 'na 'zu ich bin unter meinem Cajá-Baum.

iza (in der Richtung nach, *gen*):

šɪɸaɪá iza gen Himmel
ipja iza erdwärts
wabɪ 'za darunter
ahɪ iza ta ña er kommt hierher
ahɪ iza t' ena ta wo gehst du hin?

VIII. Apa.

Diese Partikel hat ursprünglich pronominale und zugleich adverbiale Bedeutung, sowohl affirmative als interrogative und selbst reflexive. Dadurch wird sie befähigt, in Verbindung mit Adjektiven und Verben eine Art Partizipien zu bilden und zur Bezeichnung des Instrumentes einer Handlung und des Ortes einer Handlung und einer Sache zu dienen (siehe oben: Bildung von Substantiven):

apā kanemá na wɪ was als Beute kam
kɪ n' ɪ ápá sa 'na ich will so einen
apā hɪ dort ist
apā na was? *apā ja mpe* was sagst du?
apā dju t' ena wɪ was bringst du?
apā te iá' wie heißt du?
apā bá t' ena ta warum gehst du?
tana na wi ɪ ápá, aʒaizē kará ku die Leute, welche getrunken haben, sollen
 fortgehen
una ta ɪ ápá urapá hi der, welchen ich fand, war groß
awáɪ ba sen' ɪ ápá der, welcher von den Stammesgenossen gefürchtet wird,
 ein bedeutender Mann
kɪrja 'pá was quer läuft (Querbemalung am Mundwinkel)
jatúhu ɪ ápá das Gebratene, der Braten
abáka 'pá der Mord
itaitá pá der Badeplatz
etúka 'pá der Eßtisch

huká kārīka 'pā Nähmaschine
šitá 'báka 'pā um Fische zu töten
i pá supā iñā' ī āpā abgestorbenes Blatt
kuxu n' ī āpā he wi ku de trinke es warm
itaitá ta ī āpā pī zaku ich sah, wie er baden ging
awū kahu hī āpā na obáka ku wenn er fett ist, so töte ihn
u aká ī āpā der Platz für mein Haus.

Das in Verbindung mit *āpā* auftretende *ī*, *hī* ist offenbar gleich dem oben (siehe Verbalpartikel) behandelten.

Ferner findet sich *āpā* zur Bildung von Bezeichnungen für eine Anzahl von Körperteilen herangezogen; in welchem Sinne, ist mir nicht klar, da mir die Etymologie der betreffenden Wortbildungen unverständlich ist:

<i>iakarere āpā</i> Adamsapfel	<i>βud' āpā</i> Fuß
<i>wanatai āpā</i> Fußgelenk	<i>samarik' āpā</i> Ferse
<i>βa up' āpā</i> rechte Hand	<i>idjarik' āpā</i> Hoden.

In Verbindung mit *tī* (sein) (siehe oben: Verbalpartikel), Affirmativ, bildet *āpā* den Lokativ *tīpa* (wo ist, wo es gibt) (siehe oben: Bildung von Substantiven), welches häufig zur Bildung von Ortsnamen dient.

tāpa. Die Bedeutung dieser Partikel (vgl. oben: Bildung von Substantiven) ist mir nicht klar geworden. Nach dem Vorgang von *tīpa* steht zu vermuten, daß auch sie mit *āpā* zusammenhängt, doch konnte ich den anderen Bestandteil nicht identifizieren. Jedenfalls sind alle Verbindungen mit *tāpa* Substantive und in zwei Fällen ist es zweifellos zu einem primitiven Substantiv hinzugetreten: *aīā tāpa* (unteres Bogenende [*aīā* = Hinterende]), *pa sã'wī tāpa* (ein religiöser Akt [*īsã'wī* = Seele]).

Es scheint mir fast, als ob das Suffix *ama* mit diesem *āpā* zusammenhänge. Es drückt offenbar eine Zugehörigkeit, einen Zweck aus und tritt in folgenden Substantiven auf:

kanī ama Tipity (Aruaksprachen: *kaini* = Mandioca)
hun āma Röstpfanne (*wua* = Tapioca?)
wari ama Kasiritopf (*wari* = Kasiri)
kuš āma Kochtopf
je āma Heimat
puturu šu ama Spinnweben (*puturu* = Spinne, *šu* = essen)
tuk āma Bogen (*tukáia* = Pfeil, *tuká* = Lanze, *duku*, Kuruáia: *tyk*, Tupi: *kutúk* = stechen), im Jurúna: *čukā'pa*.

Vergleiche mit dieser Zusammensetzung: Aruak *semara* (Pfeil), *semara hapa* (Bogen).

IX. Negationen.

1. *kaā*: ist Adjektiv und Adverb: nein, nichts, kein, ohne, und Negation der Adverbien.

kaā, kaā de nein! *kaā pe tenā* es ist nichts da
aš šitá kaā hier sind keine Fische
iā kaā ohne Wasser
kaā 'sī er ist nicht hier
kaā kanemāi u zē ich habe kein Gepäck.

2. *ũ*: Verbalnegation des Indikativs und des Imperativs auf *he*:

abák' ũ de er hat ihn nicht getötet
una ta ũ ich gehe nicht
ta ũ ja bist du nicht gegangen?
sa ũ 'na nde ich will es nicht
wia ũ he komm nicht!

Negation der Adjektive, sowohl der primitiven als auch der von Substantiven und Verben abgeleiteten:

pja ũ nicht hübsch, häßlich
seŕ ũ blind (ohne Augen)
kamen' ũ stumm (ohne Sprache).

3. *mā*: Verbalnegation des Indikativs und des Imperativs:

ta mā 'na ich gehe nicht *kyá mā n' e ze de* ich gebe es dir.

Im Imperativ erfordert diese Negation die mit *ku* gebildete Form und die Verbalendung auf *a*:

ta mā ku gehe nicht! *wia mā ku* komm nicht!

Auf den Prohibitiv wirkt sie mittels der Postposition *ba*:

pa ta 'na ba ma e ze ich lasse dich nicht gehen
pa ši dīna ba ma ku de ich lasse es dich nicht essen.

Die Negation *mā* wirkt substantivierend auf Adjektive und Verben und erlaubt Reduplikation, um die Verneinung zu verstärken:

pja ũ häßlich, *pja ma-ma* ein ganz Häßlicher
dīka ũ (viele) töten, *dīka ma-ká ma* Mörder
mē ũ schlecht, *mē ma-ma* ein Unverschämter.

ma-ma (niemand) hat hinter manchen Substantiven den Sinn von „wild, herrenlos“:

adjt ma ma wilde Indianer
apú ma ma der wilde Jaguar (Im Gegensatz zum Hund, der auch *apú* heißt).

4. Eine andere Negation (*na?*) muß in den folgenden Formen enthalten sein:

i me na ndu es ist nicht sein
wia kanemana na dju ich bringe nichts
nea na nda jasehu de es ist noch nicht fertig.

X. Interrogation.

1. *ta*: Interrogativ der 1. Pers. Sing. und Plur.:

ša ta una de bi esse ich es?
ta ta una bi gehe ich?
ta ta una dju nehme ich es mit?
ma, ta ta si also, gehen wir?
sa ta sē de bi, sa ta ude de bi essen wir es?

2. *ja*: Interrogativ der zweiten und ausnahmsweise der dritten Person:

ta ũ ja bist du nicht gegangen? *amde sa ja du* welchen willst du?
ši-ši ja de issest du es? *awú ja* bist du da?
du ja pizá ze sahst du das Boot? *awú ja apú anasede* ist der Hund da?
ahú ja 'nu ta wo gehst du hin?

3. *té*: Interrogation der zweiten und dritten Person:

<i>apā te ja</i> wie heißt du?	<i>ta ū te</i> ist er nicht gegangen?
<i>du te pizá zē</i> hast du das Boot gesehen?	<i>pē te ū zē</i> hat er mich nicht gerufen?
<i>ahú t' éna siu</i> wo schläfst du?	<i>ši-ši te de</i> ißt er es?
<i>ahú te ánu ta</i> wo gehst du hin?	<i>pja te</i> ist er hübsch?
<i>ma t' éna</i> wer bist du?	<i>awú te</i> gibst es?

4. *na*: Interrogativ für „sein“:

<i>ma na</i> wer ist es?	<i>ma mē na</i> wem gehört es?
<i>kuapá na</i> ist es Stein?	<i>abji na nde</i> sind es viele?
<i>amāe na</i> ist es dies?	<i>apā nā</i> was ist?

5. *abji ne (ja, te)* (wieviele?):

<i>abji ne ja zēzēi</i> wieviele Kinder hast du?
<i>abji ne t' ē iapika</i> wieviele Söhne hast du?
<i>abji ne te ánu</i> wieviele sind es?

6. *ma (na, te)* (wer?):

<i>ma na</i> wer ist es?	<i>ma te dju ta</i> wer hat es mitgenommen?
<i>ma na pawá</i> wer sind jene?	<i>ma t' éna</i> wer bist du?
<i>ma mē na</i> wem gehört dies?	<i>ma zē akud te</i> wem hast du es gegeben?
<i>ma te ta</i> wer ist gegangen?	

7. *amā'e (na, ja)* (welcher?):

<i>amā'e βapa dji ja ta</i> welchen Weg bist du gegangen?
<i>amā'e na</i> ist es dies?

8. *ahú (te, ja)* (wo? woher? wohin?):

<i>ahú t' éna siu</i> wo schläfst du?
<i>ahú ja kuapa 'wu</i> wo ist das Messer?
<i>ahú ja 'nu ta, ahú te ánu ta</i> wohin gehst du?
<i>ahú ja 'nu wí</i> wo kommt er her?
<i>ahú dji</i> woher?
<i>ahú dji te anu wí</i> wo kommst du her?
<i>ahú iza</i> wohin?
<i>ahú iza t' éna ta</i> wohin gehst du?
<i>ahú iza te ta</i> wohin ist er gegangen?

9. *apā (ja, te)* (was? wie?):

<i>apā ši te anu</i> was issest du?
<i>apā sa ja</i> was willst du?
<i>apā ja mpe</i> was sagt er?
<i>apā t' ē iā</i> wie heißt du?
<i>apā da (ja)</i> womit?
<i>apā da ja kārī-kārīku da 'nu</i> womit ist das gemacht?
<i>apā wa (te)</i> warum?
<i>apā wa t' éna ta</i> warum gehst du?

10. *azú ne (te, ja)* (warum? wie?):

<i>azú ánu ša</i> warum bist du gekommen?
<i>azú te su ta</i> warum ist er gegangen?
<i>azú ne an de ánu</i> warum hast du das getan?
<i>azú ja 'nu kusert-sert ū</i> warum arbeitest du nicht?

azú ne t' en' an de ánu wie hast du das gemacht?
azú ne kade (te) wann?
azú na kade ša wí wann bist du gekommen?
azú ne kade t' ena wja wann kommst du zurück?

XI. Reduplikation und Triplikation.

Beim Adjektiv hat die Reduplikation der Endsilbe die Bedeutung von „ganz“: *kaṣoruri-ri* (ganz rot), *urāṣu-ṣu* (ganz groß), *pja ma-ma* (ein ganz Häßlicher).

Am Verbum und Substantivum tritt die Reduplikation in folgender Weise auf:

1. Um anzudeuten, daß sich eine Handlung aus einer Folge von Einzelakten zusammensetzt:

<i>wašl-wašl</i> , <i>wuri-wuri</i> zeichnen	<i>kará-kará</i> hin- und herlaufen
<i>hutú-hutú</i> kauen	<i>ašl kutú-kutú</i> Feuer bohren
<i>ami-ami</i> zusammenlegen	<i>kja-kja</i> 'pǎ Schere.
<i>warl-warl</i> sich im Kreise drehen	

2. Gewisse Verben, wie *siú* (schlafen), werden, besonders im Plural, gern in reduplizierter Form angewendet:

sia-sia sē ázu wir schlafen
ešē sia-sia 'nu ihr schlafet
sia-sia da 'nu sie schlafen.

3. Reduplikation dient zur Bildung des Partitivs:

bida-bida hinaku zu zwei und zwei.

4. Beim Reziprokum:

jatú-jatú d' ánu sie beißen einander.

Bei dreisilbigen Worten kommt die Reduplikation auf zwei Arten vor: Entweder werden die erste und zweite Silbe wiederholt:

<i>kame-kamenu</i> antworten	<i>m' etú-m' etúku</i> füttern
<i>kāri-kāriku</i> anfertigen	<i>jandj-andjkañ</i> einander töten

oder es werden die zweite und dritte Silbe redupliziert:

kamená-mená Gespräche führen
djáka ma-ka ma Töter
anj tana masaká abáka-báka ñā das sind die Leute, die den Tapir getötet haben.

Die Triplikation scheint die Wiederholung und Fortsetzung der Handlung anzudeuten:

bidd hinaku da wja-wja-wja sie kommen zu zweit
ari-aripá ñā kade bja-bja-bja ude wenn wir betrunken sind, so singen wir.

Eine merkwürdige Form von Triplikation, entstanden aus der Wiederholung zuerst der ersten und zweiten und dann der zweiten und dritten Silbe des dreisilbigen Verbums *djidáku* (schlagen) ist *idjidá-idáka-dáka d' ánu* (sie schlagen einander tot).

Elementare Wortschöpfung.

Von Univ.-Prof. Dr. WILHELM OEHL, Freiburg (Schweiz).

(Fortsetzung.)

§ 11. Dunst, Dampf; Nebel, Wolke; Rauch.

Der Atem¹ von Mensch und Tier und — in übertragenem Sinne — der „Atem“, die Ausdünstung anderer Naturerscheinungen, kann unter wechselnden Verhältnissen riechbar und sichtbar sein, und zwar entweder beides zugleich, oder nur eines allein, und bald stärker, bald schwächer. (Auch der Grad der Hörbarkeit ist verschieden: Atmen — Hauchen — Blasen — Keuchen; vgl. oben § 9, S. 445, Mitte.) Der Atem eines Menschen, eines Pferdes, einer Kuh usw. kann übelriechend oder fast geruchlos sein; er erscheint bei starker Kälte deutlich als sichtbarer Dampf und ist sonst unsichtbar. Auch die jeweilige Menge der betreffenden dunstabgebenden Stoffe ist von Belang für die Einwirkung auf den Gesichts- und Geruchssinn: ein Glas Wasser wirkt nicht so wie ein Teich oder Strom, über dem abends ein Nebelschleier mit dem eigenartigen, feuchten Duft liegt; ein Glas Wein bringt nicht den starken Weindunst hervor, der in einer Schenke oder in einem Keller so aufdringlich wirkt. Der erquickende Salzgeruch des Meeres ist nur bei so großen Mengen von Salzwasser möglich. Das sind lauter Selbstverständlichkeiten; aber auf ihrer Beobachtung beruhen die zahllosen Metaphern, die den Bedeutungsübergängen zugrunde liegen.

Wir finden also in der Außenwelt in weitem Umfange eine doppelte Art des „Aushauchens“: Die eine wirkt hauptsächlich auf den Geruchssinn, die andere hauptsächlich auf den Gesichtssinn. Beide Arten sind nicht scharf von einander geschieden, vielmehr sind sie oft miteinander verbunden. Den Rauch eines Feuers können wir oft zugleich sehen und riechen, aber es muß nicht immer so sein: wir können ihn des Nachts bloß riechen, bei Tag aus großer Ferne bloß sehen. Anders ist es mit dem Wasserdampf (beim Sieden, bei einem stäubenden Wasserfall) und beim Nebel: hier überwiegt weitaus die Sichtbarkeit, und die Wirkung auf den Geruchssinn tritt zurück.

Es sind also hier nach den Sinneseindrücken folgende drei Gruppen zu unterscheiden: 1. Dinge, deren „Hauch“ man nur riechen, nicht aber sehen kann (Blumenduft, Weindunst, Schweißgeruch, Gewürzduft, Tierausdünstung etc.); 2. Dinge, deren „Hauch“ man nur schwach riecht und hauptsächlich sieht (Atem bei Kälte, Wasserdampf, Nebel etc.); 3. Dinge, deren Hauch man in der Regel zugleich sieht und riecht (Rauch von brennendem Holz, Schwefel etc., Dunst frischer Exkremente, gewisse Gase, wie Chlor). Diesen drei ineinander übergehenden Erscheinungen des Sinnenlebens entsprechen in der Wortschöpfung drei ineinander über-

¹ Die §§ 10—16 sind stets in engster Beziehung zu einander und zu § 9 zu beurteilen, sowohl semasiologisch, wegen der zahllosen Bedeutungsübergänge, als auch phonetisch, wegen der gleichen Typen des Wortbaues.

gehende Bildungsweisen, das heißt, drei semasiologische Entwicklungsrichtungen ursprünglicher Lautmalereien für „Atmen“: 1. Die Wörter für „Riechen“, die in § 10 behandelt wurden; 2. Wörter für „Dunst, Dampf, Nebel“, und 3. Wörter für „Rauch“. Die beiden letzteren Bedeutungsgruppen fassen wir, nur das gemeinsame Optische, die Sichtbarkeit, betrachtend, hier in diesem § 11 zusammen. Daß auch die Menschheit und ihre Sprachen so vorgingen, d. h. das gemeinsame Optische des „Nebels“ und „Rauches“ ohne Rücksicht auf die sonstige Verschiedenheit beider Erscheinungen durch ein gleiches Wort ausdrückten, zeigen Beispiele wie diese:

Westflämisch *smuiken* stark nebeln = Mittelniederländisch *smaken* rauchen, englisch *smoke*.
Gotisch *milhma* Wolke; litauisch *smalkas* Dunst, Rauch.

Lateinisch *fumus* Rauch; Nebeldampf. Bei VIRGILIUS heißt es: *terra... exhalat nebulam fumosque volucris*.

Griechisch *καπνός* Rauch; Dampf.

Französisch *fumée* Rauch, Dampf, Dunst.

Kanauri *dubōn* smoke; vapour, mist.

Osmanisch *duman* Nebel; Rauch = Tschagataisch und Jakutisch *tuman* Nebel.

Grönländisch *pūok* Rauch; Dunst, Nebel.

Sumo (Honduras) *waxyao* vapor; humo.

Tschapaneckisch *namari* Wolke = Mangue *nemare* Rauch.

Masatekisch *nindi* humo; nube.

Samoa *asu* Rauch; Dampf.

Australisch: Darling River *pūndu* smoke; *pūndu-pāndu* fog.

Galoa *otutu*, Duala *itutu*, Isubu *intutu* fumée = Ganda *olufu*, Senga *fulele* brouillard (= gemein-bantuisch „Wolke“).

Den psychologischen und physiologischen Zusammenhang zwischen den Wortschöpfungen „Dunst, Dampf, Nebel, Rauch“ und „Riechen“ (zum Teil mit den noch erhaltenen Urbedeutungen „Atmen“ etc.) belegen die beiden Tabellen in § 10, S. 775 f. und 779. — Daß die Bedeutung „Nebel“ leicht in die Bedeutung „Wolke“ übergehen kann, bedarf wohl keiner besonderen Darlegung. Im folgenden werden wir diese beiden Bedeutungen oft nebeneinander finden. (Aber damit ist ja nicht gesagt, daß die Bedeutung „Wolke“ in allen Fällen über die Zwischenstufe „Nebel, Dunst“ auf eine Urbedeutung „Atmen“ zurückgehen muß: wir werden später sehen, daß „Wolke“ auch auf andere Urbedeutungen, so z. B. auf das Lallwort für „Wasser“ zurückgehen kann.) — Endlich sei hier nur ganz kurz darauf hingewiesen, daß die Bedeutungen „Dampf, Dunst“ häufig in die sekundären Bedeutungen „Staub“ und „Flaum, Dune“ und „Tau, Reif“ und „Regen“ übergehen: vgl. den Bedeutungsstammbaum zu Beginn des § 10, S. 765 ff. Die Ausführung dieser Bedeutungsgruppen wird an anderer Stelle erfolgen.

Um die semasiologische Brücke zwischen den in diesem Paragraphen behandelten Bedeutungen „Dunst, Dampf; Nebel, Wolke; Rauch“ einerseits und der ursprünglichen Lautmalerei „Atmen, Hauchen, Blasen, Keuchen“ andererseits herzustellen, schieben wir jetzt noch folgende Tabelle von Wörtern ein, die sowohl die alte, ursprüngliche, als auch die neue, übertragene, abgeleitete Bedeutung noch nebeneinander zeigen:

- Deutsch *Brodem* dicker Dunst < mittelhochdeutsch *brādem* Dunst (z. B. aus der Erde, aus dem Höllenschlund, aus einem Topfe) : angelsächsisch *bræþ* odour, scent, smell > englisch *breath* Atem, Hauch, Lüftchen; *to breathe* Atem holen, atmen, ausdünsten, ausdüften.
- Deutsch *Atem* = altindisch *ātman* Atem, Hauch, Geist = griechisch *ἀτμός* Dampf, Dunst, Rauch = altirisch *athach* Hauch, Wind.
- Mittelniederdeutsch *vradem* Atem, Hauch (von Mensch und Tier), Dunst (der Erde, des Wassers).
Mittelhochdeutsch *phnāsen* schnauben (vom Menschen) : *phnāst* Schnauben (von Tieren), Dampf, Dunst.
- Neunorwegisch *daame* Wolkenschleier, *daam* Geruch, Geschmack = altnordisch *dāmr* Geschmack : altindisch *dhamati* haucht, bläst, stiebt; neupersisch *demīden* blasen, wehen, dem Atem; altslawisch *dāti* (*dāti*) blasen; litauisch *dūmti* wehen, wehend treiben; ossetisch *dumun* blasen, wehen, rauchen.
- Norwegisch-dialektisch (Westerbotten) *gāra* blasen, wehen, rauchen, dampfen.
- Altnordisch *andi* Atem (: gotisch *anan* atmen = altindisch *aniti* er atmet); dänisch *ange* feuchter Dampf; schwedisch *ānga* Dampf, Dunst.
- Altnordisch *þrasa* schnauben : angelsächsisch *þrosm* Qualm, Rauch, Dampf; mittelhochdeutsch *drāsen* schnauben; düften.
- Portugiesisch *bafo* Hauch, Dampf; *bafar* atmen = altspanisch *bafo* Dampf, katalanisch *vaf* Dampf = neapolitanisch *abbafā* schwer atmen.
- Lateinisch *hālare* hauchen, riechen; *hālitus* Hauch; *anhelitus* Keuchen, Schnauben; Ausdünstung, Dunst, Dampf. Beispiele aus Cicero: „Leo efflavit extremum halitum“ und „gressuum celeritate anhelitus moventur“ (man kommt ins Keuchen) — Urbedeutung; „unguentorum odor et vini anhelitus“ und „anhelitus terrae . . . ventos esse“ — metaphorische Bedeutung „Ausdünstung“.
- Griechisch *καπύω* ich atme stark; *κάπος*, *κάπυς* Hauch; *καπνός* Rauch, Dampf.
- Polnisch *puchać* pusten; *puch* aufsteigender Dampf.
- Tschechisch *puchnauti* laut atmen; *puch* Dunst, Qualm.
- Litauisch *kāpūti* schwer atmen : lettisch *kāpēt* dampfen, rauchen.
- Litauisch *kvēpti* hauchen : lettisch *kvēpes* Hauch; Dampf; *kvēpēt* räuchern.
- Estnisch *leil* Atem; Dunst, Dampf = livisch *lāvl* Hauch = ostjakisch *lil* Atem = wogulisch *lili* Atem = syrisch *lol* Atem = finnisch *lōülü* Dunst, Dampf = vepsisch *lōül* Dampf = norwegisch-lappisch *lieula* Wasserdampf.
- Estnisch *toss* Hauch, Atem; Dampf; *tohu* Dampf, Dunst, Nebel = livisch *tūg* rauchen, dampfen = magyarisch *doh* dumpfiger Geruch = finnisch *tohu* Geruch; *tuhotan* schnaufen, schnauben.
- Uigurisch *tin* Atem, Hauch; Dunst = Tschagataisch *tin* Atem; Dunst = koibal-karagassisch *ten* Atem = jakutisch *tin* Atem = altaisch *tin* atmen.
- Mandschu *suksurembi* sich aufblasen; *sukdun* Hauch, Lebensgeister; Dunst.
- Tamil *āvi* breath; vapour.
- Herero, Ndonga, Kwanyama *pepa* souffler avec la bouche = Suaheli *pepea* respirer = Sango, Konde *pepa* fumer.
- Javanisch *ambĕk* Atem = sundanesisch *ambĕk* Atem; Dunst.
- Kanakisch *vuvu* blasen, wehen; rauchen.
- Bongu *moda**) Atem, Hauch; Dampf.
- Ketschua *pfukuy* blasen; *pfukuta* Wolke.
- Tukano *oméa* Atem; *omé* Rauch; Wolke.
- Tauachka-Ulua *wing* air, breath = Sumo *win* aire, *wing* nube.

Nach unserer semasiologischen Thesis beruhen die Wörter für „Dunst, Nebel“ etc. mindestens in weitem Umfange auf ursprünglichen Lautmalereien für „Atem, Hauch“. Da nun diese (vgl. § 9) entweder Guttural- oder Labial- oder labiogutturale (gutturolabiale) Mischtypen sind, so müssen auch jene, nämlich die „Dunst“-Wörter, nach denselben drei Typen *PU* und *UP*, *KU* und *UK*, *PUK* und *KUP* gebaut sein. Und das ist auch der Fall.

Wir betrachten zunächst die labiogutturalen und gutturolabialen Mischtypen, die ja infolge ihrer zweifachen Lautmalerei die stärkste Beweiskraft haben. Der onomatopöische Ursprung von „Dunst“-Wörtern mit Mischtypus ist schon früher wenigstens teilweise erkannt worden. BERNEKER sagt in seinem Et. Wb. S. 387 zu slowenisch *hlap* „Dunst, Dampf“ etc., ganz kurz: „Lautnachahmend“. Daß tschagataisch *bug, buh* „Dampf, Dunst“ von lautmalender Herkunft ist, hat VÁMBÉRY in seinem Et. Wb. S. 208 zur Hälfte richtig erkannt, indem er sagt: „Eigentlich eine Lautnachahmung des Dampfens, Blasens; mit *pulamak* ‚blasen‘ verwandt.“ Das betrifft aber nur den ersten Teil des hier vorliegenden Mischtypus $P + K$, den Labial; das zweite Element, der Guttural, ist ebenfalls lautmalend, ganz wie etwa in deutsch *pfauchen* oder in slawisch *jukati* „hauchen, blasen“ oder in Ketschua *pfukuy* „blasen“ oder in japanisch *ffuku* „blasen“ oder in Ewe *fukefuke* „keuchen“ und in vielen anderen (vgl. § 9, S. 460 ff.). Genau so wie VÁMBÉRY bleibt das „Norwegisch-dänische etymologische Wörterbuch“ von FALK-TORP bei der halben Erkenntnis stehen, wenn es (Bd. I, S. 285, unter *fyge*) norwegisch-dialektisch *fuka* „Seenebel“, deutsch *fauchen*, armenisch *p'uk'* „Atem, Wind“ etc. etc. auf eine indogermanische Wurzel **peug* oder **peuk* „blasen“ zurückführt, dann aber fortfährt: „Die Grundwurzel **p(h)u* ist onomatopötischen Ursprungs.“ Denselben Sachverhalt, nämlich halbe Erkenntnis des labiogutturalen Mischtypus, fanden wir schon oben in § 9, S. 459, nach Mitte.

Wie bei den noch frischen und eigentlichen Onomatopöien haben wir natürlich auch bei unseren „Dunst“-Wörtern mit Typenverlust zu rechnen, und zwar hier noch mehr wegen der fortgeschrittenen lautlichen Verwitterung dieser verhältnismäßig schon alten Wörter. So erscheint im Ägyptischen das demotische *kepey (kpi)* „Wolke“ im Koptischen als *šepi, čepi* „Nebel, Wolke“, also mit Palatalisierung des Gutturals. Im Bantu erscheint urbantuisch **bengo* „Wolke“ im Giryama (mit Schwund des Labialtypus) als *ingu* „Wolke“.

Wie immer, so finden sich natürlich auch hier Scheintypen, und zwar mehrfach von der Art, daß entweder der Labial oder der Guttural trügerisch ist und bloß der andere Laut als echte Lautmalerei bleibt. Scheinbarer Mischtypus $P + K$ liegt vor in grönländischem *püok* „Rauch, Dunst, Nebel“ (= tschuktschisch *puigk**), da suffixales *-ok* abzulösen ist: es bleibt also nur ein echter Labialtypus *pü-* und *pu-* übrig. Ähnlich ist der Fall bei magyarisch *felhő* „Wolke“, das wie ein Liquida-Typus $P + L + K$ erscheint; aber der Guttural *h* ist sekundär, wie die verwandten Sprachen beweisen: estnisch *pilv* „Wolke“ = Suomi *pilvi*. Unentschieden ist die Sache bei spanisch *vaho* „Dampf, Dunst“, das wahrscheinlich aus ursprünglichem **vafo* entstanden ist, mit dem typisch spanischen Wandel von *f* zu *h* (vgl. unten S. 864): also labialer Doppeltypus wie uralisch *pilv-*. — Umgekehrt liegt der Fall bei den polynesischen Formen Maori und Pikiram *kapua* „Wolke“ = Futuna *poa* „Wolke“: hier ist präfixales *ka-* abzulösen, und es bleibt der echte Labialtypus *pu-*. Ebenso steht es mit Pilheni *koju* „Rauch“ = Horn-Insel *aju* „Rauch“: Die lautmalende Wurzel ist *fu*. Dasselbe gilt von Magindanao *gabun* „Wolke“ = bisajisch *gabon* „Nebel“: Das *gaJ-* ist Präfix, und die indonesische Wurzel ist *bun*

(vgl. die zweite Tabelle!). Ebenfalls hieher gehört wohl Fidschi *kumbou* „Rauch“. Unsicher sind Formen wie: Herero *-kamba* „Wolke“; Mandtschu *burga* „Dunst, Dampf“; australisch (Hamilton River) *bungya* „smoke“. — Und nun folgt die Tabelle der Mischtypen:

c) Bantu.

Urbantu <i>*bengo</i> nuage (HOMBURGER, Etude sur la phonétique historique du Bantou, 25, 7):	Giryama <i>ingu</i> (Verlust des Anlauttypus) * * *
Konde <i>iljbingu</i>	Suaheli <i>mvuke</i> Dunst
Suaheli <i>mbingu</i>	Lamu-Suaheli <i>bugi</i> Nebel
Schambala <i>mbingu</i>	Moschi <i>fuka</i> rauchen
	Herero <i>-kamba</i> Nebel, Wolke

d) Sudan.

1. Bambara <i>bugu</i> Nebel	Wandala <i>kumba</i> Nebel, Wolke
Mande <i>komba</i> Nebel, Wolke	Affade <i>baggaue</i> Wolke
2. Teda <i>kōboi</i> fog	3. Bari <i>kapulet</i> Nebel, Wolke
Logone <i>batkūwun</i> Nebel	Suk <i>kapuret</i> fog
„ <i>bulki</i> Wolke	Berg-Nubisch <i>kwindi</i> Rauch (Kontakt- stellung!)
Kanuri <i>fagau</i> Wolke	

e) Hamitisch.

1. Tuareg <i>kub</i> fumer (tabac)	Koptisch <i>čepi</i> Nebel, Wolke
2. Altägyptisch <i>gepe</i> Nebel, Wolke	3. Quara <i>bekonā</i> Nebel, Wolke
Demotisch <i>kepey</i> Nebel	

f) Semitisch.

Hebräisch <i>šāb</i> Nebel, Wolke	Arabisch <i>baxara</i> vaporem emisit; foetuit
	„ <i>buxār</i> vapor; foetor

g) Kaukasisch.

Rutul *kubul* Wolke.

k) Altaisch.

Tschagataisch <i>bug</i> ; <i>buh</i> Dampf, Dunst	Osmanisch <i>buxār</i> Dampf, Dunst	} aus dem Arab.
Mandschu <i>burga</i> heißer Dunst, Dampf	„ <i>buxur</i> Dampf	

m) Asiatisch-Arktisch.

Kottisch *pogalthin* Nebel.

p) Drawidisch.

Tamil *pugei* smoke.

r) Austroasiatisch.

2. Khmer *babak* Wolken.

s) Austronesisch.

1. Sundanesisch <i>amjčk</i> Atem, Dunst, Zorn	Bambatana <i>kuvuku</i> smoke	} (Präfix?)
Karo <i>gčjbuk</i> rauchig; Staubwolke	Fidschi <i>kumbou</i> smoke	
Malayisch <i>hawap</i> Dampf	Uruawa <i>kabokabo</i> Wolke	
„ <i>kabut</i> fog (Präfix?)	Fidschi <i>kabu</i> fog, mist	
2. King and Lamassa; Lambell (Neu-Irland)	„ <i>kabukabu</i> clouds	
<i>bakut</i> Wolke (Präfix?)	3. Tonga <i>kābu</i> mist, fog	
Moriore <i>kupe</i> cloud (Präfix?)		

t) Papua.

Nasioi <i>kabukabu</i> Wolke (aus Mel.)	Buniki <i>gafua</i> smoke
Warrior-Inland <i>skopkowane</i> smoke	Orokolo <i>abahubu</i> smoke

u) Australien.

Bulponara <i>gobo</i> Rauch	Hamilton River <i>bungya</i> Rauch
Granite Range <i>kupu</i> Rauch	Yamaidyi <i>bungu</i> Rauch
Thornborough Diggings <i>kōpo</i> Rauch	Mingin <i>kwiakwia</i> Rauch (mit Kontaktstei-
Nunkaberry <i>kumbra</i> Rauch	lung im Anlaut)
Etikup; Kodschonup <i>puhei</i> Rauch	Larakiya <i>gwiigwa</i> Rauch
Kumbainggerri <i>biga</i> Rauch	Aranda <i>kwu(r)ta</i> Rauch
Ord-River <i>wongan</i> Rauch	

v) Südamerika.

29. Ketschua <i>pfukuta</i> Wolke	39. Boruka <i>bok</i> Nebel, Wolke [blina
„ <i>hip'ya</i> *) Dampf, Dunst	Murire; Muoi; Sabanero <i>boga</i> nube, nie-
„ <i>huacsi</i> ; <i>huajsi</i> (gesprochen	Gualaka <i>bokala</i> nube, nieblina
<i>huaxsi</i>) Dampf, Dunst, Duft	Terraba; Tiribi <i>pong</i> cloud, fog
29a. Cavineña <i>puxe</i> nube	Gualaka <i>kebusa</i> humo
36. Kobeua <i>biko</i> Rauch	Tschumulu <i>keusa</i> humo
„ <i>abōpiko</i> Rauch	Caledonia-Bay <i>gwa</i> humo

w) Nordamerika.

1. Sumo <i>buxey</i> /tayan yo fumo	7. Aztekisch <i>pok</i> /tli Rauch
„ <i>waxyao</i> vapor, humo	Teotihuacan <i>pok</i> /tli humo
„ <i>wing</i> nube	„ <i>popoka</i> humear
Kakaopera <i>kiba</i> humo	Pipil <i>puk</i> /ti, <i>puh</i> /ti Rauch
Tauachka-Ulua <i>kokowaiou</i> steam	17. Tschachta <i>kofota</i> to steam
2. Huaschteka <i>paux</i> Rauch	„ <i>kofulli</i> steam
„ <i>tokob</i> Wolke	„ <i>kifeta</i> steam
Tschontal <i>bukla</i> Wolke	„ <i>kifilli</i> to steam
Kektschi <i>vuokš</i> Dampf, Schaum	„ <i>hoponti</i> to blow smoke through
Kektschi <i>pok ha</i> Dampf	19. Natick <i>pukut</i> smoke [the nose
3b. Karif <i>hūwāriu</i> Wolke	Narraganset <i>puck</i> *) smoke
3d. Schikake <i>puk</i> vapor	27. Tschinuk <i>pōx</i> foggy
3e. Lenka <i>paihme</i> to smoke	28. Kalispel <i>spuug</i> vapour of boiling water
„ <i>paigme</i> fumar	30. Nutka <i>opok</i> smoke
	Kwakiutl <i>wāx</i> rauchen

x) Indogermanisch.

1. Indisch:
Kaschmir *bakhar* Nebel.
2. Iranisch:
Persisch *buxār* Dampf < arabisch, cf. oben.
4. Baltisch:
Lettisch *kūpēt* dampfen, rauchen = litauisch *kūpū'ti* schwer atmen; lettisch *kwēpes* Hauch, Dampf = litauisch *kwēpti* hauchen. — Altpreußisch *kupsins* Nebel.
5. Slawisch:
a) Tschechisch *puch* Dunst, Qualm = polnisch *puch* aufsteigender Dampf; Flaum: vgl. oben S. 860 und § 10, S. 783.
b) Altslawisch *kopūti*: tschechisch *kopet* Rauch, Ruß = polnisch *kopeć*; niedersorbisch *kops* Ruß; ruthenisch *kopot* Ruß; tschechisch und russisch-dialektisch *kop* Rauch: von BERNEKER in seinem slawischen Et. Wb. zu griechisch *καπνός* etc. gestellt.
c) Slowenisch *hlap* = *hlip* = *hlup* Dunst, Dampf; *hlapeti* = *hlopsti* ausdunsten; kroatisch-serbisch *hlapiti* verdunsten; BERNEKER's Et. Wb., S. 387.
7. Griechisch:
Καπνός „Rauch, Dampf“ wird allgemein (vgl. BOISACQ's Et. Wb., S. 408) mitsamt *καπνός* „hauchen“, *κάπος* = *κάπνς* „Hauch“, litauisch *kvāpās* „Hauch“, lateinisch *cupere* „begehren“, altindisch *kūpyati* „zürnt, wallt auf“ usw. zur indogermanischen Wurzel *kup*: *keuep* gestellt; diese $\sqrt{kup}$ zeigt — ganz entsprechend unserem Bedeutungsstamm-

baum in § 10, S. 765 — die lautmalende Urbedeutung „hauchen, atmen“ und die metaphorischen Bedeutungen „duften (vgl. § 10, S. 785, f), dampfen, rauchen“, „aufgeregt sein“ und „begehren“, von welch letzterem in späteren Paragraphen die Rede sein wird.

9. Romanisch:

Spanisch *vaho* Dampf, Dunst, *vahear* dampfen, dunsten, *vaharada* Atem: Die Konsonanten *v* + *h* erscheinen als schöner labio-gutturaler Mischtypus *P* + *K*. (Das *h* ist zwar im Kastilischen verstummt, aber im Andalusischen noch hörbar.) Es fragt sich aber, ob dieses *h* nicht aus älterem *f* lautgesetzlich entstanden ist, wie *hacer* < lateinisch *facere*, *hijo* < *filius*: es gibt ein altspanisches und portugiesisches *bafo* „Dampf“, katalanisch *vaf* „Dampf“.

11. Germanisch:

- a) Altnordisch *gufa* Dampf, Rauch = norwegisch-dialektisch *gova* (entlehnt ins Schottische als *gow* vapour, steam); dazu norwegisch *gyve* rauchen, stieben; norwegisch-dialektisch *gubba* dampfen; ostfriesisch *gubbeln* siedeln, brausen; ferner auch norwegisch *gufs* Windstoß (vgl. § 12).
- b) Der genaue Umkehrtypus zu diesem *gufa* ist der germanische Stamm **fuka*-: altnordisch *fok* Schneegestöber = norwegisch-dänisch *fog* Schneegestöber = englisch *fog* Nebel; norwegisch-dialektisch *fuka* Seenebel, *fuke* Nebelregen, Staubreigen. Das Et. Wb. von FALK-TORP (unter *fog* und *fyge*) stellt dieses **fuka*- richtig zur lautmalenden Wurzel *pu-* „blasen“ — also in Erkenntnis nur des halben Tatbestandes. Dieses Wort wird uns auch noch in § 12 beschäftigen. — Hieher gehört vermutlich auch angelsächsisch und altniederdeutsch *fūht* = althochdeutsch *fūhti* „feucht“ = holländisch *vocht*; entlehnt älter-dänisch *fugt* = schwedisch und norwegisch-dialektisch *fukt* „Feuchtigkeit“. Das „Deutsche Wörterbuch“ von WEIGAND-HIRT (³ I, 525) stellt „feucht“ fragend zu dieser Wurzel **fuka*-. Der Bedeutungsübergang „dunstig“ > „feucht“ findet sich mehrfach: z. B. tschapanekisch *atapori* „dampfend, feucht“; finnisch *kāsu* „Nebel, Dunst, Dampf“: *kasi* „Feuchtigkeit“; vgl. weiter unten unter e) „Wolke“.
- c) Schwedisch-dialektisch *fnyka* dampfen, rauchen, stauben: germanisches **fnuk* ist uns schon in § 10 (S. 784, unter 11, a) begegnet: altnordisch *fnykr* Gestank. Das Wort (nasalierter *P* + *K*-Typus) wird noch künftig zu erörtern sein.
- d) Germanisch **xelwa*- aus vorgermanischem **kelu-* liegt vor in mittelhochdeutsch *hilwe* feiner Nebel, bayrisch *Gehilb* Nebel, schweizerisch *helw* dunstig, umwölkt: wenn das *w* nicht suffixal ist, haben wir hier Liquida-Typus *K* + *L* + *P*; sonst wäre es bloßer Gutturaltypus.
- e) Der Umkehrtypus zu germanisch **xelwa*- dürfte in germanisch **wulkana*- „Wolke“ vorliegen: altsächsisch, althochdeutsch *wolkan*, angelsächsisch *wolcen*, englisch *welkin* „Himmel“, holländisch *wolk*. Die Wörterbücher (KLUGE, FICK-TORP, WEIGAND-HIRT) verbinden „Wolke“ mit germanisch **welka*- „feucht, welk“, althochdeutsch und mittelhochdeutsch *welch* „feucht, weich“ > deutsch *welk*, und weiter mit altslawisch *vlaga* „Feuchtigkeit“, altirisch *folcaim* „ich benetze“ etc. „Wolke“ von der indogermanischen Wurzel **welg*, **weleg*, würde also eigentlich „die Feuchte“ bedeuten. Diese Etymologie läßt sich semasiologisch wohl noch weiter zurückverfolgen auf ursprünglichere Bedeutungen „Dunst“ < * „Hauch“, wofür wenigstens Analogien sprechen. Auch altindisch *nabhas* bedeutet „Nebel, Dunst, Feuchtigkeit, Wolke, Himmel“. Die indogermanische Wurzel *dhem* „hauchen, blasen“ entwickelt unter anderem die Bedeutungen „Dunst“, „feucht“ und „Wolke“: englisch *damp* „Dampf, feuchter Nebel“, holländisch *dompig* „dumpf, feucht“; englisch *dank* „dunstig, feucht“; norwegisch-dialektisch *dimma* „Wolken-decke“; neunorwegisch *daame* „Wolkenschleier“. Estnisch *rañk* „Wolke“ gehört zu estnisch *rāngase* „feuchtes, trübes Wetter“ und zu schwedisch-lappisch *ruokenes* „Wasserdunst“, ostjakisch *rinkim* „Nebel, Dunkelheit“. Also darf mit Wahrscheinlichkeit für „Wolke“ und für indogermanisch *√welg* „feucht“ die ältere, nicht belegbare Bedeutung „Dunst“ < „Hauch“ vermutet werden. Für diese semasiologische Entwicklungslinie spricht einigermaßen auch das Fortschreiten von „Wolke“ zur Bedeutung „Himmel“ in englisch *welkin*: gerade diese Bedeutung „Himmel“ entwickelt sich öfters aus der älteren Bedeutung „Dunst, Nebel, Wolke“, wie wir weiter unten auf S. 870 sehen werden.

f) Ähnlich dem Vorigen ist die germanische Wurzel *swerk* „Nebel, Wolke“: altsächsisch *giswerk* finsternes Gewölk = angelsächsisch *gesweorc* Nebel, Wolke = althochdeutsch *giswerc* Verfinsterung durch Gewölk = holländisch *zwerk* Wolkenhimmel. Man hat dazu (vgl. UHLENBECK, Et. Wb., und FICK-TORP, „Wortschatz der germanischen Spracheinheit“, S. 550) altindisch *svargás* „Himmel“ verglichen. In der Tat geht „Nebel, Wolke“ mehrfach in „Himmel“ über; vgl. weiter unten. Also indogermanisch *(s)uerg* „Nebel, Wolke“ < „Hauch“.

g) Deutsch *Qualm* (erst seit dem 16. Jahrhundert belegt), aus dem Niederdeutschen *kwalm* (mittelniederdeutsch *qualm* „Dampf, Rauch“) stammend, könnte wohl den Mischtypus in Kontaktstellung *kw-* enthalten, ähnlich nubisch *kwindi* „Rauch“ oder australisch (Mingin) *kwiakwia* „Rauch“, (Larakiya) *gwiigwa*, (Aranda) *kwu(r)ta* „Rauch“, oder Zentralamerika (Caledonia-Bay) *gwa* „Rauch“, oder Ketschua *huacsi* „Dampf, Dunst“. Die Etymologie des Wortes ist umstritten: KLUGE und WEIGAND-HIRT (unter *Qualm*) sehen darin eine Umgestaltung von mittelhochdeutsch *twalm* „Betäubung, betäubender Dunst“; dagegen FICK-TORP's „Wortschatz der germanischen Spracheinheit“ (S. 62) führt das Wort auf althochdeutsch *quellan* „hervorquellen“ zurück, auf *√kwel* „schwellen“. Diese letztere Deutung würde unserer Vermutung entgegenkommen; die Bedeutungen „quellen, wallen, brodeln“ und „dampfen, dampfend hervorquellen“ gehen öfters in einander über (vgl. unten S. 866), und „schwellen“ geht oft direkt aus „blasen“ hervor.

Wir wenden uns nun weiter zu den mit Labialtypus gebildeten Wörtern für „Dunst, Dampf“ etc. Der lautmalende Ursprung dieser Gruppe ist schon mehrfach erkannt worden. So erklärt VÁMBÉRY in seinem Et. Wb. S. 208 das tschagataische *bulut* „Wolke“ = jakutisch *bilít* als ursprünglich „Dampf“ und onomatopöischer Herkunft. Als richtige Erkenntnis des Tatbestandes ist es wohl auch zu buchen, wenn SCHUCHARDT „Die romanischen Lehnwörter im Berberischen“ (Wiener Sitzungsberichte, 1918, 188. Band, 4. Abhandlung; S. 11) die Ähnlichkeit von rumänisch *abur* und albanesisch *avut* „Dunst, Dampf“ mit berberischem *abu* „Rauch“ als „trägerisch“ beiseite schiebt: wenn diese Übereinstimmung nicht auf historischer Entlehnung beruht, so bleibt nur der Zufall oder elementare Parallele übrig — aber Zufall ist bei der Fülle von ähnlichen Formen undenkbar. Richtige Erkenntnis unseres Labialtypus liegt auch in den beiden Fällen vor, die wir oben S. 861 aus VÁMBÉRY und FALK-TORP zitiert haben, wo in den Mischtypen *bug* und *fuka* richtig der labiale Anlauttypus festgestellt ist. Endlich ist portugiesisch und altspanisch *bafo* „Dampf, Dunst“ schon von DIEZ-SCHELER, Et. Wb. 4, S. 429, richtig erklärt worden: „Naturausdruck, das Ausstoßen der Luft nachzubilden, vgl. mailändisch *banjà* ‚schnauben‘, arabisch *bachara* ‚aushauchen‘“ — also ganz schöne elementare Parallelisierung. Auch MEYER-LÜBKE's Et. Wb. (Nr. 878 *baf*) sagt: „Schallwort“.

Ein schönes Beispiel von Scheintypus ist lateinisch *fumus* „Rauch, Dampf, Qualm“ samt seinen Fortsetzungen in den romanischen Sprachen. Würden uns Formen wie italienisch *fumo* „Rauch, Dampf, Dunst“ oder westfranzösisch *fõ* „Nebel“ in irgendeiner afrikanischen oder australischen Sprache begegnen, wir würden sie selbstverständlich unter die fast zahllosen ähnlichen Labialformen einreihen — und damit einen vollständigen Fehler begehen, denn *fõ*, *fumo*, *fumus* usw. haben ein sekundäres *f*-im Anlaut, das aus indogermanischem *dh-* entstanden ist, wie griechisch *θυμός*, altindisch *dhumás* „Rauch, Dampf“, litauisch *dúmas* „Rauch“ und mittellirisch *dumacha* „Nebel“ beweisen.

Von der (vermutlichen: vgl. § 10, S. 791f.) Lautmalerei mit Binnentypus *Vdheue- Vdhu* ist in jenen Wörtern nur ein erstarrter Rest, das *u*, übriggeblieben — also gleichzeitig Typenverlust und Scheintypus. — Scheinbar labiale Binnentypen sind griechisch *τῦφος* „Rauch, Qualm“ und altindisch *dhūpas* „Räucherwerk“: ähnlich australischem *tupo, tuba* etc. „Rauch“; ferner Kanauri *dubōñ* smoke, vapour, mist; kottisch *tipar* „Nebel“; tungusisch *subgin* „Dampf“; finnisch *savu* „Rauch“; Mame, Aguakateka, Ischil *sip, sib* „Rauch, Dampf“; Mangué *ndipi* „vapour, mist, steam“; Tschilanga *ts'ūba-ts'ūba** „Wolke, Nebel“ (weitere Parallelen in § 10, S. 791); aber die inneren Labiale jener beiden Wörter sind sicher nur suffixal, und in den Ableitungen **dhū[phos, *dhū[pos* steckt die reduzierte Wurzel *dhu- dheue*. Aus griechisch *τῦφος* „Rauch, Qualm“ stammen (durch vulgärlateinische Vermittlung) spanisch *tufo* „Dunst, Dampf, Qualm, Stickluft“, velletrisch *tufo* „Gestank“, lucchesisch *tuja* „stickende Hitze“, portugiesisch *tufar* „aufblasen“ — wenigstens nach der heute gültigen Ansicht der Romanisten (vgl. oben § 10, S. 767 oben, Nr. 13). — Anlautender Labialtypus liegt scheinbar in holländisch *walm* „Dampf, Qualm“ vor. In Wirklichkeit aber handelt es sich hier nicht um Herkunft aus einer ursprünglichen Lautmalerei „blasen, dampfen“, sondern um eine andere, ebenfalls sehr weit verbreitete Onomatopöie, um das Schallwort *bul, wul* etc. für „Sprudeln, brodeln, kochen, wallen, quellen“ (von sprudelndem oder siedendem Wasser). Germanisch *wallan* „wallen“ hat alle diese Bedeutungen; und die Bedeutung „Sieden“ (angelsächsisch *weallan* wallen, kochen; altfriesisch *walla* das Sieden) entwickelte sich im Holländischen zu *walm* Dampf, Qualm (dazu ablautend: gotisch *wulan* kochen, altnordisch *ylr* < **wuliz* Wärmedunst). — Ein scheinbarer Binnenfall ist Nama-Hottentottisch *!nūb** „Nebel“, das zugleich mit Chakalteka *nup* „Rauch“ und Penonomeño *nubu* „Rauch“, lebhaft an lateinisch *nubes* erinnert; aber in dem Nama-Wort ist das *-b* als Maskulin-Endung nur rein suffixal, während das *b* in lat. *nubes* aus indogermanischem *dh* entstanden ist (vgl. WALDE, S. 527): idg. *Vnudh*).

Beispiele für Typenverlust. In Nordamerika zeigt das Tsimschian die Form *pēyan* „Rauch“, der im nahe verwandten Naß ein *miyān* „Rauch“ gegenübersteht: in den beiden Sprachen gilt der Lautwandel *p > m*, also lautgesetzlicher Schwund der anlautenden Labialcharakteristik. — Im Melanesischen hat das Ulau die Form *mapur* „Nebel“, der im Ali und Tumleo *mawor* „Nebel“, im Jakamul *mahur* „Nebel“ gegenüberstehen: also Übergang des *p* in *w* und weiter in *h*. — Den konservativen Formen mit *f*, Horn-Insel *aifu* „Rauch“ = Pilheni *koifu*, steht Wallis-Insel *koihu* „Rauch“ mit sekundärem *h* < *f* gegenüber. — Die indogermanische Wurzel *nebh* „Dunst, Nebel“ verliert den inlautenden Labial gänzlich in altirisch *nēl* „Nebel“, altnordisch *njöl* „Nacht“ (< **nebulō*; aber *nifl-* mit bewahrtem Labial) und altfriesisch *neil* (neben *nevil*) „Nebel“.

Es folgt die Tabelle der Labialtypen (zu der eigentlich auch die Formen der vorhergehenden Tabelle mit dem labialen Teile des Mischtypus gehören):

c) Bantu.

I. Bantu **pēpo*- bedeutet „atmen“ und „rauchen“:Konde *pepa* rauchenSango *pepa* rauchenKwanyama; Ndonga; Herero *pepa* souffler avec la boucheSuaheli *pepea* respirerFan *vebe* respirerSulu *pefumula* respirerNkundu *fefola* respirerKele *pepila* respirerChosa *pefumla* respirerSotho *phefumoloha* respirerGanda *wewuma* respirerII. Senga *fulele* NebelBisa *fuwe* NebelTabwa *mfunta* NebelGanda *olūfu* NebelSulu *iffu* WolkeChosa *ilifu* WolkeHehe *ifufu* WolkeGogo *majvunde* WolkeMambwe *enfanko* WolkeHerero *omibundu* Nebel, WolkePokomo *mifunde* Nebel, WolkeSuaheli *mifunde* NebelwolkeKamba *mwindu* Nebel, WolkeHiau *lihonde* Nebel, WolkeMosambique *nihute* Nebel, Wolke } mit $h < f$

Ein Teil dieser Formen (II) wird von HOMBURGER (Tableau 52, 7 und S. 391) auf Urbantu **ta* zurückgeführt — ob mit Recht, steht dahin; wenn ja, dann sind die betreffenden Fälle Scheintypen.

d) Sudan.

1. Acholo *efule* WolkenGuang *afua* Nebel„ *abumbu* Nebel, Wolke2. Bagrimma *butu* NebelHausa *buda* NebelKanuri *bante(nē)* Nebel3. Kunama *bā[nā]* Rauch; Staub„ *bō[nā]* Rauch; StaubMasai *emiburao* WolkeNdorobo *polde* Wolke

e) Hamitisch.

1. Berberisch *abu*, *abbu*, *obi*, *aobi* RauchSenaga *o[bi]* fumée„ *tus[bi]* fumerAuelimiden *a[binag]* Nebel, Wolke3. Chamir *iebeb* räuchernAfar *amburē* NebelwolkeSaho *amburē* Nebelwolke

g) Kaukasisch.

Dscek *bulut* Wolke

Buduch *bulut*, *blut* Wolke } (aus dem
Türkischen)

Lazisch *bulate* WolkeAvarisch *buran* Nebel; SturmAbadsechisch *pšau* NebelKabardinisch *pšagho* NebelSchapsugisch *pšago* Nebel

h) Uralisch.

I. Suomi *pilvi* WolkeEstnisch *pilv* WolkeTscheremissisch; Syrjänisch *pil* WolkeSchwedisch-Lappisch *palēva* WolkeMagyarisch *felhő* WolkeII. Finnisch *savfu* RauchVepsisch *savfu* RauchVotisch *savfu* RauchEstnisch *sau* Rauch, QualmLivisch *souv* RauchNorwegisch-Lappisch *suovvâ* RauchSchwedisch-Lappisch *suov* RauchMokscha-Mordwinisch *sufftan* beräuchern„ „ *suvēde* dampfenIII. Magyarisch *füstöl* rauchenIV. „ *pára* Dunst, BrodemV. Ostjakisch (Irtysch) *pem* Dampf„ (Surgut) *pöm* DampfVI. „ *pēten* (J.), *pētlen* (S.) Wolke

k) Altaisch.

Tschagataisch *bulut* WolkeKoibalisch; Karagassisch *bulut* WolkeSojotisch *pulut* WolkeJakutisch *būlūt* WolkeTschagataisch *bus*; *bos* NebelOsmanisch *pus* NebelTungusisch *subgin* Dampf

m) Asiatisch-Arktisch.

Kottisch *tɪpar* Nebel.

n) Tibeto-Birmanisch.

1. Tibetisch *bud* StaubwolkeKanauri *dub/ðn* smoke, vapour, mist

o) Siamo-Chinesisch.

3. Chinesisch *put*^{2*)} Rauch, Wind, StaubNordchinesisch *wu*⁴ Nebel

p) Drawida.

Tamil *āvi* breath, vapour.

q) Andamanesisch.

Kede *bāūtō* mistBia; Bodschigyab *pulia[da]* fog, mist

s) Austronesisch.

1. Indonesisch *Vbun* „Nebel, Wolke, Tau“:Dajakisch *am/bon* Nebel, TauToba *om/bun* WolkeMagindanao *ga/bun* WolkeBisajisch *ga/bon* NebelKaro *ëm/bun* Wolke, TauGajo *m/bun* Wolke, TauBat. *om/bun* WolkeMalaj., Lampong, Minankab. *awan* WolkeIndonesisch *tibo* „räuchern“Malajisch *avap* DampfDairisch *pěh/uwap* Dunst2. Ulau *mapur* NebelAli, Tumleo *mawor* NebelJakamul *mahur* Nebel ($h < p$)Ali *pui* Dampf; StaubDuke of York Island *a mi tubal* RauchTongoa *popouru* WolkeWango *paparako* WolkeBugotu *parako* Wolke„ *puni* WolkeAniwa *apa* WolkeHorn-Insel *afu* RauchPilheni *ko/fu* RauchWallis-Insel *ko/hu* Rauch ($h < f$!)

Marschall-Inseln <i>bāt</i> Qualm, Rauch	} wohl iden- tisch
„ <i>bād</i> Dampf	

3. Futuna *poa* WolkeMaori *ka/pua* WolkePikiram *ka/pua* WolkeMaori *paoa* smokeSamoa *pusa* to send up a smokeKanakisch *vuvu* blasen, wehen, Wind,
rauchen

t) Papua.

Gaima *wōu* smoke.

u) Australien.

Süd-Yungar *bui* Rauch (so stets)Nord-Yungar *buya*Mining *boya*Nonga *puyu*Luridya *puyu*Parnkalla *puyu*Tyura *buyu*; *yupu*Meyu *buyu*Nulla *tupu*Yarrawurka *tupu*Evelyn Creek-Sprache *tupu(ila)*Marowra *bundu*Kurnu *bundu*Baddyeri *bu(r)ndu*Kana *buti*West-Buandik *buluñ*Piangil *buti*; *buringi*Ost-Kulin *burt*West-Kulin *burt*; *burin*; *bori*Kurnai *baunduñ*Wannarua *butta*; *burumi*Awabakal *poito*Biripi *batu*Wongaibon *budo*Wailwun *budzu*Euahlayi *wuyugil*Ngoorie *buwilla*Halifax-Bay (Nord) *bunuñ*„ „ „ *wumbal*„ „ (Süd) *punu*King's Sound-Gruppe (Küste) *polyon*Daly River-Sprache *wen*

* * *

Obige Formen sind entnommen aus P. WILH. SCHMIDT, „Die Gliederung der australischen

Sprachen“. Dazu kommen aus CURR, „The Australian Race“, noch folgende, zum Teil nur wenig verschiedene Formen: Upper Burnett River *bulim* Rauch.

(Die Bedeutung im folgenden ist „Rauch“, außer, wo anders bezeichnet.)

Port Macquarie *buto*
Hill End *puttho**)
Quellen des Bogan River *bodo*
Howlong *bumbillie*
Swan Hill *boto*
Tatiarra *porring*
Moorabool *bolt*
Mount Gambier *buloing*
Morton Plains *bort*
Lake Hindmarsh *pori*
Hamilton *purin*
Moulmein *purt*

Tintinaligi *burduk*
Torowotto *porndo*
Thargominda *bobatho**)
Eyre's Sand Patch *budža*
Eucla *bumadan*
Bunbury *buoya*
Uduk *bwoya*
Geographie Bay *boyer*
Kardagur *bue*
Evelyn Creek *tuba*
New South Wales (Nordwest) *topoilla*
Beltana *thoopoo**) (= *šupu*)
Dieyerie *šupu* steam
Darling River *pündu* smoke
" " *pündu-pündu* fog
Wilcannia *buthara**) smoke, dust
* * *
Tasmanisch *burana* Rauch.

v) Südamerika.

18. Kiriri *badzu* Rauch
" *puipu* räuchern
29. Ketschua *p'uyu**) Nebel, Wolke
" *ipu* feiner Nebel oder Regen
Aymara *puyu* Wolke
36. Tukano *boéri* Nebel, Tau
Kobeua *butino*- rauchen
39. Tschibtscha *faoa* Nebel, Wolken
Caledonia-Bay *pibwe* rauchen
San Blas-Indianer *uwe* Rauch
" " *panačibo* Wolke
Move; Penonomeño *ñubu* Rauch

w) Nordamerika.

2. Maya, Tschontal, Tschol *buts* Rauch
Kitsche, Uspanteka, Aguakateka, Ischil *šip* Rauch
Ischil *sibil* Rauch, Dampf
Kektschi *sib* Rauch
Uspanteka *sip* Rauch, Dampf
Chakalteka *nup* Rauch
3. Masatekisch *ifi* Wolken
3e. Lenka *pooro* humo
" *paita* fumar
" *šopada* nube
3f. Tschilanga *ts'ūbats'ūba**) Wolke, Nebel
5b. Tschapanekisch *atapori* dampfend, feucht
Tschapanekisch *nambume* niebla
Mangue *ndipi* vapor, mist, steam
7. Aztekisch *ipotoc*[tli] humo
Dialekt von Pochutla *apotokt* humo
19. Fox-Indianer *√pesw* to smoke out
20. Santi-Dakota *popo* foggy
Ofo *abashiska* fog
31. Tsimschian *pēyan* Rauch
Naß *miyan* Rauch (*m* < *p*)
35. Eskimo *pūyōk* Rauch, Dampf
Tschuktschisch *puigk**) Dunst
Grönländisch *pūfok* Rauch, Dunst, Nebel

x) Indogermanisch.

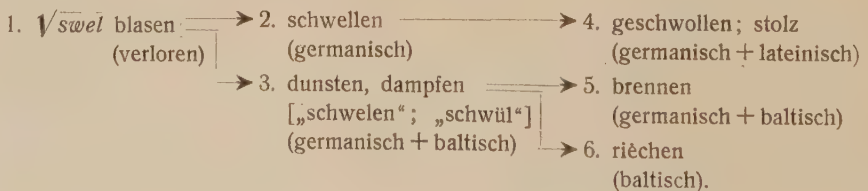
A. Gemein-Indogermanisches.

1. Indogermanisch **abhro* = altindisch *abhrām* „Wolke, trübes Wetter“ = awestisch *awra*- Wolke = Pehlewī *awr*, *abr* = altpersisch *āβro* = neupersisch *abr* Wolke = kurdisch *awr*, *aur*, *haur* = belutschisch *haur* Regen = ossetisch *arw* Himmel = griechisch ἄφρος Schaum = albanesisch *avut* Dunst (entlehnt zu rumänisch *abur* Dampf). Sämtliche hier entwickelten Bedeutungsübergänge entsprechen den in dieser Gruppe allgemein üblichen, vgl. oben S. 859 und unten Nr. 2. Die griechische Bedeutung „Schaum“ entspricht ebenfalls einem hier nicht seltenen Bedeutungsübergang: Das „Geblasene“ wird ebensosehr zu „Dunst“ als zu „Schaum“. (Das einschlägige Belegmaterial soll an anderer Stelle bearbeitet werden.) — Die Sippe von lateinisch *imber* „Regen“ = griechisch ὄμβρος = altindisch *ambu* „Wasser“ und *ambha* „Wasser“ gehört nicht hieher, sondern zu dem Lallwort *ama*, *amba* „Wasser“, das im II. Hauptteil unter den Lalltypen *mama* behandelt werden wird.

2. Indogermanisch **nebh*, mit Binnentypus: altindisch *nábhas* Nebel, Dunst, Feuchtigkeit, Gewölk, Luftraum, Himmel = griechisch *νέφος*, *νεφέλη* Wolke, Nebel = altslawisch *nebo* Himmel = litauisch *debesis* Wolke (mit sekundärem *d*) = lateinisch *nebula* Dunst, Nebel = altirisch *nāl* Wolke (mit Typusverlust), kymrisch *niwl*, kornisch *niul* Wolke, Nebel = altnordisch *nifl*-Nebel, *njöl* Nacht (mit Typusverlust), angelsächsisch *nifol* Dunkel, althochdeutsch *nebul* Nebel. — In dieser Wortsippe erscheint zweimal die Bedeutung „Himmel“: im Slawischen steht sie nur mehr allein, im Indischen noch neben den älteren Bedeutungen „Nebel, Gewölk, Luftraum“. Dieser Bedeutungsübergang zu „Himmel“ findet sich auch sonst mehrfach. Neupersisch *ābr* „Wolke“ (etc., vgl. vorher, unter 1) = ossetisch *arw* „Himmel“; altirisch *ceo* Nebel = angelsächsisch *scēo* Wolke > englisch *sky* Wolke, Himmel; altindisch *svargās* Himmel = holländisch *zwerk* Wolkenhimmel, angelsächsisch *gesweorc* Nebel, Wolke; englisch *welkin* Himmel = angelsächsisch *wolcen* Wolke; kymrisch *gwybren* Himmel = altkornisch *huibren* „nubes“; neubretonisch *oabl* Himmel: *koabr* Wolke; Suaheli *wingu* Wolke: *mbingu* Himmel; Suto *legolimo* Wolke, Himmel; äthiopisch *damanā* Wolke, Tigré *dabanā* Wolke = Agau *dūwant* Himmel². — Doch führen auch andere Bedeutungsübergänge zum Begriff „Himmel“: vgl. litauisch *dangūs* Himmel: *dengiū* ich decke; oder altindisch *aśman-* „Fels, Stein; Himmel“ = awestisch *asman-* „Stein; Himmel“ = altpersisch *asman-* „Himmel“.

3. Indogermanisch **dheue*, **dhu*: vgl. oben § 10, S. 766 unten, wo die hier in Betracht kommenden Bedeutungen „Dunst, Dampf, Nebel, Rauch, Qualm“ angeführt sind, und § 10, S. 791 f.

4. Europäisch **swel*: lettisch *swals* Dampf, *swelme* Dampf, Glut, *swelt* sengen = litauisch *svilti* schwelen, *svilus* versengt, *svilmis* brenzlicher Geruch = altnordisch *svāela* dicker Rauch; norwegisch-dialektisch *svaela* Rauch, dumpfe Luft; angelsächsisch *swāelan* verbrennen > englisch *sweal* sengen; niederdeutsch *swalk* Dampf, Rauch; mittelniederdeutsch *swalm* Qualm, Dunst; althochdeutsch *swilizōn* „schwelen“; mittelhochdeutsch *swilch* schwül; holländisch *zwoel* dunstig heiß, „schwül“. Die Wurzel hat das Präfix-s und zugrunde liegt *√wel*, *√wel*. Zum Bedeutungsübergang „dampfen“ > „brennen“ ist zu vergleichen, was in § 10 auf S. 792 f. unter d) zu *√tepe* gesagt ist. — Wir gelangen auf diese Weise zu einer baltisch-germanischen Grundwurzel *√el* „dampfen“, deren ursprüngliche lautmalende Urbedeutung „atmen, blasen“ gewesen wäre. Diese Rekonstruktion wird bestätigt und erweitert durch Folgendes. Das Germanische kennt dieselbe Wurzel *swel* in der Bedeutung „schwellen“: altnordisch *swella*, angelsächsisch und altsächsisch und althochdeutsch *swellan* schwellen; gotisch *ufswalleins* Aufgeschwollensein, Hochmut, Aufgeblasenheit. Dieses germanische Wort ist schon längst (vgl. WALDE, Et. Wb. unter *insolesco*) mit lateinisch *insolescere* „zunehmen; unmäßig, übermütig werden“ verbunden worden. Nun läßt sich durch viele Parallelen nachweisen, daß die Bedeutung „Hauchen, Blasen“ in die sekundären Bedeutungen „Aufblasen, Anschwellen“ (transitiv und intransitiv) und weiter „Angeschwelltes; Blase, Geschwulst; Bausch, Kissen; Schlauch, Beutel; voll, viel; Aufgeblasenheit, Stolz, Zorn“ überzugehen liebt (vgl. § 10, S. 765 ff.). (Das Belegmaterial hiefür werde ich an anderer Stelle behandeln.) Wenn wir nun diese eben genannte Bedeutungsgruppe oder einen Teil davon an einem Worte mit deutlichem Labialtypus *pu*, *fu*, *wu* u. dgl. haften sehen, so dürfen wir dem Ganzen mit guter Wahrscheinlichkeit eine Onomatopöie „Blasen“ zugrunde legen. Also dürfen wir auch in der germanisch-italischen Wurzel (s)*wel* „schwellen; stolz werden“ eine ursprüngliche Lautmalerei „Aufblasen“ sehen, die dann natürlich identisch ist mit der germanisch-baltischen Wurzel (s)*wel* „(Blasen >), Dunsten, Dampfen > Brennen“. Es ergibt sich also folgender Bedeutungsstammbaum für die italisch-germanisch-baltische Wurzel (s)*wel*:



² Vgl. auch Miskito *kásbrika pūrara* „Himmel“, wörtlich „Wolken-über“.

B. Einzelsprachliches.

1. Indisch:

- a) Altindisch *busám* Dunst, Nebel = Pamir-Dialekte *büs*, *bis* Dunst, Nebel.
 b) Altindisch *abdas* Wolke; Jahr. (Die Bedeutung „Jahr“ ist öfters aus den Bedeutungen „Regen, Regenzeit“ u. dgl. abgeleitet.) Die Form *abdas* kann lautlich als Schwundstufe eines **abadas* oder **apadas* aufgefaßt werden, — analog altindischem *upa|bdás* „Getrappel“ (aus *upa* „auf“ + *Vpad* „Fuß; gehen“), awestischem *frajbda-* „Vorfuß“, griechischem *ἐπιβδαι* „Tag nach dem Feste“: *pd* > *bd*. Als vorarische Grundform kann **apados* oder **obodos* etc. etc. angesetzt werden.
 c) Kaschmir *banlas* „Wolke“.

2. Iranisch:

Pamir *büs*, *bis* Dunst, Nebel: vgl. oben 1a.

4. Baltisch:

Lettisch *buls* dunstige, schwüle Luft; Höhenrauch. Vgl. oben § 10, S. 793: urkeltisch **bulatos* „Geruch“.

8. Lateinisch:

vapor „Dunst, Dampf, Brodem“. Die übliche Verbindung mit griechisch *καπνός* „Rauch“, *καπνών* „hauche aus“ (vgl. WALDE, Et. Wb. unter *vapor*) krankt an der unlösbaren Schwierigkeit des Überganges von *κν* > *v*. Daher ist es empfehlenswerter, *vapor* als selbständiges Wort mit labialem Doppeltypus *uap* zu erklären.

9. Romanisch:

- a) Portugiesisch und altspanisch *bafo* „Dampf“ = katalanisch *vaf*; neapolitanisch *abbafá* „schwer atmen“: vgl. oben S. 859f. und S. 863.
 b) Rumänisch *abur* „Dampf“: vgl. oben A., 1., S. 869; entlehnt aus albanesisch *avut* „Dunst“, oder genauer aus dessen Grundform **avur*, mit dem echten, alten *r*.
 c) Altitalienisch *buriana* Nebel, sizilianisch *furana* Nebel, katalonisch *boira* Nebel, rumänisch *bură*, *boră*, *boară* Dampf, Dunst, friaulisch *zborá* Dampf auslassen, Belluno *sborar* sich Luft machen. Die Et. Wb. von KÖRTING (Nr. 9995) und MEYER-LÜBKE (Nr. 1219) führen diese Sippe sehr entgegengesetzt auf *vaporeus* „dunstig“, bzw. auf *boreas* „Nordwind“ zurück, was beides nicht zutrifft. Es liegt lautmalende Neuschöpfung mit Typus *bur* vor. Übrigens würden auch die Ableitungen aus *vaporeus* (vgl. oben) und aus *boreas* (vgl. § 12!) im letzten Ende zur Lautmalerei führen.
 d) Altfranzösisch *broue* leichter Nebel, neufranzösisch *brouée* Nebel, *brouillard* Nebel, pikardisch *brouache* feiner Regen. Auch diese Sippe ist den Romanisten unklar, vgl. KÖRTING (Nr. 1589) und MEYER-LÜBKE (Nr. 1325). Relativ richtig zieht DIEZSCHELER⁴, S. 535, das mittelhochdeutsche *brodem* heran. Entlehnung oder Parallele?
 e) Das Erbwort *vapor* scheint seltsam umgewandelt in altitalienisch *vampore*, altkatalanisch *bobor*, neukatalanisch *bubó*, burgundisch *vambée* „Rauchwolke“, italienisch *vampo* „Glut“ etc.; vgl. DIEZSCHELER, KÖRTING und MEYER-LÜBKE. Vielleicht Vermischung und „Typusaufpfropfung“.

11. Germanisch:

- a) Mittelhochdeutsch *phnast* „das Schnauben; Dampf, Dunst“: zu *phnäsen* „schnauben“ (vgl. oben § 9, S. 455, unter s) und folg.).
 b) „Cimbrisch“ *bōra* „Nebel, Dunst“.
 c) Deutsch *Brodem* „dicker Dunst“: vgl. oben, § 11, S. 859f.

Wir wenden uns nun zu den rein gutturalen Typen unserer Bedeutungsgruppe. Daß es Gutturalbildungen für die Bedeutungen „Dunst, Dampf, Rauch, Wolke“ geben kann und beinahe geben muß, ergibt sich daraus, daß es solche für „Hauch“ zweifellos gibt: vgl. deutsch *hauchen* und *keuchen* oder tschechisch *chuchati* „hauchen“ oder schottisch *hech* „to breathe short and quick“ oder arabisch *kahha* „er hauchte“, und so weiter (vgl. § 9, Seite 447 ff.). In Wörtern wie awarisch *xux* „Nebel“, Soke *xoko* „Rauch“, Kolosch *kukas* „Nebel“, Urbantu **gok̄i* „Rauch“, Kawu *kukum* „Nebel“ und Bena

kungugu „Nebel“ ist offenbar die ursprüngliche Lautmalerei noch als deutlicher Doppeltypus erhalten. Auch die Formen mit einfachem *k* oder *x* oder *g*, wie Naga *ku*, Luschai *khō* „Rauch“ oder finnisch *kāsu* „Nebel, Dunst, Dampf“ oder finnisch *kamu* „Nebel“ oder tschetschenisch *kur* „Rauch“ oder australisch (Ballardong) *kir* „Rauch“ oder japanisch *kiri* „Nebel“ oder russisch-dialektisch *kur* „Dampf, Rauch“ etc. geben keinen Anlaß zu Bedenken. Schwierigkeiten kann es natürlich auch hier geben: so steht neben norwegisch-dialektisch *gim* „Dampf“ eine Form ohne *g*, *im* „Dampf“. Grundsätzliches Mißtrauen aber ist geboten bei den Formen mit bloßem *h*, da gerade dieser Laut oft aus *f* oder aus *s* oder sonstwie sekundär entstanden ist. Spanisch *humo* „Rauch, Dampf“ hat junges *h* aus *f*, aus lateinisch *fumus*, das aber selbst wieder nicht etwa ein Labialtypus ist, sondern aus indogermanisch **dhumos* stammt, vgl. oben S. 865f. Jakamul *ma/hur* „Nebel“ zeigt sekundäres *h* gegenüber dem verwandten Ulau *ma/jpur* „Nebel“ mit altem Labialtypus. Maori und Paumotu *ko/jhu* „fog, mist“ = Tonga *ko/jhu* „smoke“ = Markesas *ko/jhu* „mist, clouds“ = Hawaii und Tahiti *o/jhu* „fog, mist, cloud“ = Wallis-Insel *ko/jhu* „Rauch“ zeigen junges *h* gegenüber älterem *j* in Pilheni *ko/jju* = Horn-Insel *a/jju* „Rauch“ = Futuna *koko/jju* „fog, mist“: hier haben wir also gleichzeitig Verlust des Labialtypus und scheinbaren Gutturaltypus; die hieher gehörigen Formen Rarotonga *kou* „mist, fog“ und Mangareva *kou* „clouds“ zeigen völligen Schwund des *h* < *f* und bieten mit dem Präfix *ko-* einen neuen Scheintypus, der irreführend an Naga *ku* „Rauch“, etc. (vgl. eben vorher!) erinnert. Hieher gehören ferner noch Maori *nehu* „steam, dust“ und *ehu* „mist“, Hawaii *ehu* „Wasserdampf“ und *pehu* „mist, vapour“ und *hehu* „mist, vapour“ = Samoa *efu* „dust“, mit bewahrtem *f*. — Eine andere Gruppe mit sekundärem *h* ist Tonga *hāhau* „mist, dew“ = Niue *hahau* „mist, fog, dew“ = Maori *hau* „moisture, dew“ = Tahiti *hau* „dew“ = Markesas *hau* „air“ gegenüber Samoa *sau* „dew“ mit *s*. Und so ist also auf bloße *h*-Formen wie Tuareg *ihohan* „vapeur“ oder finnisch *hūra* „Dunst, Dampf, Nebel, Tau, Reif“ oder estnisch *tohu* „Dampf, Dunst, Nebel“ (neben estnisch *toss* „Hauch, Atem, Dampf“) ohne nähere Kenntnis des betreffenden Lautstandes kein Gewicht zu legen. — Ein merkwürdiger Scheintypus ist englisch *cloud* „Wolke“ = angelsächsisch *clūd* „Felsen“ (wozu wohl semasiologisch das altindische *aśman-* „Felsen, Stein, Himmel“ zu vergleichen ist). — Endlich sei noch erwähnt albanesisch *ahtë* „Ausdünstung“, das, nach G. MEYER'S Et. Wb. S. 3, für **ahtë* steht und zu albanesisch *afe* „Hauch; Seele“ < italienisch *afa* „Stickhitze, Schwüle“ gehört.

Ein Beispiel für Typenverlust ist Nama-Hottentottisch *|àn** „Rauch“ neben Kora-Hottentottisch *|kan** „Rauch“. — Ferner Urbantu **goki*: siehe Tabelle!

Der Erkenntnis der Gutturalbildungen für „Dunst“ etc. sind REINISCH und WINKLER nahegekommen. Jener stellt („Der einheitliche Ursprung der Sprachen der alten Welt“, S. 55 und sonst) mehrere sudanische, indische etc. „Dunst“-Wörter mit Gutturaltypus zusammen, allerdings gemäß seiner These als historisch verwandt. Auch HEINRICH WINKLER stellt in seinem Buche „Der uralaltaische Sprachstamm“ japanisch *kiri* „Nebel“ mit entsprechenden urali-

schen und altaischen Formen zusammen, ebenfalls vom Standpunkt der historischen Verwandtschaft, was aber unmöglich ist, da er sonst mit gleichem Rechte auch australisch *kir*, *keri* etc. oder russisch-dialektisch *kur* „Dampf“ oder skandinavisch-dialektisch (Westerbotten) *gāra* „dampfen“ oder litauisch *gāras* „Dampf“ oder tschetschenisch *kur* „Rauch“ für verwandt erklären könnte.

Es folgt nun die Tabelle der Gutturaltypen:

b) Hottentottisch.

Kora /*kan**) Rauch
Nama /*ān**) Rauch

Kora /*kei**) rauchen
Nama /*gái**) rauchen

c) Bantu.

Urbantu **-/gokɪ* Rauch
Tabwa *buki*
Bangui *muʃyuki*
Matengo *liʃhyohi*
Konde *ilʃyosi*
Hehe *liusi*
Sotho, Tlapi
Suaheli, Tikuu } *mosi*
Bondei, Digo etc.
Thonga, Ronga *musi*
Venda *mutsi*
Tonga, Subiya *busi*
Luyi *mwise*

Fast alle Dialekte bieten die beiden Gutturale palatalisiert und sonstwie verwandelt, da (nach HOMBURGER's Ansatz) das anlautende *g* selbst palatal war und das *k* vor Palatal-Vokal stand: also Typenverlust.

* * *

Oschindonga *oši/kogo* Wolke
Bena *uluʃkungugu* Nebel
Kisaramo *kungugu* Nebel
Suaheli; Nika *ñkuñge* Nebel, Dunkel
Tete *ñkore* Nebel, Wolke
Pokomo *mʃhurri* Nebel, Wolke

d) Sudan.

1. Santrekofi *koyo* Rauch
Bambara *goŋno* Wolke
Bambara *komi* Nebel, Wolke
2. Teda *koti* Wolke
Hausa *hazu* Wolke, Nebel
Wandala *koše* Wolke
Quamamil *aguru* Wolke, Nebel
Musuk *agñ* Rauch

- Hausa *gida* Wolke
Kanuri *kanče* Rauch
Teda *kaŋis* Rauch
Maba *kulda* Rauch
3. Kulfan *kit; kedo* Wolke
Kundschara *kutu* Wolke
Mahassi *gad* Wolke
Mahassi *koru* Wolke, Nebel

e) Hamitisch.

1. Berberisch *ʃagu, ʃaggu* etc. Nebel
Dschebel Nefusa *tʃaguʃt* brouillard
Kabylish *tʃaguʃt* Nebel, Regen

* * *

- Tuareg *ihohan* vapeur
Auelimmid. *ajkase* Nebel, Regen
3. Bedauge *ēga* Rauch
Agau *gunkini* Nebel, Wolke

f) Semitisch.

Hebräisch *kitōr* Nebel
Arabisch *kutār* Rauch, Duft
Assyrisch *kutru* Rauch

Äthiopisch *gīmē* Nebel, Wolke
Tigré *gimet* Nebel, Wolke

g) Kaukasisch.

Awarisch *xux* Nebel
Awarisch *kui* Rauch
Udisch *kuin* Rauch

Tschetschenisch; Thusch *kur* Rauch
Georgisch *komli* Rauch

h) Uralisch.

Finnisch *kāsu* Nebel, Dunst, Dampf
Finnisch *kasi* Feuchtigkeit, Tau
Schwedisch-Lappisch *kasad* Nebel

Vot. *kase* Tau
Estnisch *kazi* Feuchtigkeit
Votj. *kvas* Wetter

Magyarisch *göz* Dunst, Dampf

* * *

Ostjakisch *kurek* Dunst, Dampf

* * *

Finnisch *haika* Dampf; schwacher Geruch

Vepsisch *haiker* Rauch, Dampf

* * *

Finnisch *kamu* Nebel; dumpfer Schall

Permisch *kimör* Wolke

Syrjänisch *kimär* Wolke

Weiterhin bedeutet $\sqrt{\text{kam, kum}}$ „dumpf, dunkel, düster“ etc., ein auch sonst häufiger Bedeutungsübergang.

* * *

Finnisch *hūra* Dunst, Dampf, Nebel, Tau, Reif

Finnisch *höürü* Dampf

Finnisch *tiku* Dampf, Dunst

k) Altaisch.

Mandschu *sukdun* Hauch; Dunst; Lebensgeist.

l) Japanisch.

Japanisch *kiri* Nebel

Japanisch *kumo* Wolke

m) Asiatisch-Arktisch.

Aino *kuroro* Wolke.

n) Tibeto-Birmanisch.

7. Naga *ku* Rauch

9. Luschai *khō* Rauch

Tschin *khū* Rauch

10. Birmanisch *khō* Rauch

p) Drawida.

Tamil *mugil* Wolke.

s) Austronesisch.

1. Palau *xatexat* Nebel.

t) Papua.

Nasioi *kamo* Nebel

Kawu *kukum* Nebel

u) Australien.

Mittel-Yungar *kiya, kira* Rauch („Rauch“
im folgenden stets!)

Nord-Yungar *kira*

Nunkaberri *korugo*

Amandyo *ukodda*

Karawalla *kutu*

Süd-Narrinyeri *kāre*

Küsten-Yuin *kurungurit'*

Süd-Kuri *gudal*

Wiradyuri *gad(z)al*

Bundyil *kumiri*

Mamburra; Wakelburra *tuga*

Cook-Distrikt-Sprache *fuka*

Puruga *đuga*

King's Sound (Küste) *kungundo*

Karandi (Küste) *goan*

Karandi (Inland) *okna*

Akunkul *okon*

Yelina *kada*

Chingalee *akalu*

Gudang *ekora*

Außer diesen Formen nach W. SCHMIDT l. c. seien aus CURR l. c. noch folgende Nebenformen angeführt:

Shark's Bay *guri* Rauch

New Norcia *keri* Rauch

Minnal Yungar *kerra* Rauch

Nordwestkap *kuri* Rauch

Perth *kira* Rauch

Ballardong *kir* Rauch

Pytu Reach *kari* Rauch

Hamilton River *kudo* Rauch

Cloncurry River *kumera* Rauch

v) Südamerika.

29. Ketschua *konta* Dampf, Dunst

Ketschua *koyei* Rauch

Ketschua *k'osñi** Rauch

36. Tukano *u(x)hase* rauchen

39. Sabanero *gia* Rauch

Murire *hia* Rauch

Sebondoy *goma* Rauch

Guatuso *uxñum* Rauch

Tschoko *karra* Wolke
 Norteño *mukekri* nube, nieblina
 Penonomeño *mugda* nieblina

Bribri, Kabekar, Estrella }
 Tschiripo, Tukurrike } *moh* nieblina
 (gegenüber Murire etc. *boga*, vgl. S. 863)

w) Nordamerika.

- | | |
|---|--------------------------------------|
| 1. Miskito <i>kiasma</i> Dampf | 3b. Karif <i>gūmulali</i> Rauch |
| Miskito, Sumo } <i>mokus</i> Nebel, Wolke | 3g. Subtiaba <i>gunī</i> Rauch |
| Ulua | Subtiaba <i>na/stxa</i> rauchen |
| Tauachka-Ulua <i>mukus</i> Wolke | 6a. Schinka <i>kunu</i> Wolke, Nebel |
| 2. Kektshi <i>čok</i> Wolken | 32. Haida <i>kaioŭ</i> Wolke |
| Pokontshi <i>muxul</i> Wolke | Haida <i>gāyu</i> Rauch |
| 3a. Mische <i>uksu</i> nube | 33. Kolosch <i>kukas</i> Nebel |
| Soke <i>xoko</i> humo | Kolosch <i>xukča</i> Dampf, Dunst |

x) Indogermanisch.

A. Gemein-Indogermanisches.

1. Indogermanisch $\sqrt{migh}$: altindisch *mēghās* Wolke, *mih-* Nebel, Dunst; awestisch *maēya-* Wolke; Pehlewi und neupersisch *mēy* Wolke; armenisch *mēg* Nebel; albanesisch *mjégutē* Nebel; litauisch *migla*, lettisch *migla* Nebel; altslawisch *mīgla* Nebel; russisch *mga* kalter feuchter Nebel, Staubregen, Schneegestöber, tschechisch *mha* Nebel; griechisch *δμήχλη* Nebel, homerisch *ἀμυχθάλοςσαν* „nebulosam“; holländisch-dialektisch *miggelen* fein regnen; altnordisch *mistr* Nebeldunst, angelsächsisch und englisch, niederländisch, niederdeutsch *mist* Nebel (aus **mihsta-*?). — Die Wurzel von lateinisch *mingere* harnen = griechisch *δμικεῖν* gehört nicht hieher; sie beruht auf dem Kinder-Lallwort *mī, mimi* „pissen“.

2. Indogermanisch $\sqrt{(s)mukh}$, $(s)mug$, *smugh*: Armenisch *mux* Rauch; griechisch *σμόςχω* (Passiv-Aorist *σμύσῃναι*) verschwelen lassen; altirisch *māch* Rauch = kymrisch *māwg* Rauch, kornisch *mok* Rauch, bretonisch *mog* Feuer, *moged* Rauch. Im Germanischen erscheint diese Wurzel in zwei Formen: I. $\sqrt{mug(g)}$: altnordisch *mygla* (< **muglīōn*) Schimmel, *mugga* Staubregen; schwedisch-dialektisch *mugg* Feuchtigkeit, Schimmel; mittellenglisch *mugen* nebelig werden; deutsch-dialektisch *maugel* nebelig, bewölkt. II. $\sqrt{smug}$, *smuk*: ostfriesisch *smugen* nebeln, fein regnen; westflämisch *smuiken* stark nebeln, staubregnen; angelsächsisch *smeocan* und *smocian* rauchen (> englisch *smoke*), mittelniederländisch *smieken* und *smūken* rauchen; mittelhochdeutsch *smouch* Rauch; deutsch *schmauchen* rauchen; wohl auch bayrisch *schmuckeln* übel riechen.

Diese beiden Wurzeln *migh* und *mugh* zeigen den gleichen Bau (= gutturaler Binnentypus) und ähnliche Bedeutungsentfaltung. Es gibt zwei Möglichkeiten, diese beiden Wurzeln in unseren Zusammenhang einzugliedern. Entweder liegt in beiden Fällen einfacher Binnentypus *mak* vor — die Umkehrung des Typus *kam*, wie er in norwegisch-dialektisch *gim* Dampf; kymrisch *cwmwl* Wolke (gesprochen *kumul*); äthiopisch *gīmē* Nebel, Wolke; georgisch *komli* Rauch; Bambara *komi* Nebel, Wolke; japanisch *kumo* Wolke; Nasioi *kamo* Nebel; Kawa *kukum* Nebel; australisch *kumiri*, *kumera* Rauch; Sebondoy *goma* Rauch; Karif *ga-mūlali* Rauch; sanskrit *jīmtas* Nebel, Wolke (aus **g^htm-*) erscheint. Zu indogermanisch *mugh* „Rauch, Nebel“ ist dann wohl unmittelbar zu vergleichen Tamil *mugil* „Wolke“, oder Pokontshi *muxul* Wolke, oder Pipil *mihsti* Wolke; oder Miskito, Sumo, Ulua *mokus* Nebel, Wolke. — Oder aber es könnte folgendes erwogen werden. Im Tschagataischen finden sich nebeneinander die Formen *bug* und *mug* „Dunst, Dampf“. Ähnlich stehen in Mittelamerika die Formen des Bribri, Kabekar, Estrella, Tschiripo und Tukurrike *moh* „nube“ sowie Penonomeño *mugda*, Norteño *mukekri* „nube“ neben den verwandten Formen Gualaka *bokala*, Murire etc. *boga*, Boruka *bog* „nube“. Ähnlich in Australien: Kungeri-Birria *muyu* Rauch, gegen *buyu* in den verwandten Sprachen. Möglicherweise könnte auch indogermanisch $\sqrt{mugh}$ die Umformung eines älteren *bug* sein, d. h. eines labiogutturalen Mischtypus. Ein solcher Wandel von *b*, *p* in den homorganen Nasal *m* ist ja durchaus nichts Unerhörtes; er kann lautgesetzlich oder zufällig eintreten. Schon oben S. 866 wurde gesagt, daß der Form Tsimshian *pēyan* „Rauch“ in dem nahe verwandten Naß die Form *miyān* entspricht, mit lautgesetzlichem Wandel *p* > *m*. Oder: dem albanesischen *avut* „Dunst“ (vgl. oben S. 869) ent-

spricht dialektisch (gegisch) die Nebenform *amut* „brennend“, mit $m < v < bh$. Oder: im Keltischen herrscht das grundlegende Gesetz der Veränderung des Wortanlautes gemäß dem vorhergehenden Wortauslaut, so daß beispielsweise im Kymrischen nach gewissen Wörtern der wurzelhafte Anlaut *p* als *mh*, *b* als *m* erscheinen muß. Die Normalformen *papur* „Papier“ und *pobl* „Volk“ (< lat. *populus*) erscheinen nach dem Possessivum *fy* „mein“ als *fy mhapur* „mein Papier“ und *fy mhobl* „mein Volk“; die Normalformen *bardd* „Barde, Dichter“ und *brawd* „Bruder“ erscheinen im gleichen Falle als *fy mardd* und *fy mrawd*. Manchmal hat dieses Lautgesetz zu Entgleisungen, zu falschen Anlautbildungen geführt. So gibt es im Kymrischen nebeneinander die gleichbedeutenden Wörter *ben* und *men* „wain, waggon, cart“. Die erste Form hat den historisch richtigen Anlaut *b*, wie altgallisch *benna* „Wagen“ und die Lehnwörter oberdeutsch *Benne* „Wagenkasten“, holländisch *ben(ne)* „Korb“, angelsächsisch *binn* > englisch *bin* „Kasten“, französisch *benne* „Wagenkorb, Tragbutte“ beweisen. Die Form *men* ist Entgleisung nach der lautgesetzlich richtigen Verbindung *fy men* „mein Wagen“. Genau so verhält es sich mit kymrisch *megin* „Blasbalg“, statt eigentlich richtigem **begin*; das Bretonische hat noch beide Formen nebeneinander, die richtige alte *begin* und die falsch anlautende sekundäre *megin*.

Und so ließen sich zweifellos noch aus vielen Sprachen Parallelen aufzeigen, wie ein *m-* aus ursprünglichem Anlaut *b-*, *p-* etc. entstehen konnte. Also besteht auch die Möglichkeit, daß indogermanisch $\sqrt{migh}$ und $\sqrt{mugh}$ aus ursprünglichem **big* und **bug* hervorgegangen sind, — und das wären dann regelrechte labiogutturale Mischtypen $P + K$, etwa wie Bamarā *bugu* Nebel; Tamil *pugei* Rauch; Boruka *bok* Nebel, Wolke; Kobēua *biko* Rauch etc.

3. Indogermanisch $\sqrt{(e)regh}$ (Gutturaltypus in Binnenstellung): altindisch *rājas* Dunst, Luftkreis, Nebel, Staub, Dunkel = armenisch *erek* Abend = griechisch *ἔρεβος* Dunkel der Unterwelt = gotisch *riqis* Finsternis, altnordisch *rökkr* Dunkel, Dämmerung. Die Urbedeutung „Hauch“ ist verloren, die sekundäre „Dunst, Nebel“ noch im Indischen lebendig.

B. Einzelsprachliches.

1. Indisch:

Sanskrit *jīmātas* „Wolke“, nach UHLENBECK's Et. Wb. S. 101 „unerklärt“. Der Anlaut kann ebenso wie in sanskrit *jīvās* „lebendig“ auf vorarisches **g^hi-* (vgl. lateinisch *vivus*, gotisch *qius*, litauisch *gyvas* lebendig) zurückgeführt werden: also Typus *kam* wie in den oben S. 875 angeführten Parallelen.

4. Baltisch:

a) Litauisch *gāras* Dampf = lettisch *gars* Seele. Diese beiden Bedeutungen finden sich überaus oft nebeneinander und werden uns in § 15 noch ausführlich beschäftigen (vgl. auch den Bedeutungsstammbaum zu Beginn des § 10, S. 765). BERNEKER stellt diese baltische Sippe zu slawisch *gorēti* „brennen“, iterativ *garati* „brennen“ und *grēti* „wärmen“ (Et. Wb. S. 334), und all dieses zu indogermanisch Wurzel *g^hher*, die in sanskrit *hāras* „Glut“, altirisch *gorim* „ich wärme“ etc. etc. vorliegt. Da uns der Bedeutungsübergang von „Hauchen—Riechen—Dampfen“ zu „Heiß sein, Brennen“ schon wiederholt (vgl. oben S. 870; vgl. auch syriänisch *ru* Hauch, Dampf, Dunst, Nebel = ostjakisch *ruu* Dunst, Schwüle, Wärme, Hitze = finnisch *roihtu* Glut, Flamme, Feuer) vorgekommen ist, so ist es erlaubt, anzunehmen, daß $\sqrt{g^hher}$ die (nicht mehr vorhandene) Urbedeutung „Atmen, Keuchen“ hatte, aus der dann die sekundäre Bedeutung „Dampf“ (lit. *gāras*) sich entwickelte und weiterhin einerseits die Bedeutung „Seele“ (lettisch *gars*), anderseits die Bedeutung „Hitze, Brennen“, die sich am breitesten entfaltete, ähnlich wie bei $\sqrt{tepe}$, vgl. § 10, S. 792 f.

b) Litauisch *ākas* Nebel, *ākana* Bewölktheit.

d) Litauisch *rakas* dicker Nebel, *rākyti* rauchen, dampfen: Lehnwort aus germanisch $\sqrt{ruk}$ „Rauch“?

5. Slawisch:

a) Urslawisch **kuriti*: altslawisch *kuriti* rauchen = russisch *kurit* rauchen, räuchern, stöbern (Schnee), brennen (Branntwein) = kleinrussisch *kurity* rauchen, wirbeln (Staub) = kroatisch-serbisch *kuriti* rauchen, heizen = slowenisch *kuriti* rauchen, räuchern, heizen = tschechisch *kouřiti* rauchen, räuchern = polnisch *kurzyć* stäuben, Staub

tnachen; russisch-dialektisch *kur* Rauch, Dampf, *kurjóxa* Schneegestöber = kleinrussisch *kur* Geruch, *kurevyća* Staubwirbel, Schneewirbel = serbisch *kur* Rauch = tschechisch *kouř* Rauch, Qualm = polnisch *kurz* Staub, Staubwirbel. BERNEKER's Et. Wb. (S. 652) stellt diese slawische Sippe zu litauisch *kürti* heizen = lettisch *kurt*, ferner zu gotisch *hauri* Kohle, altnordisch *hyrr* Feuer etc. All diese Beziehungen können bestehen bleiben, auch wenn wir in den slawischen Bedeutungen „Rauchen, Duften, Stieben“ die älteste erhaltene Schicht sehen und diese zurückführen auf eine verlorene, lautmalende Urbedeutung „Blasen, Keuchen“. Wir hätten da wieder ein neues Beispiel für die Bedeutungsentwicklung von „Keuchen“ über „Dampfen, Rauchen“ zu „Brennen“, — vgl. eben vorher litauisch *gāras*.

b) Urslawisch **kaditi* „rauchen; räuchern“ < vorskawisch **kōd-*. Vgl. § 10, S. 797 oben.

c) Russisch *ugār* Ofendunst; *gar* ausgebrannte Stelle, Brandgeruch, Brandgeschmack: zu slawisch *garati* brennen — vgl. oben unter 4, a.

6. Griechisch:

Neugriechisch von Mariupol (Asowsches Meer) *katsaxni* Nebel: woher?

7. Albanesisch:

rē „Wolke“: nach G. MEYER, Et. Wb. S. 362, wahrscheinlich aus **raugi-*, gleich germanisch **rauki* „Rauch“ — vgl. § 10, S. 798 Mitte.

8. Lateinisch:

Die Herkunft von *caelum* „Himmel“ ist, wie man aus WALDE's Et. Wb. ersieht, noch immer nicht festgestellt. Da ist also eine neue Vermutung wenigstens erlaubt: ist die Bedeutung „Himmel“ hier sekundär aus älterem „Wolke, Nebel“ — wie bei den oben S. 870 angeführten Parallelen?

10. Keltisch:

a) Altirisch *ceo* Nebel (< urkeltisch **kiwok-*) = angelsächsisch *scēo* Wolke (< **skiwa-*) > englisch *sky* Wolke, Himmel = altnordisch *ský* Wolke = altsächsisch *skio* Wolkendecke.

b) Kymrisch *cwmwl* Wolke: wenn das Wort alt ist, ist seine Wurzel ebenso zu beurteilen wie kymrisch *cwm* „Tal“ = irisch *cum* „Gefäß“ = gallisch *kumba* „Tal“ — also Typus *K + M* wie die Parallelen auf S. 875.

11. Germanisch:

a) *√gis*: neunorwegisch *geisa* dampfen, ausdünsten = altnordisch *geisa* hervordringen, rasen (von Rauch, Dampf, Feuer, Zorn u. dgl.). Dieselbe Wurzel wird uns noch in § 15 unter *Geist* begegnen. Die Urbedeutung „Hauch“ ist noch in althochdeutsch *geist* „Hauch des Mundes“ (Isidor: *stnes mundes gheistu* = *spiritu oris*) erhalten. Aus „Hauch“ ist einerseits die Bedeutung „Dunst, Dampf“, anderseits die Bedeutung „Erregung“ (sanskrit *hēdas* Zorn; gotisch *usgeisnan* sich entsetzen, angelsächsisch *gāestan* erschrecken; vgl. später § 16) und drittens die Bedeutung „Lebenshauch, Geist“ hervorgegangen (vgl. den Bedeutungsstammbaum in § 10, S. 765). Vgl. auch b) *√gus*.

b) *√gus*: altnordisch *gjōsa* mit Gewalt hervorströmen, hervorsprudeln, *gustr* Windhauch (cf. § 12), Geruch (cf. § 10, S. 797 unten a); schweizerisch *gusi* Schneesturm; dänisch *guse* Nebel; neunorwegisch *gosa* Dampf, Dunst, bewegte Luft. Die Urbedeutung ist noch lebendig in norwegisch-dialektisch (Westerbotten) *gora* (*gāra*) blasen, wehen, rauchen, dampfen (*r* < *s* mit „grammatischem Wechsel“). Die beiden germanischen Wurzeln *gis* und *gus* (< indogermanisch *ghis* und *ghus*) haben die gleiche lautmalende Urbedeutung „Hauchen, Blasen“ und den gleichen lautmalenden Wortbau, nämlich Gutturaltypus + s. Dieser Mischtypus *kas* und seine Umkehrung *sak* ist schon oben in § 9, S. 462 Mitte, besprochen worden; dem ist noch hinzuzufügen, daß der Zischlaut *s* auch allein, bzw. redupliziert, Lautmalereien für „Blasen, Keuchen, Ächzen“ bildet, wie z. B. magyarisch *szuszogni*; vgl. später § 17 „Ächzen, Seufzen“.

c) Norwegisch-dialektisch *gim* Dampf, *gima* duften: vgl. oben § 10, S. 797 unten, c).

d) Das Wort *Himmel*, gotisch *himins*, althochdeutsch *himil*, angelsächsisch *heofon* etc. ist noch immer unerklärt, ebenso wie lateinisch *caelum*. Es ist möglich, daß auch hier die verlorene Urbedeutung ehemals „Gewölk“ war (vgl. oben S. 870), die dann auf einer gutturalen Lautmalerei mit Typus *kam* (vgl. oben S. 875) beruhen könnte.

e) Deutsch *Rauch*: vgl. oben § 10, S. 798, f).

f) Altnordisch *þoka* Nebel = mittelniederdeutsch *dake* Nebel: Binnentypus? Vgl. australisch *tuga*, *fuka* etc.

Anhang:

Infolge Typenverlustes (vgl. oben S. 861, 866 und 872) können die lautmalenden Konsonanten völlig verschwinden, so daß man an der betreffenden Form gar keine Lautmalerei entdecken kann, es sei denn durch sorgfältige Untersuchung der betreffenden Lautgesetze: man vergleiche die einzelsprachlichen Entwicklungen aus Urbantu **goki*, oben S. 873. In vielen Fällen ist die lautgeschichtliche Untersuchung solcher zerstörter, gewesener Onomatopöien jetzt oder für immer unmöglich. Wir führen im folgenden eine Reihe solcher Wörter für „Dampf, Dunst, Nebel, Wolke, Rauch“ an, in denen keine lautmalenden Konsonanten der früheren Urbedeutung „Hauch, Atem“ enthalten sind.

d) Sudan: Fula *rudde* Wolke; Dinka *luet* Wolke, *rur* Nebel; Maba *taye* Nebel, Wolke.

h) Uralisch: syrisch *ru* Hauch, Dampf, Dunst, Nebel = ostjakisch *ruu* Dunst, Schwüle, Wärme, Hitze = finnisch *roihu* Feuer, Flamme, Glut; finnisch *sumu* Nebel = estnisch *summe* = Ersä-Mordwinisch *su* Nebel; Ersä-Mordwinisch *šintf* = Mokscha-Mordwinisch *šintf* Dampf.

k) Altaisch: uigurisch *tin* Atem, Hauch, Dunst, Seele = tschagataisch *tin*, *tem* Atem, Dunst, Seele = koibal-karagassisch *ten* Atem; tschagataisch *tut* Rauch (vgl. die zufällige Ähnlichkeit mit persisch *dād* Rauch = Pehlewi *dāt*, belutschisch *dāt*, *dīt*: zu idg. *√dhewe*) = kasanisch *tötön* = tschuwaschisch *tüdüm* Rauch; burätisch *mana(n)* Nebel, *ur* Dampf, Zorn.

p) Drawidisch: Tamil *am* Wasser, Wolke (vermutlich das Lallwort *am:ma* „Wasser“, mit sekundärer Bedeutung „Wolke“, wie öfters — vgl. oben S. 859).

s) Austronesisch: polynesisch *asu* und *ahu* Rauch, Dampf; Nordgazellen (Neu-Pommern) *mi* Rauch.

u) Australien: Nord-Narrinyeri *multko* und *multu* Rauch (wahrscheinlich mit *m* < *b*, vgl. die Formen der zweiten Tabelle!); Kemendok *tur* R.; Yittha *tum(p)* Rauch; Kurnai *duñ* R.; nördliches Inland-Yuin *muril* R.; südliches Küsten-Yuin *turur* R.; Minyung *dallo* R.; Puruga *dununga* R.; Goa *mayu* und *yumaru* R.; King's Sound *dui* R.; Larakiya *lamatata* R.; Woolna *lemugiema* R.; Leeanuwa *alna* R.; Gudang *rangura* R.; Kauragal *tuo* R. = Gumulgal und Saibalgat *tu*.

v) Südamerika: Ketschua *untai* Rauch.

w) Mittel- und Nordamerika: Terraba und Tiribi *nyo* Rauch; Bribri *mā* Nebel, Wolke = Tschiripo *mō*; Guamaka und Atankes *suta* Rauch; Guamaka und Bintukua *moña* Wolke = Atankes *muña* W.; Tschoko *nari*, *nani* Rauch; Kabekara und Viceroy *moo* niebla, nube; Kakaopera *amu* nube; Uspanteka *suts* Nebel, Wolken; Kektschi *et* Dampf, Dunst, Unsinn; Paya *muanaka* nube; Schikake *mol*, *moron* niebla, nube; Mangue *nemare* Rauch = Tschapanekisch *namari* Wolke; Masatekisch *nindi* humo, nube; aztekisch *mišftli* Wolke; Mikmak *an* fog; Maidu *yā* Wolke.

x) Indogermanisch: a) Griechisch *ἀτμός* Dampf, Dunst, Rauch = altindisch *ātman* Atem, Hauch, Geist = altirisch *athach* Hauch, Wind = althochdeutsch *ātum* Atem, Geist = holländisch *adem*, *asem* Atem: idg. *√ētmon* etc. — b) Norwegisch-dialektisch *dimma*, *dumma* Unklarheit in der Luft, Nebeldecke = schwedisch *dimma* dünner Nebel, schwedisch-dialektisch *dimba* Dampf, dampfen, rauchen, norwegisch-dialektisch *dumba* und *damb* Staub, *demba* stäuben, rauchen; althochdeutsch *dampf* Dampf, Rauch, mittelhochdeutsch *dimpfen* rauchen, dampfen, englisch und holländisch *damp* Dampf, Feuchtigkeit, holländisch *domp* feucht, dunkel = deutsch *dumpf*; mit s-Präfix: schwedisch-dialektisch *stimma* dampfen = norwegisch-dialektisch *stamma* stinken; norwegisch-dialektisch *daame* Wolkenschleier, *daam* dunkel, norwegisch *daam* Geruch, Ge-

schmack; etc. etc.: idg. $\sqrt{dhem}$ in altindisch *dhāmati* bläst, stiebt, litauisch *dūmti* blasen. Die Ähnlichkeit von idg. $\sqrt{dhem}$ mit altindisch *dhūmās* „Rauch, Dampf“, altslawisch *dymǎ*, serbisch *dim* „Rauch“ und albanesisch *tīm, tūm* „Rauch“, *tūmjas* „räuchern“ (< altslawisch *timijasati* räuchern < griechisch *θυμιαρίζω* räuchern) ist zufällig, da diese Formen auf idg. $\sqrt{dheye, dhu}$ zurückgehen. Ob auch die Ähnlichkeit mit osmanisch *duman* „Rauch, Nebel“ = tschagataisch und jakutisch *tuman* „Nebel“ zufällig ist, bleibe dahingestellt. — c) Lateinisch *nubes* „Wolke“ geht (vgl. WALDE, Et. Wb.) mit kymrisch *nudd* „Nebel“, Süd-Belutschi *nōd* „leichtes Gewölk, Nebel, Regenwolke“ und awestisch *snaoda* „Gewölk“ auf idg. $\sqrt{(s)nudh}$ zurück. — d) Gotisch *milhma* „Wolke“ und schwedisch *moln* „Wolke, Finsternis“ gehören zu litauisch *smalkas* „Dunst, Rauch“, *smilkti* „schwachen Rauch geben“ und lettisch *smelkne* „Staub“. — e) Griechisch *λίγρος* „dichter Rauch“.

(Fortsetzung folgt.)



Le sens moral chez les Ibos de la Nigéria.

Pas R. P. J. ALVES CORREIA, C. S. Sp.

Tâchant de traduire ici («Anthropos» XVI—XVII [1921—1922], p. 360—366) les idées religieuses cachées sous la pratique et le culte des *Ibos*, je mentionnais la circonstance la plus solennelle de la vie masculine, quand on fait les enfants *ikpu ana* (pénétrer en terre, au sens mystique) et qu'on les initie dans la connaissance du *mwò*, esprit, destiné à terrifier femmes et enfants, avec son déguisement hideux, et à tenir en respect et soumission le sexe faible.

Je me demandais alors si tout le système culture de ce beau peuple ne serait, en fin de compte, qu'une vaste mystification politique. Mais l'observation de faits journaliers, la confiance palpable, empressée et anxieuse des mâles les plus rusés à leurs fétiches, quand la douleur et la maladie venaient frapper à la porte, me forçait à croire à leur foi sincère. Je concluais que, si l'homme trompe, au nom des esprits, ce n'est pas qu'il méprise les esprits, ou s'en moque. Seulement, il ne les croit pas plus honnêtes ou plus jaloux de vérité qu'il ne l'est lui-même. Il ne croit pas du tout les déshonorer, en les faisant servir aux intérêts politiques du sexe fort, car il les mesure par lui-même et par ce qu'ils ont été, vivant sur terre.

Etre bon, honnête, honorable ne veut dire, au fond, que réussir, conquérir. La morale indigène est de l'utilitarisme au sens le plus vulgaire et le plus grossier. *Ekwensu*, diable, c'est un mort qui a été pauvre.

Une volonté juste et bonne essentiellement, s'imposant au vouloir humain, créant le devoir, faisant possible l'impératif catégorique, n'entre pas dans les préoccupations des mentalités africaines. On le sait: Quand un africain admet que Dieu existe, cela ne le porte pas à se demander ce que Dieu veut: on sait que Dieu est bon, ne fait pas de mal, n'est donc pas dangereux, ne vaut pas la peine de ce que l'on s'en occupe. Ce qu'il faut se rendre favorable et apaiser c'est les esprits méchants, toujours prêts pour nuire. C'est une banalité que l'on entend répéter à tous ceux qui parlent d'africains.

La justice.

On ne manquera pourtant pas de remarquer (et je l'ai moi-même remarqué au sujet des *Ibos*) que les pauvres nègres souffrent bien avec une résignation stoïque les punitions méritées, et se révoltent amèrement contre des châtimens injustes. L'objection a de la force.

Elle n'en a pas moins, la réclamation instinctive, aveugle et générale de la «loi du talion», si brutalement appliquée au Niger. Qui tue ira se pendre: c'est la Loi! Il ne s'agit même pas de savoir si le meurtre a été volontaire ou pas, consciemment ou inconsciemment commis.

Pour illustrer cet instinct bestial de justice, je rapporte ce qui est arrivé à l'un des enfants de ma mission de *Nteje* (district d'*Onitsha*). Faisant la chasse aux rats, à l'occasion du brûlage des herbes et de la brousse, en compagnie d'autres petits chasseurs, *Okafo* (un enfant de sept ans) tomba avec

un tas d'autres sur une petite fille, chacun voulant être le premier à frapper un rat plus grand, tout-à-fait tentant! La fille, blessée légèrement à la nuque par la pique malencontreuse de son petit compagnon, vint à mourir près d'un mois plus tard. Quand on est allé demander au fétiche la cause du trépas, un oncle de la défunte s'offrit pour manger la médecine du fétiche, pour prouver que c'était le bâton d'*Okafo* qui avait amené la mort. Médecine prise, la cause était prouvée, et sentence ipso facto prononcée: le petit criminel devait se pendre le lendemain.

Je cours chez le père immédiatement (*Okafo*, élève et baptisé, n'était qu'externe) et propose d'emmener l'enfant à la Mission. Le vieux voudrait bien, mais il avait peur que le village le tienne responsable de cette fuite à la justice immanente et lui brûle maison, grenier, arbres, toutes possessions!

Je vais alors voir si j'apaise l'oncle vengeur et «mangeur de témoignages»: il me répond avec dignité que les blancs ont leurs lois et les observent, qu'ils laissent aussi les noirs garder les leurs! Au lieu de perdre le temps à discuter sur l'esprit des Lois, je retourne décidé, prends l'enfant, et expédie un message chez l'administrateur, à *Onitsha*, d'envoyer des agents de police arrêter les zélateurs obstinés du droit nègre.

Quelques jours plus tard, pour décliner toutes responsabilités en regard de la justice frustrée, le tendre papa de mon innocent assassin vint à la dérobee jusqu'à la mission, jeta, per dessus le mur de la vérandah, la corde neuve, fabriquée pour l'usage d'*Okafo*, et s'en alla la conscience libre.

J'ai connu, à *Nteje* aussi, un autre chasseur (à grosses bêtes, celui-là) qui par méprise tua son compagnon. On ne l'arrêta pas (ce n'est jamais nécessaire en pareil cas). Le village, au su de la nouvelle, s'assembla solennellement, comme pour une fête. Le brave chasseur s'amena crânement, avec un sang-froid admirable, prit la corde qu'on lui présenta, monta sur un arbre au milieu de la place publique et s'y pendit avec une simplicité sublime.

C'est inutile d'insister: ce sont là des faits qui n'étonnent personne au Niger.

Je demandais à un vieux si jamais il n'arrivait de se trouver en face d'un «pendable» qui ne veuille pas s'exécuter. Ce serait inouï. Ce serait aussi un grand malheur; parce que, alors, il faudrait un homme pour lui prêter main forte, et ensuite se pendre lui-même, pour avoir aidé à mourir!

De cette dernière exigence de la justice noire, qui est peut-être une simple supposition, je ne puis garantir l'authenticité; mais il faut avouer qu'elle est logique.

Comment expliquer ces deux attitudes, si intransigemment justes?

D'abord, pour ce qui regarde l'horreur des punitions imméritées, je trouve que ce n'est, chez les *Ibos*, pas tant l'horreur de l'injustice que la haine de la bêtise du supérieur, qui les châtie en les croyant coupables, quand ils ne le sont pas. Il n'y a personne que l'*Ibo* déteste comme une personne sotte. *Onye nsoku*, stupide, c'est ce qu'un nigérien peut dire de quelqu'un avec le plus de dégoût.

Si, au contraire, le châtement est appliqué au coupable, la peine en est le moins lourde, l'égoïsme blessé rebondit avec moins de fureur, parce qu'il sait que c'est lui qui a pris l'offensive, qui a mis en mouvement contre lui la colère, et que l'offensé a raison d'être intelligent, d'avoir vu le mal et de le repousser.

On trouvera peut-être une allure de tour de force à ce point de vue: que ce qui dégoûte le nègre injustement puni c'est la bêtise du punisseur. Eh bien! Ce qui me confirme encore en ce point de vue c'est l'attitude bienveillante du sens public au Niger en regard des tyrans, quand ils sont fins et rusés.

Une fois *Okwefunam*, chef de *Nteje*, par suite d'un déboir de famille, entre en colère, et envoie ses servants fouetter tous ses sujets qui passeront devant sa porte. Ce fut une terreur, mais point du tout un scandale.

Mba, un interprète officiel du commissaire à *Awka*, avait réussi, par son intelligence et son peu de scrupules, à avoir plus de pouvoir dans le district que tous les chefs indigènes, qui venaient juger à la cour indigène locale, peut-être même que le commissaire du Gouvernement. D'élève d'une école chrétienne, entrant pauvre au service du blanc, il était devenu eu peu d'années un véritable potentat, avec plus de 100 femmes, avec terres bien cultivées (puisqu'il y envoyait, pour rien, ceux qu'il commandait pour le travail public du Gouvernement).

Croirez-vous, lecteur, que même ses victimes, les foules opprimées par ses exactions, l'appelaient le grand, le bon (*onye ukwu, onye mma*)?

Or il vint un D. C. (District Commissioner, ou Commissaire) qui n'entendait pas la grandeur et la bonté comme les noirs, et qui surprit les menées occultes de *Mba*, le mit en accusation et le fit arrêter.

Ce fut un scandale! J'ai entendu même des chrétiens (nouveaux chrétiens, évidemment, avec des mentalités vieilles) dire que le D. C. était méchant! Et pour quoi! Parce que *Mba* était un grand homme, un génie, un richard. On ne devrait pas l'arrêter comme un vaurien!

Il y eut de grandes assises à *Onitsha* pour le jugement. Des chefs indigènes formèrent le jury. Ils admirèrent, comme prouvés, divers crimes, entre autres celui d'avoir pris des enfants jumeaux chez les parents, avec de l'argent prélevé pour les faire interner dans une crèche du Gouvernement, et, après, d'avoir gardé l'argent et jeté les enfants dans la brousse. Mais, malgré cela, ils croyaient que le verdict ne pouvait être que: pas coupable, parceque «grand homme».

Le juge européen n'entendit pas ainsi les choses, *Mba* fut condamné aux travaux publics aux mines d'*Enugu-Ngwo*; mais le sens moral public le considéra un martyr; et quand il sortit de prison, en 1917, ce fut un triomphe de fêtes et de réjouissances publiques.

Pour ce qui regarde l'attitude de l'esprit *ibo* en face de la peine du talion, je crois que cette attitude a sa meilleure explication dans la discipline sociale, un attachement à la tribu et à ses lois, qui vraiment nous déconcerte! C'est les mâles qui sont les grands souteneurs de ce patriotisme fanati-

que et aveugle, qui donneraient pour lui leur vie et qui exigent que les autres la donnent aussi, si besoin est.

Voyez, par exemple, ce qui arrive avec le *mañwu* (l'homme masqué qu'il faut que les non-initiés, femmes et enfants, prennent pour l'esprit, le *mwò*, qui vient promulguer la Loi). Dans quelques écoles chrétiennes (*Umoji*, *Newi*, dans le district d'*Onitsha*) les élèves avaient été instruits par les catéchistes, et méprisaient le *mañwu*, au lieu de fuir, feignant de le craindre. Eh bien ! Pour sauver le nerf de l'ordre public, pour garantir la discipline sociale, la ville a décidé de frapper et de mutiler les chrétiens irrévérents. Le *mañwu* frappe à mort quiconque ne fuit pas.

L'autorité anglaise (d'*Onitsha*) pour garantir la liberté religieuse, a ordonné aux agents de police d'arrêter les *mwòs* intolérants et sanguinaires. Les hommes d'ordre indigènes s'en sont scandalisés, comme d'un acte d'anarchie officielle.

A *Nteje*, il y avait un individu maniaque, qui perdait la tête chaque fois qu'il mettait le déguisement. Il avait mutilé de pauvres passants, qui traversaient la ville un jour de fête nationale. Aucune punition ! On lui a simplement conseillé de ne pas courir le *mañwu* ; cela pourrait donner lieu à l'intervention des anglais.

On ne se pend pas, non plus, quand on a tué un voleur. Toute la ville prend même part à ces exécutions de la loi de Lynch. Le voleur attrappé est promené par toutes les voies, carrefours et marchés, pour que chacun invente les tourments et les opprobres dont il l'accablara ; à la fin, tout le monde prend part à l'exécution ; le plus celle-ci est cruelle, le plus elle amuse le public.

Le gouvernement anglais, en forçant la justice indigène à plus de douceur, à juger le voleur et à l'incarcérer, a gâté le pays, disent les sages de la terre. (En effet, le plus une peuplade est sauvage et inaccessible, le moins il y a de danger pour la propriété privée. Dans la brousse, au Niger, le vol est presque inconnu, il est un miracle de sottise !)

Une autre constatation, qui nous mène à croire que la loi de talion n'est pas un instinct de justice et de respect pour la vie humaine, mais un instinct social et une habitude consommée de discipline, c'est que le tueur ne pait pas de la vie, quand celui qu'il tue est étranger. On ne tue pas seulement l'étranger, l'«ennemi», mais on le mange ! Un vieux guerrier de *Nteje*, homme très enjoué et très sympathique, me mena une fois chez lui pour voir son intérieur. Ce qu'il montra avec le plus d'orgueil, ce furent les crânes, suspendus au mur, de gens d'*Okuzu* qu'il avait pour son compte tués à la guerre et mangés avec ses femmes et enfants.

Un jour, à *Adazi* (district d'*Awka*) je me plaignais à l'école de ce que les plus grands étaient tous absents.

— Ils sont allés monter la garde aux tombes fraîches, dans la brousse qui nous sépare d'*Awgulu*.

— Garder les tombes ? Avez-vous peur que les morts s'en aillent !

— C'est que les gens d'*Awgulu* les voleraient.

— Pourquoi faire ?

— Pour les manger. Vivant ou mort, on ne peut pas s'exposer à rester tout seul dans la forêt.

Le chef, très amusé de mon étonnement et de mon horreur, me dit alors d'un air moqueur :

— Dis donc, blanc : quand un bonhomme de chez toi, de *Nteje*, viendra à mourir, envoie-le-nous, et nous te donnerons une chèvre vivante ; tu mangera la chèvre et nous mangerons ton homme de *Nteje*.

— Tais-toi ! C'est horrible de manger son frère !

Ceci mit le comble à l'amusement du chef. Qu'un *Nteje* puisse être son frère ! Il n'était frère que des *Adazis*, lui !

L'amour.

On trouvera peut-être trop exigeant de vouloir que la moralité de nos bons barbares soit tout de suite du pur amour (ou, alors, ne soit pas du tout).

Non, on n'exige pas cela ; on explique tout simplement que l'amour de la justice chez eux est quelque chose d'aussi égoïste que tout autre amour. C'est l'égoïsme collectif qui commande de la force stoïque, certes, mais qui porte à bien plus d'horreurs, comme nous verrons plus bas, que la lâcheté toute pure et ingénument animale.

Disons tout de suite que là où il n'y a pas l'amour à la base, il n'y a pas de vraie morale possible (la justice elle-même n'aurait pas de sens) et que, si les *Ibos* ont bien l'amour organique (les mères *ibo*es surtout !) il est vrai aussi que l'amour raisonné et moral, l'amour qui ne rapporte rien, est tenu par leur sens commun pour de la sottise toute pure. C'est pour cela que, dans le cas d'Okafo, personne (excepté nous, les blancs) ne trouva qu'il y eût quelque chose de révoltant à l'attitude du père, qui voulait bien sauver son fils, mais pensa qu'il valait mieux sauver ses biens du feu et de la colère des fétichistes. C'est pour cela aussi qu'on trouve bête que l'on veuille obliger les parents à épargner et à nourrir des nouveau-nés défectueux (comme nous verrons tout à l'heure).

Pour les amis, le sens commun *ibo* en juge d'après leur utilité. J'ai souvent entendu dire : « Je croyais que le Père N. était mon ami, parce qu'il me souriait et me traitait avec bonté ; mais j'ai attendu, et il ne m'a donné aucun cadeau ! »

Un époux, aussi, est aimé ou méprisé, d'après ce qu'il peut faire pour l'estomac de sa prétendue. Un jour, je demandais à l'un de mes catéchistes de *Nteje* :

— « Il paraît que O. va marier ta sœur. Est-ce qu'elle ne souffre pas, une pauvre fille de 15 ans, d'être donnée à un vieux polygame de soixante ? »

— Être triste ? Mais ce serait folie ! Chez O. il y a beaucoup à manger !

La Vérité.

Le culte de la vérité est encore ce qu'il y a de plus idiot et de moins compréhensible pour le sens moral des *Ibos*. Quid est veritas ? répètent-ils, avec un aussi hautain mépris que leur frère Pilate.

Onye asi ! (Homme à mensonges !) disent-ils, même à un supérieur, avec la même aisance que l'on dit chez nous : « Ah ! Vous êtes intelligent ! » Et les

noirs s'étonnent beaucoup de voir les anglais bonshommes répondre par une gifle.

Leur *t o t e m* et leur modèle, la tortue, que j'ai déjà présentée au lecteur («*Anthropos*», XVI—XVII [1921—1922]) est la glorification nationale de la ruse, laquelle est encore la vertu et la sagesse indigène par excellence.

La délation et le rapportage est haïssable partout. Mais chez les *Ibos* est tenue pour délation même la conduite d'un homme mis en charge et qui, par amour de la discipline, rapporte aux supérieurs les manquements de ses subordonnés qui ne lui obéissent pas.

Un de mes catéchistes a été surpris un jour en pleine orgie. L'un des «assistant teachers» avait volé de la poudre chez lui, était venu avec à l'école et avait emporté toute la classe à une passion de fête et de feux de joie. Surpris en pleine bacchanale, le catéchiste confesse franchement son impuissance à mettre dans l'ordre le subordonné fougueux. Eh bien, il a été boycotté par ses collègues comme un dénonciateur et un ennemi de la solidarité.

Les missionnaires du Niger unanimement (surtout ceux qui ont affaires aux *Ibos igarisants* (ou mélangés de sang *Igara*) tiennent pour suspects les chrétiens nouveaux, quand il s'agit des secrets sociaux et fétichistes de leur peuple. (Gare aux anthropologistes voyageurs, quand ils auront à critiquer les données de leurs aides indigènes.) Ces pauvres gens craignent trop d'être des traîtres, des dénonciateurs. J'ai déjà parlé des sages remontrances des chrétiens *Ntejes*, quand ils ont vu l'imprudence des missionnaires montrant des masques vides de *mwò*, même aux femmes et aux non-initiés.

La profession de *dibia* (médecin — charmeur — devin) est une profession tenue pour absolument hnorable. Cependant tout le monde sait que la classe forme une association secrète pour étudier les nouvelles recettes, et aussi, me disait, e n p u b l i c, un honorable *dibia* de *Nimo* (district d'*Awka*) les t r u c s qui étonneront et déconcerteront les gens. Un exemple de ces prestiges :

La pointe de côté, le mal à la rate (qui survient quand on a trop couru, par exemple) est un dard envoyé invisiblement sur notre ventre par l'homme-léopard (leur loup-garou, aux Nigériens). Quiconque sent ce mal soudain court immédiatement chez le *dibia*. Celui-ci prend toutes les herbes sèches de sa besace, couche le patient par terre, lui frotte le ventre aussi longtemps qu'il l'entend gémir, et, une fois la douleur partie, montre triomphalement un morceau de fer caché dans l'herbe : «Voilà le dard du léopard. Vous êtes guéri. Payez.»

Les mêmes artifices sont pratiqués par les faiseurs de pluie. Quelquefois ils retardent la venue de la pluie demandée, aussi longtemps qu'il ne peuvent pas la prévoir. Les cadeaux apportés par la commission des suppliants avaient été trouvés frauduleux. Le bouc apporté a un tel défaut ou un tel autre; apportez un autre qui n'aie pas l'œil comme ci ou la jambe comme ça. (Et le pleuveur va gagnant du temps, jusqu'à ce que la pluie vienne de fait.)

Cet artifice est tellement grossier que nous, missionnaires, nous le faisons toucher du doigt à ses victimes hypnotisées. — «Eh bien, c'est peut-être vrai. Le faiseur de pluie est bien rusé. Mais il est habile. Et peut-être qu'il fait de la

pluie quand même.» (Et personne ne pense à s'indigner de se voir jouer : atonie morale vraiment déconcertante!)

Tempérance.

Il y a de la tempérance chez les *Ibos*; c'est souvent de la prudence charnelle, la persuasion que ceci ou cela leur fait du mal (on trouve pas mal de nazaréites, si l'on peut dire, qui s'abstiennent d'une certaine espèce alimentaire ou d'une boisson, par ce qu'ils ont des *tabous* individuels, et, par conséquent, ces espèces-là leur feraient du mal); c'est, d'autres fois, la soumission aveugle et indésistée aux lois et superstitions du clan.

A *Nimo* (district d'*Awka*) j'ai assisté une nuit à un signe d'austérité publique de mœurs qui m'a édifié. Un hurlement aigu s'est levé d'un coin du bourg et s'est étendu, comme une vague, sur toute la ville. Je demande ce que c'est. «On aura surpris une fille en rapports sexuels avec quelqu'un. Demain on verra qui c'est. On la dénonce au public. C'est notre pilori!»

Cependant, presque partout ailleurs, dans le district d'*Onitsha*, surtout, et dans celui d'*Udi* (excepté pour celui-ci, chez les beaux peuples *Abadja*) on voit une dissolution sexuelle qui n'a presque pas de bornes. Avec l'éclosion de la puberté on entre en une vie dévergondée. Les filles, après la fête qu'on leur fait à la première menstruation, ou premières règles (fête qui remplace pour elles l'initiation au *mañwu*, ou *ikpu ana* des garçons) n'ont plus d'autre vie que d'engraisser et attirer le mâle. Elles ne travaillent plus, jusqu'au mariage. Les garçons font leur *okolobiat*. (Le mot *okolobia* même vient de *okolo*, sperma, et *bia*, venir. Cela dit assez ce qu'on attend d'un jeune homme¹.)

Il y a même plus : des enfants tout jeunes, dans la partie *Igara* d'*Onitsha*, dans la partie non-*Abadja* d'*Udi*, s'amusez très innocemment entre eux en des jeux sodomitiques. Ces pauvres malheureux paraissent ne pas entendre différemment la tendresse de l'amitié!

Les sympathiques vieillards, déjà libérés de ces orages de la fraîcheur, se moquent d'un nair indulgent et paternel des ces folies de la jeunesse. Ce que la société exige des jeunes c'est seulement de ne pas amener des maternités inopportunes. Nous verrons d'ici peu le malheur que peut entraîner pour les pauvres filles le manque de précaution.

Pudeur nigérienne.

Ce qui étonne même beaucoup d'habituez de l'Afrique, surtout de l'Afrique bantoue, c'est d'entendre comment les nigrites, les *Ibos* en particulier, se conduisent par rapport à la pudeur. Au Nord du Cameroun il n'y a plus d'habits, pas même de voile de pudeur, pour les mâles, avant la puberté, pour les filles, avant le mariage. Celui-ci peut n'avoir lieu que vers l'âge de 25 ans. N'importe;

¹ Après un certain temps de plaisir désordonné, l'*okolobia* fixe son choix sur une amie (*ò-yi*), donne des cadeaux à la mère de la fille et contracte avec elle une liaison que les autres *okolobias* fêtent bruyamment une nuit. Ce n'est pas du tout un mariage préliminaire. L'épouse sera toujours une autre. — Que l'on ne craigne pas des jalousies, même si le jeune homme a déjà une fiancée, dont il a commencé à payer la dot. Jalousie, c'est quelque chose d'inconnu.

la jeune femme ne prend le pagne que quand son nouveau mari le lui donne, le jour où il en prend possession.

On ne discerne nul signe que la nudité les gêne, excepté là où elles savent, par expérience, qu'une tenue pareille fâche les blancs. Alors elles se couvrent en passant près d'eux.

Elles portent bien des ornements: bracelets, colliers, spirales en cuivre autour de la cheville: les parties du corps, elles, sont toujours découvertes, exhibant même des desseins délicats, genre tapisserie, patiemment exécutés par une amie avec de l'encre végétale indélébile.

Même les gens âgés, habituellement couverts de leur pagne, le mettent de côté sans gêne aucune, quand ils passent quelque ruisseau où ils puissent se laver; et alors des groupes d'hommes et de femmes ensemble se mettent à l'aise, parlant très naturellement d'affaires et de prix de marché, sans s'offusquer mutuellement de leur nudité absolue, sans paraître seulement la remarquer.

Il y a même un détail assez piquant à ce propos: plus on avance vers les purs *Ibos* de l'intérieur, les *Nimos*, les *Adazis*, les *Abadjas* d'*Udi*, plus le couvre-misères s'émincit, jusqu'à devenir presque un papier à cigarette chez les beaux et vaillants *Ezas*, ou *Aza*, de l'extrême Est nigérien, voisins du Cameroun et ayant les tribus *Munchis* tout à côté. Les Hausas musulmanisés et les *Igaras* descendus du Nord sont, au contraire, les gens aux longs habits, aux longues toges quasi-sénatoriales, et ce sont aussi les semeurs de syphilis.

Obéissance à la Loi du pays et discipline.

Nous arrivons, enfin, à nous trouver devant une vertu nigérienne qui nous force à l'admiration, bien que pas toujours à l'approbation inconditionnelle. Les Ibos sont fidèles, féroceement fidèles, à la Loi de leur pays.

L'étranger peut rire de leurs rites et de leurs tabous, il peut même arriver à leur faire voir que leur superstition est assez sotte, l'*Ibo* rira complaisamment avec l'étranger, mais il fera ce qui est indigène.

Un jour, à *Eke* (terre *Abadja* du district d'*Udi*) je surprends un groupe de mes amis païens en train de célébrer des rites de sacrifice et communion, dans le rustique sanctuaire ombragé d'un vilain fétiche grotesque et nu. Je me suis mis à rire.

— *Anyi bu ewu* (nous sommes des moutons!) fit l'un des adorateurs, avec un rire sympathique, mais il continua son culte.

— Que voulez-vous (semblait-il dire); ces *mwòs* à nous, méchants et vilains, sont assez bas; mais nous les craignons. Nous ne sommes pas comme vous, protégés par Dieu.

A Onitsha et environs on est moins large: l'on y défend encore quelquefois les droits du fétiche, et l'on menace du courroux d'en haut la terre qui ne défendrait pas ces droits-là. Ce courroux d'en haut, on l'exerce volontiers par procuration. Le médecin officiel, Dr. Tipper, pêchant à la ligne le poisson sacré du *Nkisi*, s'est vu entouré soudain d'une forêt de piques et de couteaux et dut se défendre des sauvages d'Onitsha à coups de revolver.

Vers l'intérieur et chez les *Ibos* pur sang, on est moins intolérant. Tout au plus on protège la chère tortue, ou quelques autres espèces totémiques locales, différentes d'un endroit à l'autre.

C'est donc à Onitsha, où il y a un mélange considérable de sang *Béni*, de même que chez les *Ibos* à mélange *Igara* (*Aguleri, Nteje etc.*) qu'on est le plus étroit et le plus fanatique pour ce qui regarde la tradition. Pour la chrétienté, cela a failli causer une ruine totale, une fois que la question s'est posée de faire les enfants catéchumènes, de renoncer d'avance aux grades fétichistiques de la hiérarchie sociale et au mariage polygamique. Les vieux ont jeté le cri d'alarme: Les blancs se mêlaient de leur organisation et de leur politique sociale. Beaucoup de chrétiens se sont laissés ébranler. L'un des meilleurs catéchistes de *Nteje*, sommé de se déclarer, ou pour le fétichisme ou pour Dieu:

— «Je voudrais bien Dieu; mais c'est aux vieux de mon pays de décider ce que sera notre vie Il faut que j'attende la décision de mon pays (de mon *óbódó*).

— «Et si ton pays te dit d'aller en enfer?»

— «Comment quelqu'un pourrait-il aller sans son *óbódó*?»

En cela aussi, les *Ibos* purs et sauvages des villes intérieures se sont montrés bien plus larges d'esprit et plus raisonnables. — Que ceux qui ont suivi Dieu le suivent à leur aise et liberté. Qu'ils ne se mêlent pas de gâter nos *alusis* (fétiches), et nous ne gênerons pas leurs fêtes ni leurs manières nouvelles. Seulement (réclamait un vieux chef de *Nri*) que nos fils ne viennent pas manger du crocodile (l'un des innombrables tabous de cette ville religieuse) devant les yeux de leurs parents, pour les dégoûter et les fâcher. Du reste, qu'ils vivent comme ils veulent et nous laissent vivre tranquilles nous aussi, comme nous voulons et savons.

Là, donc, il n'y a plus de difficulté. On s'entend, on embrasse une autre Loi, et c'en est fini avec les chaines de la vieille. Il ne reste plus de doute que pour les tabous, qui étaient tellement ancrés dans les coutumes, que l'on se demande, s'ils ne seraient pas Loi de nature. Manger de la couleuvre, du crocodile², de la tortue même, ce n'est rien pour un chrétien, pour un civilisé; mais nourrir des enfants jumeaux, ceci dépasse les forces d'un simple mortel: c'est trop répugnant!

Les jumeaux sont, en effet, tabou de la plus grande abomination; quand une pauvre femme en enfante, elle en est littéralement anéantie de honte et de malheur. Pour rien au monde on ne la décidera en prendre charge. On les enferme dans un pot en terre et on va les déposer dans l'*ajò òfya* (la mauvaise brousse) là où on a coutume de jeter les cadavres des lépreux, des varioleux, des avortons, des bébés defectueux, de tous ceux qui ne méritent pas les honneurs d'une sépulture.

Dans le district d'Awka, le Gouvernement avait bien obligé le roi religieux (l'*èzè-Nri*) de la ville sacrée (*Nri*) de lever le *nsò ana*; mais il a vite

² Pour le crocodile, le boa, le singe, les gens de *Nri* ne croient pas que le *nsò ana* (i. e., ce qui est saint dans la terre) fût inamovible. Le *Eze Nri* (Roi Sacré de *Nri*) pourrait le lever. Les indigènes engagent même les étrangers à tuer le Singe, voleur de leur maïs,

vu qu'il avait affaire à un *nsò ana* que l'on ne lève pas sur terre; élever des enfants jumeaux dépasse les forces de la nature, pour un païen local. Et, comme la loi humaine ne peut pas prescrire des actes héroïques, le Gouvernement s'est avisé de faire envoyer les jumeaux dans des crèches tenues par les missions. Les chefs devaient aller dans les familles où naissent des jumeaux, leur prendre la valeur de 5 livres sterling, et apporter cette somme à la crèche, avec les petits malheureux.

On jette aussi dans la brousse, comme abomination et tabou, les pauvres êtres qui viennent au monde par une mère non mariée. Et la mère aussi devient *nsò*, ne peut plus se marier ni porter le pagne (la pauvre paria ne survit d'ailleurs pas longtemps à son fruit malheureux).

Sont tabous, également, les bébés monstrueux, venant au monde avec toutes leurs dents, ayant six doigts aux mains ou aux pieds.

Toutes ces observances, sur lesquelles se fonde (assez mystérieusement, d'ailleurs) la force de la société *ibo*, on y tient avec une inébranlable discipline. De même pour les règlements particuliers des diverses classes: un titré (un homme qui a pris l'un des titres qui échelonnent les citoyens en classes ou grades de dignité) ne peut jamais manger un aliment vulgaire (manioc, patate douce, noix de coco p. e.) mais doit se nourrir de pâte de maïs, aux époques de l'année où il n'y a plus de l'igname. Un nouveau titré ne peut être admis, sans payer à tous ceux du grade hiérarchique les cadeaux et les services qu'ils ont eux-mêmes payés le jour de leur admission. (On ne peut pas faire ici la liste même de toutes les coutumes sociales, qui constituent le réseau compliqué de la loi indigène.)

S'il faut changer ou innover, «l'esprit» est toujours là, à la disposition des anciens, pour promulguer surnaturellement, s'incarnant sous le masque hideux du *mañwu*, ce qu'il faut pratiquer ou éviter.

C'est ainsi que tout devient surnaturel. Comme le vieux chef de *Nri* me le disait un jour: «chez nous tout est religieux, même nos marchés et nos repas».

Cet échafaudage ténébreux ne disparaîtra que le jour où la vérité honnie brillera, sous l'influence de l'Evangile. Peut-être un jour au dépens de la propriété privée, qui est admirablement garantie sous le régime de la terreur, écrasant les petits, mais pour la grande délivrance de beaucoup d'âmes, qui veulent vivre une vie moins basse que celle de la peur. Et ces âmes sont légion, surtout parmi les peuples rudes et forts, méprisés par les demi-civilisés des bords du Niger, futiles et corrompus; la preuve en est dans les progrès de la Foi chrétienne, qui a pris comme le feu à l'intérieur des terres; les chrétientés naissent et se consolident avec une vitesse et une force, qu'on n'a pas encore vu dans les fastes de l'apostolat africain. Les braves fils d'anthropophages sont en train de se changer en un peuple de braves chrétiens.



Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien.

Beobachtungen, Textaufnahmen und linguistische Studien.

Unternehmen im Auftrage der Staatlichen Museen zu Berlin mit Mitteln der Herzog von Loubat-Professur-Stiftung.

Von Prof. Dr. K. TH. PREUSS, Direktor am Staatlichen Museum für Völkerkunde, Berlin.

(Fortsetzung.)

10. Kašindukua, der Puma.

(Priester Miguel Nolavita.)

1. *Ejzuakala duej Kašindukua*
 Im Anfang älterer Bruder Kašindukua
naui tuej na naká hávatši avi kukui
 unser älterer Bruder kam Mutter der Monatsblut
nalé iškágabalé nagud nasuñ sahanga na
 war Mensch wurde tat uns vor
Kašindukua naká ni māmakuejha ni
Kašindukua kam die Priester
akuagakuá.
 sagten.

2. *Guñguejinižiniki hava Gaṭteóvañ*
 Darauf Mutter Gaṭteóvañ
hanki mulvatá tuataykalyēka nuñhuakala
 diese Krankheit achtgeben werde Tempelberg
tualyēka ninula tualyēka ni hatej
 achtgeben werde Flüsse achtgeben werde Vater
hávaha akalégú šane mulvatá našingua-
 Mutter dieser sagte böse Krankheit komme nicht
kua hika hika šánekuej našinguakua
 alle Dinge bösen daß kommen nicht
ni hávaha akalégú.
 Mutter diese sagte.

3. *Káktula šilula hagilula kagilula*
 Bäumen Fäden Steinen Erde Arten
tukuášiža kalalúlatšin duej aṭšala-
 Bächen Stroh Arten von älteren Bruder diesen von
kalyi hika hika salyíngatši makú
 Obrigkeit allen Dingen allen von Häuptling
húgukui mandaulu ni tejžu Kašindu-
 Oberhaupt Auftraggeber älteren Bruder Kašindu-
kua alagú aṭšikuej húgukui naykalyēka
 kua setzte diesen von Oberhaupt sein werde
ni hava Gaṭteóvañ akalégú.
 Mutter Gaṭteóvañ sagte.

1. In frühester Zeit kam älterer Bruder Kašindukua (zur Welt), unser älterer Bruder, der das Monatsblut der Mutter war und Mensch wurde. Kašindukua kam (auf diese Weise) vor uns (auf die Welt), wie die Priester berichtet haben.

2. Darauf bestimmte Mutter Gaṭteóvañ — und der Vater¹ sagte es der Mutter — daß er auf die Krankheiten, Tempelberge und Flüsse achtgeben solle, damit keine üblen Krankheiten und sonstigen bösen Dinge herkämen.

3. Mutter Gaṭteóvañ stellte den älteren Bruder Kašindukua als älteren Bruder und Vorgesetzten der Bäume, Fäden, Steine, Erdarten, Bäche und aller Arten von Stroh und als Beherrscher, Oberhaupt und Gebieter für alle Dinge und bestimmte, daß er das Oberhaupt von diesen sei.

¹ Sintana.

4. *Nuñhuakálakuej naugauka aĩtši*
 Tempelberge alle diesen von
makú nuñhuakuĩvitši hũgukui Kágubakueĩtši
 Herr Tempelnovizen der Herr Kágaba der
mandaulu nuvakálatši hũgukui hika hika
 Auftraggeber Festgeräte der Herr Dingen
salĩngatši alakalyi ni teĩžu Kašĩndu-
 allen von Obrigkeit älteren Bruder *Kašĩndu-*
kua alagũ ni mĩmakueĩha akuagakuá.
 kua setzte ein die Priester sagten.

5. *Guñgueĩniki nuñhuakuĩvi teĩn*
 Darauf Tempelnovize einsetzen
guakuej mĩmakueĩha tual naugakuej ni
 sollten die Priester diese sehen sollten

Kašĩndukua neĩgapaĩgũ.

Kašĩndukua zu sagen begann.

6. *Guñgueĩniki Kágaba nuñhuakuĩvi*
 Darauf Kágaba Tempelnovizen
gukan ga maužua gukan ga mulbatá
 griff fraß zwei griff fraß Krankheit
natalalẽ Kágabakuej nuñhuakuĩvikuej
 an Stelle von war Kágaba Tempelnovizen
niĩgapaĩgũ mĩmakueĩha ni akuagakuá.
 zu fressen begann die Priester diese sagten.

7. *Guñgueĩniki mama Namsiku hanki*
 Darauf Priester Namsiku dieser
nuka yekauła atsej guiava arveja
 hörte rief eine Nacht Rat sagte
guñgueĩni mĩukuejki makẽjuiža guiava
 darauf wiederum viermal Rat
arveja.
 sagte.

8. *Nĩtšiĩ kágaban gukan ga atšiĩ-*
 Weiter Mensch griff fraß tat
guakaj maukuej Namsiku yekauła guñgueĩni
 darauf wiederum Namsiku rief darauf
hatšisejĩ arveja nĩtšiĩ kuksejĩ guiava
 fünf Nächte (Rat) sagte bis sieben Nächte Rat
arveja nĩguĩgu.
 sagte tat.

9. *Guñguakaj alėniaga hāvaha kal-*
 Darauf ihm auch Mutter diese An-
ta agajĩ guane alėniaga guiava hava
 weisung gab tat ihm auch Rat Mutter

4. Sie setzte den älteren Bruder *Kašĩndukua* zum Herrn über alle Tempelberge, zum Oberhaupt der Tempelnovizen, Befehlshaber der *Kágaba*, Herrn der Festgeräte und Vorgesetzten aller Dinge ein. Das haben die Priester berichtet.

5. *Kašĩndukua* ordnete nun an, daß die Priester ihr Augenmerk darauf richten sollten, Tempelnovizen einzustellen.

6. Dann aber griff er einen Novizen der *Kágaba* und fraß ihn, und er griff zwei Novizen und fraß sie an Stelle der Krankheiten², wie die Priester erzählt haben.

7. Davon hörte Priester *Namsiku* und rief (*Kašĩndukua* zu sich). Eine Nacht und dann nochmals viermal redete er auf ihn ein.

8. Aber er griff weiter Menschen und fraß sie. Wiederum rief ihn *Namsiku* und erteilte ihm fünf Nächte, ja sieben Nächte seinen Rat.

9. Darauf sagte *Kašĩndukua* zu *Namsiku*, auch ihm habe die Mutter Auftrag erteilt und Rat gegeben. Er habe alle

² Vgl. die Geschichte 12 von *Suzaubaĩ*, die beauftragt war, die Krankheiten zu fressen, aber die Menschen selbst fraß.

arveja nejká ni Kašindukua Namsiku akalégú
 sagte tat Kašindukua Namsiku sagte
hika hika atšažēgeba ni neigú guñguejniki
 alle Dinge tat nicht sagte darauf
Kašindukua aleñki kágaban gažaku nas
Kašindukua dieser Mensch fresse ich nicht mir
iaga hava nákalē guane nas iaga nižaku
 auch Mutter mir sagte tat ich auch ich bin
nejká Kašindukua Namsiku akalégú.
 sagte Kašindukua Namsiku sagte.

10. *Aiki ni duej Kašindukua*
 So älterer Bruder Kašindukua

Namsiku hurlēšapañgú Kágaba nuñhua-
Namsiku zu spielen begann Kágaba Tempel-
kuñvikuej gatēj nauguejini naksunze neigú
 novizen fraß darauf ich weiß nicht sagte
mañkuej kágaba gukan ga guñguakaj
 wiederum Mensch ergriff fraß darauf
Namsikuha atšuiža yekaŭla nitsiši makéj-
Namsiku dieser einmal rief bis vier-
uīža yekaŭla niguñgú.
 mal rief tat.

11. *Guñguakaj Kašindukua guksēj nēk*
 Darauf Kašindukua Feuer ge-

guane ni nagú alēñ Kašindukua hañguñ-
 worden kam dieser Kašindukua dachte
guejki Namsiku pak gukalyēka ni Kašin-
Namsiku pack ergreifen werde Kašin-
dukua hañguñgú guñguakaj Namsikuha
dukua dachte darauf Namsiku dieser
šane aluna ikuka atava alēñ guaši maša.
 böse Gedanken nahm schwächer er als ließ.

12. *Guñguejniki makejsejn guiava arveja*
 Darauf vier Nächte Rat sagte

niguñgú guñguejniki duej aiki atša-
 tat darauf älterer Bruder so machst
vatēj hāvaha ajiki kalta migajgayá
 du Mutter diese so Auftrag dir gab nicht
niguñgú šane matšikaki tuaki malē ni Nam-
 tat übel du tust siehst nicht du Nam-
siku Kašindukua akalégú guñguejini mañ-
siku Kašindukua sagte darauf wieder-
kuejn gāka Namsikuha nuñhuakutvikuej
 um schickte Namsiku dieser Tempelnovizen
tual kágabakuej ni mīžal katual.
 (er) Sorge Menschen daß gehen (er) Sorge.

(diese bösen) Dinge nicht ge-
 tan. Weiter sagte Kašindukua
 zu Namsiku: „Ich fresse keine
 Menschen, auch mir hat die
 Mutter Auftrag erteilt und be-
 stimmt, daß ich (zu etwas) da
 sei.“

10. So trieb älterer Bruder
 Kašindukua sein Spiel mit
 Namsiku, indem er Novizen
 der Kágaba fraß und dann
 sagte: „Ich weiß nichts davon.“
 Wieder ergriff er Menschen
 und fraß sie, worauf Namsiku
 ihn einmal bis viermal zu sich
 rief.

11. Darauf wurde Kašindu-
 kua zu Feuer und kam voll
 (böser) Gedanken mit der Ab-
 sicht, Namsiku — pack! — zu
 fassen. Namsiku aber raubte
 ihm die bösen Gedanken und
 ließ ihn schwächer als er selbst
 war.

12. Vier Nächte lang er-
 teilte Namsiku ihm dann Rat
 und sagte zu Kašindukua:
 „Älterer Bruder, zu deinem
 Tun gab dir die Mutter keinen
 Auftrag. Du tust übel, siehst
 du das nicht?“ Nun schickte
 Namsiku ihn wiederum aus,
 die Novizen zu behüten und
 dafür zu sorgen, daß die Men-
 schen (ungefährdet) wandern
 können.

13. *Guñguejini kagi ejzua kaj nuñhua-*

Darauf Jahr einem nach Tempel-

kuñvi gukan ga ni atšingú Kašindukua
novize griff fraß tat *Kašindukua*

guñguakaj Namsiku katú ikayal kugua
darauf *Namsiku* Fallen zu machen sieben

niguñgú guñguejniki kugua hula
tat darauf sieben lange Steinperlen

vuksu katú surlyi ajni itej hīžba hañ
den Topf die Falle unter in legte Essen wie

agiša niguñgú Namsikuha Kašindukua gu-
legte tat *Namsiku* dieser *Kašindukua* um

gakáñ.

zu fangen.

14. *Guñguejini kagi kugua naugatsariaga*

Darauf Jahre sieben waren darauf

tanaki katukuej nalgukaj Namsiku tejžu
fiel nicht Fallen darauf *Namsiku* älteren

Dyiuamalyi nuñhudañ mita kagiša

Bruder *Diuamalyi* Tempel Mitte beerdigte

Kašindukua gukalyēka nuñhuakuñvi nigungú
Kašindukua fangen werde Tempelnovize tat

guñguejniki avakala haguinše pa ipa
darauf diesen über Steinplatte bautz legte

niguñgú guñguejniki akautši nuñhuakuñvi
tat darauf anderen Tempelnovizen

avata aj nienkanki aliáva itej Kašin-
leeren dieses an Stelle im Hellen stellte *Kašin-*

dukua tualyēka ni mama Namsiku atšingú.
dukua sehen werde Priester *Namsiku* tat.

15. *Guatayguejinižiniki Kašindukua nak*

Darauf *Kašindukua* kam

niguñgú maykuej guñguejniki nuñhuakuñvi
tat wiederum darauf Tempelnovize

avata Namsikuha tami agajkal
leerer *Namsiku* dieser Tabaksdose geben sollte

duej arveja guñguakaj Kašindu-
dem älteren Bruder sagte darauf *Kašindukua*

kuaha tuñ šane hañguaki guñguakaj
dieser sah Böses dachte nicht darauf

nuñhuakuñviha Kašindukua hahiú agaj tuñ
Tempelnovize dieser *Kašindukua* Koka gab sah

13. Ein Jahr später griff *Kašindukua* (wieder) Tempelnovizen und fraß sie. Da ließ *Namsiku* sieben Fallen machen und legte sieben Röhrenperlen in einen Topf unter der Falle als Köder, um *Kašindukua* zu fangen.

14. Sieben Jahre lang standen sie da, aber er fiel nicht in die Fallen, worauf *Namsiku* den älteren Bruder *Diuamalyi* in der Mitte des Tempels eingrub, damit der Novize *Kašindukua* fange. Darüber legte *Namsiku* — bautz — eine Steinplatte und stellte an seine Stelle einen anderen Tempelnovizen, aber nur dem Aussehen nach, ins Helle hin, damit ihn *Kašindukua* sehe.

15. *Kašindukua* kam nun wiederum hin, und da *Namsiku* dem Abbild des Tempelnovizen gesagt hatte, er solle dem älteren Bruder die Dose mit dem flüssigen Tabak geben³, so sah *Kašindukua*, daß (der Novize) nichts Böses im Schilde führe. Dann gab der Novize *Kašindukua* Koka, und dieser sah, daß er nichts Böses plane. Er legte *Kašindukua*

³ Dieses und das Folgende ist die gewöhnliche Art der Begrüßung.

šane hañguakí guñguakaj kaurvita hahiú
 Böses dachte nicht darauf Handfläche Koka
aržé tuñ šane hañguakí ni Kašindukua
 legte sah Böses dachte nicht Kašindukua
nuñhuakutvi tuñgú.
 Tempelnovize sah.

16. *Guñguakaj Kašindukua nusa ni*
 Darauf Kašindukua Zorn
arzégú guñguejniki akaj nalagele
 fühlte darauf nach diesem Lüge
šivanakalēgatáy nahasu Tañ-
 du mir sagst meine jüngere Schwester Tañ-
mimaŷya nakalēgatáy nalagele kaigaki
 mimaŷya mir sagt Lüge jetzt
migakuŷviyēši sukua niguatáy nalagele akai
 gegen dich lernt Knabe tut Lüge dar-
nahasu nakalēgatéj naŷ ni
 nach meine jüngere Schwester mir sagt ist
Kašindukua neigú.
 Kašindukua sagte.

17. *Neiguejniki Kašindukua nej niguñgú*
 Sagte darauf Kašindukua ging tat
ahasu naugenka aŷka nejn-
 seine jüngere Schwester war wo dort ging
guejniki ahasu Tañmiuía salin
 darauf seine jüngere Schwester Tañmimaŷya ganz
gamagaši nalagele nákalēga šivala ni Kašin-
 tadelte Lüge mir sagst du Kašin-
dukua ahasu gamagašiñgú.
 dukua seine jüngere Schwester tadelte.

18. *Guñguakaj ahásuha*
 Darauf seine jüngere Schwester diese
dula arvėjaksá alúnakuejha mŷlkala
 Nachricht sagte nicht zauberischen diese Winde
kaktula lula nala gākuej lula nala šilula
 Bäume Arten alle Gewächse Arten alle Fäden
nala kalalula nala kagi lula nala nínula
 alle Stroh Arten alle Erde Arten alle Flüsse
nala hagi lula nala hika hika salĩnga
 alle Steine Arten alle Dinge alle
tuakuaykale lula nala dula garvėjaksá
 sichtbaren alle Arten alle Nachricht sagten nicht
ni akuñgú.
 sie tate.1.

die Koka in die Handfläche,
 und dieser sah, daß der Novize
 nichts Böses dachte.

16. Da wurde Kašindukua
 zornig und sagte: „Danach
 (zu urteilen) belügst du ⁴ mich;
 meine jüngere Schwester Tañ-
 mimaŷya sagt mir die Unwahr-
 heit (wenn sie behauptet:)
 „Jetzt lernt ein Knabe (im
 Tempel), um dich zu verder-
 ben.“ Meine jüngere Schwester
 belügt mich danach.

17. Nach diesen Worten
 ging Kašindukua zu seiner
 jüngeren Schwester Tañmi-
 maŷya und tadelte sie sehr:
 „Du erzählst mir Lügen.“

18. Darauf gab ihm seine
 jüngere Schwester keine Nach-
 richt mehr, und die zauberi-
 schen Winde, Bäume, Ge-
 wächse, Fäden, Stroh- und
 Erdarten, alle Flüsse, Steine
 und alle Dinge, die man sieht,
 versahen ihn nicht mehr mit
 Nachrichten.

⁴ Damit ist die Schwester gemeint.

19. *Guñguakaj Kašindukua atšuiža*Darauf *Kašindukua* einmal*ahasu naugeñ nak árluka*
seine jüngere Schwester war wq kam fragte*kajgaki nakuagaki šay ni*
jetzt über mich sprechen nicht sind*ahasu akalēgú guñguakaj*
seiner jüngeren Schwester sagte darauf*ahasu hanki duej miga-*
seine jüngere Schwester diese älterer Bruder gegen*hañguakín yay ni ahasu*
dich denken nicht sind seine jüngere Schwester*neigú.*
sagte.20. *Guñguakaj Kašindukua alúnakuej*Darauf *Kašindukua* zauberischen*árluka kačtula nulañkukui ninula hika hika*
fragte Bäume Erde Flüsse Dinge*lula nala árluka guatšariaga kajgaki*
Arten alle fragte darauf auch jetzt*duej makuagakín yay Nam-*
älterer Bruder über dich sprechen nicht sind Nam-*siku iaga makuagatéj naugakín yay šaŋga*
siku auch gegen dich spricht nicht ist Böses*makuagakín yay ni alúnakuej hika*
gegen dich spricht nicht ist zauberischen Dinge*saliŋga lula nala nekuejha Kašindukua*
alle Arten alle diese *Kašindukua**ni akalēgú ahasu gamagaša*
sagten seine jüngere Schwester tadelte*guñguejšalá ni māmakuejha akuagakua*
tat weil die Priester sagten.21. *Akuaši nitšišiñki Kašindukua*Sagten darauf *Kašindukua**nébilek katú tuñ guatšakaj múnžikuejgeba*
Puma wurde Falle sah darauf Frauen*hula ulu aini katú surli nauguej*
Röhrenperlen dem Topf in der Falle unter waren*iaga múnžigeba ni tuñgú guñguejniki Ka-*
auch Frau sah darauf *Ka-**šindukua kágabalē tuñ guatšakaj kályi-*
šindukua Mensch wurde sah darauf Bäume*kuejgeba ni tuñgú.*
sehr sah.

19. Als er einmal zu seiner jüngeren Schwester kam und fragte: „Spricht man jetzt nichts über mich?“ antwortete diese: „Älterer Bruder, man plant nichts Böses gegen dich.“

20. Als *Kašindukua* darauf die zauberischen Bäume, die Erde, die Flüsse und alle Arten von Dingen fragte, antworteten alle zaubermächtigen Dinge ebenfalls: „Jetzt sagt man nichts gegen dich, älterer Bruder, auch *Namsiku* spricht nichts gegen dich und redet nichts Böses wider dich“ — weil er seine jüngere Schwester getadelt hatte. Das haben die Priester erzählt.

21. Nach diesen Worten (der Dinge) verwandelte sich *Kašindukua* in einen Puma, schaute sich die Fallen an und sah, daß sie ebenso wie die Röhrenperlen in den Töpfen unter den Fallen Frauen waren. Dann verwandelte er sich in einen Menschen, schaute um sich und bemerkte viele Bäume.

22. *Guñguakaj maŭkuej nábilek tuñ*
 Darauf wiederum Puma wurde sah
guatšakaj múnžikuej nala zizakaj Hulakaj
 darauf Frauen alle Geschlecht *Hulakaj*
Nuginakaj Sejnakaj Šuknuginakaj ni tuñgú.
Nuginakaj Sejnakaj Šuknuginakaj sah.

23. *Guñguakaj kalyin guka pak ipu*
 Darauf Baum nahm bums warf
guatšakaj katukuej salyi agupeina guatšakaj
 darauf Fallen alle fielen darauf
múnžikuej ha ha ha ha ni múnžikuej šimgú.
 Frauen ha ha ha ha Frauen lachten.

24. *Guñguakaj Kašindukua nálahi nej*
 Darauf Kašindukua laufend ging
niguñgú aŭkígeba atšihi ahuákani
 tat so tuend zu einem anderen Orte
ni nejataugú guatšakaj aŭka iaga katú
 ging darauf dort auch Fallen
makejnkala ahuímala arli kuaľguéñ
 vier große Fallen aufgehängt waren
ni Kašindukua neingú aŭka iaga nébilek
 Kašindukua ging dort auch Puma wurde
katukuej tuatšakaj múnžikuej saŭžúkakuej
 Fallen sah darauf Frauen Haar habende
hántšigetse muletua agátsekuej ni tuñgú.
 schöne hübsch seiende sah.

25. *Guñguejnikí maŭkuej kágabalék*
 Darauf wiederum Mensch wurde
tuñ guatšakaj kalyikatukuej ni Kašindukua
 sah darauf Baumfallen Kašindukua
zituñgú guñguakaj maŭkuej nébilek
 besah darauf wieder Puma wurde
guñguejnikí maŭkuej tuñ guatšakaj múnži-
 darauf wieder hinsah darauf Frauen
kuej aŭkígeba makejuiža ni Kašindukua
 so viermal Kašindukua
múnžikuej hurlékšataugú.
 Frauen spielte.

26. *Guñguejnikí kalyi pak ipu gua-*
 Darauf Baum bums warf dar-
tšakaj katú salyi agupeina nálahi nej gua-
 auf Fallen alle fielen laufend ging dar-
tšakaj múnžikuej sa ha ha ha ni iašimgú
 auf Frauen nur ha ha ha sie lachten

22. Als er wieder zum Puma geworden, hinsah, bemerkte er lauter Frauen aus den (Frauen-)Geschlechtern *Hulakaj*, *Nuginakaj*, *Sejnakaj* und *Šuknuginakaj*.

23. Er ergriff nun die Bäume und schleuderte sie — bums —, da fielen alle Fallen zusammen, und die Frauen lachten ha ha ha ha.

24. Darauf lief *Kašindukua* fort und kam an einen anderen Ort, wo ebenfalls vier große Fallen aufgehängt waren⁵. Auch dort verwandelte er sich in einen Puma, besah die Fallen und bemerkte hübsche Frauen mit (langem) Haar.

25. Wiederum Mensch geworden, sah er hin und beschaute sich die Baumfallen, worauf er sich wieder in einen Puma verwandelte und hinschaute. Auf diese Weise trieb *Kašindukua* viermal sein Spiel mit den Frauen.

26. Dann schleuderte er — bums — Bäume, und alle Fallen fielen zusammen. Als sich nun *Kašindukua* laufend davonmachte, lachten die Frauen nur ha ha ha. Das haben die

⁵ Nämlich die Bäume, die beim Herabfallen das Tier zerquetschen.

aiki ni Kašindukua atšataugú ni máma-
so Kašindukua tat die

kueiha guagakua.

Priester sagten.

27. *Guatšigakaj kalyi vúlukuej hagi*
Darauf Bäume kleine Steine

vúlukuej kalakuej ninulakuej ni ibugataugú
kleine Stroh Wasser warf

guatšigakaj katukuej pej pej pej agupeina-
darauf Falten krach krach krach fielen

tšakai káktula nebkākaj nulankukui nebkā-
darauf Bäume Pumarachen Erde Puma-

kaj kala nebkākaj nínula nebkākaj ni ta-
rachen Stroh Pumarachen Wasser Pumarachen zu

napañgú.

fallen begannen.

28. *Aikígeba katukuej agupeinatšakai*
So die Fallen fielen darauf

nebkākajkuej askuimi mej ni aksejžegatauká
die Pumarachen dieselben nur machte

guatšigakaj nebi vulugeba nalakaj mama
darauf Puma kleiner war darauf Priester

Namsiku hui ákalē nebkākaj uákaj askuimi
Namsiku hui sagte Pumarachen Maske dieselbe

nalalyēka ni mašiñgú.

sein werde ließ zurück.

29. *Aikígeba katukuej agupeini nalyi kagi*
So Fallen fielen war Jahren

taižuakaj Kašindukua akukalyēka
sechs nach Kašindukua daß sie fangen werden

ahañguapana niguñgú aikígeba Kašin-
sie begannen zu denken taten so Kašin-

dukua atsihi nalyi Maṭtaiška ižañka
dukua taten⁶ wirklich nach Maṭtaiži bis

mīža guñguejnikí maŭkuej naši Žali-
wanderte darauf ein andermal kam Žali-

nuñguika nagatšakai kali lula gukakuej
nuñgui nach kam darauf Baum Arten er pflegte zu

nálakša hika hika lula salínga nala
nehmen waren nicht Dinge Arten alle alle

kaiža tuñguakuauka lula nálakša niguñgu.
jetzt sichtbaren alle Arten waren nicht taten.

Priester erzählt.

27. Als er die Sträucher, die kleinen Steine, das Stroh und das Wasser schleuderte und die Fallen mit Krachen zusammenstürzten, begannen die Bäume, die Erde, das Stroh und das Wasser als Pumarachen⁶ niederzufallen.

28. Auf diese Weise machte er, als die Fallen zusammenstürzten, die Pumarachen, und als nun die kleinen Pumas vorhanden waren, blies Priester Namsiku sie an und hinterließ sie, damit die Pumarachenmaske vorhanden sei.

29. Sechs Jahre nachdem die Fallen zusammengebrochen waren, dachte man (wieder) daran, Kašindukua zu fangen. Dieser wanderte bis nach Maṭtaiži⁷ und gelangte ein anderes Mal nach Žalinuñgui⁸, wo es keine Bäume gab, die er ergreifen konnte und auch alle die anderen jetzt sichtbaren Arten von Dingen fehlten.

⁶ Es sind Pumas, sie werden aber Pumarachen genannt, weil dieser Teil allein die Maske bildet. Vgl. das Folgende.

⁷ Gegend im Westen von Palomino.

⁸ Näher nach Palomino zu gelegen als Maṭtaiži.

30. *Guñguakaj aĩžiniki ahi nuka*
 Darauf darauf seine Schirm-
namto ižuka aĩ ipu ahi kálvala aĩ ipu
 mütze hatte hier warf seinen Stock hier warf
ahi žakud sugaméĩ kalasuna
 sein Hemd Tasche aus Baumwolle Hosen
sugi tami sukala
 Kalkdose Tabaksdose Stäbchen zum Kalknehmen
ibuši nalyi.
 warf wirklich.

31. *Aĩ iaga nálařsa guñguakaj*
 Dieses auch war nicht darauf
tuvágetse askuimi nébilék guane kágaba
 nackt allein Puma wurde wurde Mensch
ndlařsa guane žalá Kašindukua guñgueĩřalá
 war nicht gemacht war Kašindukua deshalb
na alyĩue kagi kúguakaj Žalyinuñguika
 schließlich Jahren sieben nach Žalinuñgui in
áikaga katukřséĩř ni Kašindukua tañgú.
 dortselbst Falle offene Kašindukua fiel.

32. *Guñguakaj Kágabakueĩ Žalinuñ-*
 Darauf die Kágaba Žalinuñ-
guika žėkueĩkueĩ dua ni iažeĩngú
 gui in Bewohner fielen her sie fielen darüber her
guatřariaga aržukėĩřĩnga ni Kašindukua
 darauf ging heraus Kašindukua
atřĩngú.
 tat.

33. *Guñguakaj Namsiku kuiřvangui*
 Darauf Namsiku Donner
kágabakueĩ salyĩ yekařla guñgueĩniki
 Menschen alle rief darauf
Kašindukua tuauĩn ni Namsiku kuiřváñ-
 Kašindukua sehet Namsiku den Don-
guikueĩ akalėgú kágaba nalėř guñguakaj
 nern sagte Mensch war darauf
sali alėĩř akuñgueĩniki aĩka aleĩatřakaj
 alle sie gingen darauf dort sie gingen
Kašindukua naki aržukeĩřĩ atuñ-
 darauf Kašindukua schon herausging sahen
guakaj hagi teĩ teĩ teĩ kásakažini sugaka
 darauf Stein nach einander Fuße vom Spitze zur
ižaňka ni kuiřváñguiha hagi ialagú.
 bis Donner diese Stein sie legten.

30. Hier schleuderte er nun seine Schirmmütze, seinen Stock, sein Hemd, seine Tasche, die Hosen, die Kalk- und Tabaksdose und das Stäbchen zum Kalknehmen (auf die Fallen).

31. Als auch das nicht mehr vorhanden war, war *Kašindukua* nackt und wurde nur noch zu einem Puma, ein Mensch war er da nicht (mehr). Deshalb fiel *Kašindukua* nach sieben Jahren dort in *Žalinuñgui* selbst in eine offene Falle.

32. Da fielen die *Kágaba* von *Žalinuñgui* über ihn her, *Kašindukua* aber kam (aus der Falle) heraus.

33. *Namsiku* rief nun alle Donnermenschen und sagte zu den Donnern, die Menschen waren: „Sehet *Kašindukua*.“ Da kamen alle herbei, und als sie im Kommen bemerkten, daß *Kašindukua* schon (aus der Falle) herausging, häuften die Donner Schlag auf Schlag Steine vom Fuße bis zur Spitze (der Falle) auf.

34. *Guatšigakaj itsaŋlingeba guñguakaj*

Darauf wurde zornig darauf
halyi asuñgua gukséj akuñguejini kaka
 Wachs sie schmolzen Feuer darauf Mund
hiát yekaj guatšiganá mulvatá lula
 mit Zischen steckten darauf Krankheiten Arten
nala huala mizéka hika hika mizéka
 alle Zahn Schmerzen Dinge Schmerzen
lula nala nej ni akejšatauká.
 Arten alle diese sie machten frei.

35. *Guatšariaga katú sugaka arzu-*

Darauf Falle der Spitze aus heraus-
kéjšihiŋga guapanakaj kalvi akuka
 kam darauf Baum sie ergriffen
garlak ša iáša sáñkala tšik
 den Nacken auf (sinmalend) sie legten Kopf ritz
iavejngua ni duej Kašindukua
 sie schnitten ab älterem Bruder Kašindukua
Žalinuñguikuejha akuñgú kágabatsaka nal-
 die von Žalinuñgui sie taten Mensch Fresser war
guejšalá aiki ni mámakuejha akuagakuá.
 weil so die Priester diese sagten.

36. *Guñguejniki hika hika lula ná-*

Darauf Dinge alle waren
laksa guñguakaj ahi kálguakuitšikála na
 nicht darauf seinem Glied mit
ahi tejždua na žiuatsi aj tana guatša-
 seinem Testikel mit riß sich ab diese fielen darauf
kaj nábile guejnitšišinki aléñiaga tana
 Puma wurden darauf er selbst fiel
niguñgú.
 tat.

37. *Guñguakaj mama Namsikuha*

Darauf Priester Namsiku dieser
asáñkala ulakal guá nuñhuakuivi tejžu
 seinen Kopf zu bringen sagte Tempelnovize älterer
Dyiuamalyi hañga ula šaŋlá
 Bruder Dyiuamalyi dieser brachte Palotinaja
kaltsusú sáñkala aj itej guane ni
 eine gegabelte Stange Kopf auf stellte tat
tejžu Dyiuamályiha guñguakaj Nam-
 älterer Bruder Dyiuamalyi dieser tat darauf Nam-
sikuha asáñkala iškágabakua zu-
 siku dieser seinen Kopf zum Menschen machte zu
kuakša niguñgú.
 sprechen veranlaßte tat.

34. *Kašindukua* wurde wütend, aber sie schmolzen Wachs im Feuer und goßen es ihm mit Zischen in den Mund, worauf sie alle Arten von Krankheiten, Zahnschmerzen und viele (andere) Schmerzen auf ihn losließen.

35. Als er aus dem Ende der Falle herauskam, ergriffen sie einen Baumstamm, den sie ihm auf den Nacken legten, und schnitten ihm — ritz — den Kopf ab. Das taten die Bewohner von *Žalinuñgui* mit *Kašindukua*, weil er Menschen fraß, wie die Priester erzählt haben.

36. Als (übrigens) nichts mehr (zum Werfen) vorhanden war, riß er sein Glied und die Testikeln aus. Diese fielen (in die Falle) und verwandelten sich in Pumas. Dann fiel er selbst hinein.

37. Seinen Kopf ließ Priester *Namsiku* durch den Tempelnovizen, älteren Bruder *Diua-malyi* herbringen. Dieser brachte den Kopf und steckte ihn auf eine gegabelte Stange aus Palotinajaholz, worauf *Namsiku* seinen Kopf in einen menschlichen verwandelte und zum Sprechen brachte.

38. *Guñguakaj Kašindukua sáñkala aiki*

Darauf *Kašindukua* Kopf so
kágabatsaka naukajiniki aikiga atšá gua-
 Mensch Fresser war darauf ebenso machen
lyikuenžá ni asáñkala neigú guñguejiniki
 werde sein Kopf sagte darauf
naiškágabakua itšanažaku nani
 mich zum Menschen machen ich will nicht jüngerer
kaigan guanki gujava narveja niva
 Bruder jetzt wirklich Rat mir sagen du
kúñ ni Kašindukua sáñkala Namsiku akalégú.
 tust *Kašindukua* Kopf *Namsiku* sagte.

39. *Guñguejiniki maukuej Namsikuha*

Darauf wiederum *Namsiku* dieser
asáñkala uzgaŷa Žalinuñguika niguñgú
 seinen Kopf schickte *Žalinuñgui* nach tat
ajžiniki nánikuej aika žekuėjkuejha
 darauf die jüngeren Brüder dort lebenden diese
duej Kašindukuatši žakuđ tūñgetse
 älteren Bruders *Kašindukua's* Hemd ähnlich
akaŷa ni akualyi Namsiku dula uzgaŷn-
 machen sie sollten *Namsiku* Nachricht schickte
gú guñguakaj žakuđ aiklvej agetse akaŷa
 darauf Hemd so nur seiend machten
akuñguejiniki teijun Dyiuamalyi
 darauf dem älteren Bruder *Diuamalyi*
na aualagapana avua sáñkala
 mit sie zu bringen begannen dem ganzen Kopf
huitži ni Namsiku aualagú.
 vereinigt mit *Namsiku* sie brachten.

40. *Guñguakaj teijun Dyiuamalyi*

Darauf älterer Bruder *Diuamalyi*
Kašindukuatšakuej itšuályi guejiniki kúrlyui
Kašindukua's Hemd zog an darauf sieben
kuiza guatšakaj duej Kašindukua
 Tage tanzte darauf älterer Bruder *Kašindukua*
hđnamej ni iškasguñgú guatšiga iaga
 wie nur sich machte darauf auch
makejnkala kágabakuej nébžakuej izahualyi
 vier Menschen Pumahemd zogen an
guatšakaj nébile ni akuñgú
 darauf zu Pumas sich machten sie taten
akuñguejinižini na kúrlyui akuizatuğú.
 darauf sieben Tage sie tanzten.

38. Darauf sagte *Kašindukua's* Kopf zu *Namsiku*: „Wie ich Menschen gefressen habe, so werde ich damit fortfahren, ich will nicht, jüngerer Bruder, daß du mich in einen Menschen verwandelst und mir jetzt Rat erteilst.“

39. *Namsiku* schickte nun seinen Kopf nochmals nach *Žalinuñgui* und benachrichtigte die dort wohnenden jüngeren Brüder, daß sie ein dem Hemd des älteren Bruders *Kašindukua* ähnliches (Gewand) anfertigen sollten. Sie machten hierauf ein entsprechendes Hemd, und sie sowie älterer Bruder *Diuamalyi* brachten es samt dem ganzen Kopf zu *Namsiku*.

40. Älterer Bruder *Diuamalyi* zog nun das Hemd des *Kašindukua* über und tanzte damit sieben Tage lang, ganz wie der ältere Bruder *Kašindukua* erscheinend. Auch zogen vier (andere) Personen Pumahemden an, verwandelten sich dadurch in Pumas und tanzten sieben Tage lang.

41. *Guejniki nebžakuakuejki haḡsurli*

Darauf Pumahemden einem Stein

avaika ni akuṅgú avua zalakalaki
unter sie bewahrten sie taten ganze Knochen

haḡsurliṅga nuṅhuakalalyiṅga ahi ža-
einem Stein unter einer Höhle in ihren

kuakuej na avaiḡka huakalia ni
Hemden mit sie bewahrten schlossen ein

akuṅgú mama Namsikuha guatšiganá
sie taten Priester Namsiku dieser darauf

nebi vúlukuej Kašindukuaha katú ipú-
Pumas kleinen Kašindukua dieser Falle die

nekuej nebkākakuej ni aḡsejžegatauká
geworfen hatte Pumarachen machte

na hátekuejha mámakuejha ni akuagakuá.
die Väter die Priester sagten.

41. Die Pumahemden bewahrten sie dann unter Steinen, die vollständigen Knochen (*Kašindukua's*) samt den Hemden verwahrte man in einer Höhle unter Steinen und schloß sie ein. Darauf machte Priester *Namsiku* die kleinen Pumas, die von *Kašindukua* in die Fallen geworfen waren, zu Pumarachen (Pumamasken). Das haben die Väter und Priester erzählt.

II. Häuptling *Soṅgela*, der Herr über alle Handlungen.

(Priester *Jacinto Garavito*.)

1. *Makú Soṅélaki kali lúlatši*

Häuptling *Soṅgela* Baum Arten von

húgukui narlalá tejtši kálitši šitši
Herr war Feldes des Baumes des Fadens

húitši hika hikati húgukui narlalá
des Hütte der allen Dingen von Herr war

ajki nalá makú Soṅgela akajžuka narlalá
so war Häuptling *Soṅgela* hieß war

kágitši hárlulatši húgukui salyiṅgatši
Erde der Steine der Herr allem von

húgukui narlalá.

Herr war.

2. *Kágaba kalyi meṅgua huin gaṡa*

Mensch Baum fällte Hütte baute

tejn gaṡa šin guka kagi kuia kala
Feld machte Faden ergriff Erde grub Stroh

meṅgua húitši tejk hívalé
abschnitt Hütte der in der Pflanzung jätete

aleṅga arzé hika hika aleṅgaba arzé
er selbst empfand alle Dinge er selbst empfand

gukan žalá ajki narlá na makú Soṅgela
tat war so war Häuptling *Soṅgela*

akajžuka žalgú na mámakuejha guagakuá.
hieß war die Priester sagten.

1. Häuptling *Soṅgela* war der Herr aller Bäume, er war der Herr der Felder und Bäume, des Bindematerials, der Hütten und aller Dinge. So kam es, daß er Häuptling *Soṅgela* hieß. Er war der Herr der Erde, der Steine und Herr von allem.

2. Wenn jemand einen Baum fällte, eine Hütte baute, ein Feld anlegte, einen Faden nahm, Erde aushob, Stroh für die Hütte abschnitt oder die Pflanzung jätete, so empfand er es selbst übel; alles empfand er selbst übel. Daher hieß er Häuptling *Soṅgela*. Das haben die Priester erzählt.

3. *Makú nalgua huin gayā salī yay-*
 Häuptling war Hütte baute alles ver-
ka kágaba nañga tejn gayā salī
 brannte dem Menschen mit Feld machte alles
yayka manta auduaka salī yayka
 verbrannte Banane ihr Schößling ganz alle ver-
hika yáušingeba atšika yalgú.
 brannte alle Dinge verbrannte tat war.

4. *Guatšigakaj kágaba munži na*
 Darauf Mensch einer Frau mit
askui nej aleñga arzē sukua ga
 allein ging er selbst empfand Jüngling Beischlaf
za aleñga arzēn gatši tušej
 ausübte er selbst empfand fremdes Eigentum raubte
aleñga arzē hi ejzua arzēgaki makú
 er selbst empfand was eins empfand nicht Häuptling
Soñgela alēñgeba arzēkan žalgú nalyi ni
Soñgela er selbst empfand war wirklich
tuva tuva mayayka makuakuej yalgú
 blitzte dir verbrannte dir zu tun pflegte war
na māmakuejha guagakud misēua na nej-
 die Priester sagten deiner Frau mit ging
asuñzē arzēka žalgú.
 nicht Schmerz empfand war.

5. *Aiki nalyi mama yayka nuñhua-*
 So war Priester verbrannte Tempel-
kuñvi yayka nuñhuej nanga mayay-
 novize verbrannte dem Tempel mit dir zu ver-
gakuej yalgú Soñgela aiki atšika
 brennen pflegte war Soñgela so tat
yalgú ni akuagakud.
 war sagten.

6. *Guatšigakaj aj akazguákaki nuñ-*
 Darauf dieser anredende Tempel-
huakuñvi žalá makējinkala ejzuama nayka Hu-
 novize war vier ersten alle Palo-
kumejžižini Mamalúguika ižañka naykakuej
 mino von Mamarongui bis seiende
žalá nui tuagélekuej sej muan zaka-
 waren Sonne durften nicht sehen Nacht Mitte mußten
kuej munži akazguakagélekuej žalá ši
 essen Frau durften nicht anreden waren Faden
muagélekuej yalgú hiva atšagélekuej
 durften nicht drehen waren Arbeit durften nicht tun

3. Wenn einer eine Hütte baute, so verbrannte er als Oberhaupt alles samt den Menschen; wenn jemand ein Feld anlegte, so verbrannte er alles, die ganzen Bananenschößlinge und alle Dinge verbrannte er.

4. Wenn jemand nur mit einer Frau wanderte, wenn ein junger Mann einen Beischlaf ausführte, wenn jemand fremdes Eigentum raubte, so empfand er es selbst übel. Was überhaupt erzürnte Häuptling Soñgela nicht? Er selbst empfand es übel und pflegte alles mit seinem Blitz zu verbrennen. Das haben die Priester erzählt. Daß er mit deiner Frau nicht gehen konnte, darüber empfand er Schmerz.

5. Auf diese Weise kam es, daß Soñgela (auch) Priester und Tempelnovizen mitsamt den Tempeln zu verbrennen pflegte, wie man berichtet hat.

6. Da durften diese (mit Soñgela) redenden Tempelnovizen aus allen vier ursprünglichen (Geschlechtern) von Palomino bis nach Mamarongui die Sonne nicht sehen, durften (nur) um Mitternacht essen, durften keine Frau anreden, keinen Faden drehen und keine Arbeit verrichten. Sie aßen nur weiße Bohnen, weiße Bataten, weiße Kartoffeln,

žalgú hita butši za gaka mejži butši tulu-
waren Bohne weiße nur aßen Batate weiße Kar-
ma butši husu butši nukuva hika avi
toffel weiße Krebs weißen Schnecke Dinge Blut
arsūngele za zākakuej žalgú guatšigakaj
haben nicht nur mußten essen waren darauf
asejži za hīžban guka alusāniki
mit der Rechten nur Speise nahmen mit der Linken
hīžban gukagele žalá na māmakuejha
Speise nahmen nicht war die Priester
kāñžini akuaši yalgú.
in alter Zeit sagten war.

7. Guatšiganá munži iaga huvini
Darauf Mädchen auch Zimmer im
gejkuej nui tuagele sej muan za zaka
verwahrt war Sonne sah nicht Nacht Mitte nur aß
žalá sigí hana gejkuej žalá múnžiki
war Knabe wie war verwahrt war Mädchen
alusani za hīžban guka žalá aijkuej
mit der Linken nur Speise nahm war diese
hañ na akazguákakuej salyiŋga eizuáma
wie reden sollten alle ersten
naḡkálekuej akazguákakuej žalgú makú
alle seiende reden mußten waren Häuptling
Soŋgela aijkuej nalaki nuñhuakutvikuej
Soŋgela diese waren nicht Tempelnovizen
hálekuej hana mayauši guakuej žalgú
diese wie dich zu verbrennen pflegte war
ni māmakuejha guagakuá.
die Priester sagten.

8. Guanená kajgaki ajgatsé nálaksa
Darauf jetzt diese sein nicht
gualyēka tuñgud na nani Matúnaha
werden sah jüngerer Bruder Matuna dieser
hurlēkšapana niguá guakaj uá naua
zu spielen begann tat darauf ja ein wenig
kuīs hurlēši ni Soŋgela na nani
laßt uns spielen Soŋgela mit jüngerem Bruder
Matuna na iškālégú guñguejini ahurlēga-
Matuna mit sich sagten darauf sie zu spielen
pana ni akuñgú duējvakuejha ni akuagakuá.
begannen sie taten die Alten sagten.

weiße Krebse, Schnecken und
Dinge, die kein Blut enthalten.
Sie durften die Speise nur mit
der rechten Hand nehmen und
nicht mit der linken. Das haben
die Priester in alter Zeit er-
zählt.

7. Auch die Mädchen⁹
blieben in einem Gemach,
sahen nicht die Sonne, aßen
nur um Mitternacht und hielten
sich, ganz so wie die Knaben,
(in ihrem Zimmer) auf. Die
Mädchen (aber) nahmen die
Speise nur mit der Linken und
wie jene (Knaben) aus allen
ursprünglichen (Geschlechtern)
(mit ihm) reden sollten, so
mußten (die Mädchen) mit
Häuptling Soŋgela sprechen.
Wenn diese (Mädchen) ebenso
wie die Tempelnovizen nicht
vorhanden waren, so pflegte er
einen zu verbrennen.

8. Als nun jüngerer Bruder
Matuna sah, daß diese jetzt
nicht vorhanden sein werden,
began er (mit Soŋgela) anzu-
binden. „Ja, laßt uns ein wenig
unsere Kräfte messen,“ sagten
Soŋgela und jüngerer Bruder
Matuna zu einander und be-
gannen miteinander ihr Spiel
zu treiben. Das haben die Al-
ten berichtet.

⁹ Die zukünftigen Frauen der Novizen.

9. *Guñguakaj nani**Matúnaha*Darauf jüngerer Bruder *Matuna* dieser*Soñgelatsēua hūrlēkša naguá dijini na*
*Soñgela's Gattin spielte tat dann**akaukšapana munži šalá na akuá*
sie zu kämpfen begannen einer Frau wegen sie taten*guakaj Matuna hielī gualyēka atuákaj*
darauf *Matuna* verlieren werde sah darauf*ahuézugui Makuálukukui izabi*
zu seinem Schwiegervater *Makuálukukui* kam*naguá.*

tat.

10. *Guatšigakaj Matúnatši kalguákala*Darauf *Matuna* von Glied*Soñgelatsēuatši arzā múnžitši hákulueha*
*Soñgela's Gattin von fraß Frau der Geschlechts-**naguá guanalé šalá Soñgela atuñ*
teil diesen tat getan hatte weil *Soñgela* sah*guejīniki Matuna kāka akalia naguá gua-*
darauf *Matuna* Streit suchte tat dar-*tšigakaj Matúnaki ahuézugui Makuá-*
auf *Matuna* sein Schwiegervater *Makuá-**lukukui naugēñ narlē itēj narlauká.**lukukui* war wo kam saß war.11. *Guatšiganá Soñgela tuva tuva*Darauf *Soñgela* blitzte*kuišvañgui hañ ni ahuézugitši nuñ-*
Donner wie seines Schwiegervaters Tempel-*huakuka iuátsia guakaj hatej Makuálukukui*
spitze riß ab darauf Vater *Makuálukukui**hanki ahuázi Matuna mihá itša-*
dieser seinem Schwiegersohn *Matuna* beeile dich*nuá nahuázi Soñgela nayaukša-*
mein Schwiegersohn *Soñgela* mich wird ver-*kuá ni Makuálukukui Matuna akalégú.*
brennen *Makuálukukui* *Matuna* sagte.12. *Akalēguakaj kukui tuman guka*

Sagte darauf Trommel alte nahm

Matúnaha niguá ahuézugui hanki
Matuna dieser tat sein Schwiegervater dieser*avīsa guguá akalēlalé gugažá niguá*
neue nimm gesagt hatte nahm nicht tat

9. Jüngerer Bruder *Matuna* spielte darauf mit *Soñgela's* Frau (d. h. raubte sie), weshalb sie der Frau wegen zu kämpfen begannen. Als *Matuna* sah, daß er verlieren werde, kam er zu seinem Schwiegervater ¹⁰ *Makuálukukui*.

10. Nun fraß das Glied *Matuna's* den Geschlechtsteil von *Soñgela's* Frau ¹¹, weshalb *Soñgela* sich umschaute und den Kampf mit *Matuna* suchte. Da kam *Matuna* zu seinem Schwiegervater *Makuálukukui* und blieb dort.

11. *Soñgela* blitzte ähnlich wie der Donner und zerschmetterte die Tempelspitze seines Schwiegervaters. Darauf sagte Vater *Makuálukukui* zu seinem Schwiegersohn *Matuna*: „Be-eile dich, sonst wird mich mein Schwiegersohn *Soñgela* verbrennen.“

12. Nach diesen Worten nahm *Matuna* eine alte Trommel, während sein Schwiegervater sagte: „Nimm eine neue.“ *Matuna* nahm sie jedoch nicht, sondern ging auf den Vorplatz

¹⁰ Dieses ist der Vater der Frau *Soñgela's*, die aber *Matuna* geraubt hatte.

¹¹ Schilderung des Beischlafs.

guejniki Matuna hubalaka arzukeĵa
 darauf Matuna auf den Vorplatz herausging
kukuĭ tuma kākāñ dañnia niguá.
 Trommel alte durch Schläge schloß tat.

13. *Guatšigakaj Soñgélaha kasak*

Darauf *Soñgela* dieser zunächst
eĵzua tuba tuba atšanalē nuñhuakuka
 eins blitzte tat war Tempelspitze
ahuézguitši sáñkala iuátsi maŷkueĵ
 seines Schwiegervaters Dach riß ab wiederum
tuva tuva muan iuátsi maĵkáueĵ tuva tuva
 blitzte Hälfte riß ab zum drittenmal blitzte
iškuéin gas iuátsi ni Soñgela atšapana
 Dachrand krach riß ab *Soñgela* zu tun begann
nitšiši kukuĭža tuva tuva nuñhuá kasa
 bis siebenmal blitzte Tempel Fuß
huiži nuka salí yaŷka ni Soñgela ahué-
 samt nur alles verbrannte *Soñgela* seines
guitši nuñhuéĵ yaŷka.
 Schwiegervaters Tempel verbrannte.

14. *Guakaj Matúnaha tuva tuva Soñ-*

Darauf *Matuna* dieser blitzte *Soñ-*
gélatši nuñhuéĵ kukan gas eĵzua iuátsi
gela's Tempel Spitze krach eins riß fort
maŷkueĵ tuva tuva muan nuñhuéĵ ižgatsiñ-
 wiederum blitzte Hälfte Tempel zerstörte
gua maĵkáueĵ tuva tuva iškuéin tana
 zum drittenmal blitzte Dachrand fallen
ižgatsiñgua makējuaneki tuva tuva mul-
 zerstörte vier blitzte
tavá za iša.
 Asche nur setzte.

15. *Ni nani Matuna na Soñ-*

Jüngerem Bruder *Matuna* mit *Soñ-*
gela na ni akaŷkšapañgú nak háte-
gela mit sie zu kämpfen begannen Väter
kueĵha guagakúá guatšigakaj munži šalá
 sagten darauf Frau wegen
maŷlyi ižgaveĵhi ni hanašiñgú.
 Eifersucht sich sagten sie taten.

16. *Guatšiganá ižaułuka kuntšaua*

Darauf gleichmäßig Auge
ižgakuía ižaułuka ižgatsuižakša
 sich ausrissen gleichmäßig sich verlieren machten
ni hanašiñgú mámakueĵha ni akuagakúá.
 sie taten die Priester sagten.

und spannte die alte durch Schläge.

13. Darauf blitzte *Soñgela* im Anfang zum ersten -al und zerschmetterte die Dachspitze auf dem Tempel seines Schwiegervaters. Mit dem zweiten Blitz riß er die Hälfte (des Tempels) ab, der dritte Blitz krach! zerschmetterte den Dachrand, bis er mit sieben Blitzen den Tempel bis zum Grunde verbrannte. So verbrannte *Soñgela* seines Schwiegervaters Tempel.

14. Nun blitzte *Matuna* und zerschmetterte krach! beim erstenmal die Spitze von *Soñgela's* Tempel, mit dem zweiten Blitz zerstörte er die Hälfte des Tempels, der dritte Blitz vernichtete (den Tempel) bis zum Dachrand, der herabstürzte, und beim vierten Blitz legte er alles in Asche.

15. So kämpften jüngerer Bruder *Matuna* und *Soñgela*, wie die Väter erzählt haben, und gingen aus Eifersucht wegen einer Frau auf einander los.

16. Dann rissen sie sich gegenseitig die Augen aus und verursachten den beiderseitigen Verlust, wie die Priester erzählt haben.

17. *Guñgueĩniki Soñgela na Matuna na*
 Darauf *Soñgela* mit *Matuna* mit
ižgalebi dula ižgašapana niguá
 sich trafen sich zu unterreden begannen taten
gueĩniki aĩki ni iškālēgú napeĩvu kuntšaua
 darauf so sich sagten mein Freund Augen
nasuñgitsuiža guatauvalá ni iškālēgú
 uns gingen verloren taten dir sich sagten
guatšigakai Matúnahaki Soñgelatši uvan
 darauf *Matuna* dieser *Soñgela's* Augen
guka niñgalelyi itsuižakša niguá džžini
 nahm Meer ins warf tat darauf
Soñgélaha iaga Matúnatši uva itsuižakša
Soñgela dieser auch *Matuna's* Augen fortwarf
niguá Soñgela hanki guka alēsañ itej ni
 tat *Soñgela* dieser nahm nahe legte
guanalá.
 tat.

18. *Akuñgueĩnižini napeĩvu saki*
 Darauf mein Freund wie
atšakualyēka nēmelō uva iaga salí nasuñ-
 machen werden tun dir Augen auch alle uns ver-
gitsuiža guatšigakai saki zitūñ gakualyēka
 loren gingen darauf wie sehen wir werden
nalyēkane ni iškālēgapañgú.
 sein werden sich zu sagen begannen.

19. *Guñguakai ahuezgui hanki*
 Darauf sein Schwiegervater dieser
ahuázikuej aĩki ni akalēgú hin
 seinen Schwiegersöhnen so sprach was
minarzevilyēkaša nuñhuēj salí nakiyauka
 ihr mir bezahlen werdet Tempel ganzen mir verbrannt
guašivind hinki zeñ itšana gualikuej
 habt ihr was Zufriedenheit fühlen werde ich
tši aĩki minakúñ ni hatej Makuálukukui
 mit so ihr mir tatet Vater *Makuálukukui*
ahuázikuej akalēgú.
 seinen Schwiegersöhnen sagte.

20. *Guñguakai ahuázikuej hanki*
 Darauf seine Schwiegersöhne sie
ška hin mižzēbia kualyēka skandá
 wir wissen nicht was dir bezahlen werden etwa
nasuñ miñgaki kuntšaua salyi nasuñgitsu-
 wir dir Augen alle uns gingen

17. *Soñgela* und *Matuna*
 trafen sich darauf und hatten
 eine Unterredung, indem sie zu
 einander sagten: „Mein Freund,
 uns gingen die Augen ver-
 loren.“ *Matuna* aber nahm
Soñgela's Augen und warf sie
 ins Meer, während *Soñgela*
 zwar *Matuna's* Augen ebenfalls
 fortwarf, sie jedoch (wieder)
 nahm und nahebei hinlegte.

18. Dann sprachen sie zu
 einander: „Mein Freund, was
 sollen wir tun? Wir haben auch
 unsere Augen verloren. Wie
 sollen wir sehen?“

19. Nun sprach ihr Schwie-
 gervater zu seinen Schwieger-
 söhnen: „Was werdet ihr mir
 dafür bezahlen, daß ihr mir
 den ganzen Tempel verbrannt
 habt? Womit soll ich zufrieden-
 gestellt werden, nachdem ihr
 mir so mitgespielt habt?“

20. „Wir wissen nicht, was
 wir dir bezahlen werden, wir
 haben unsere Augen verloren,“
 antworteten seine Schwieger-
 söhne *Soñgela* und *Matuna*
 ihrem Schwiegervater. Da sagte

iža niguana ni Soñgela na Matuna na
verloren taten Soñgela mit Matuna mit
ni kauihuezgwi akalēgu guñgwejnižiniki
ihrem Schwiegervater sagten darauf

kauihuezgwi hanki kuntšaua nauatēj
ihr Schwiegervater dieser Augen schnell

iškalia guatēj nauguin nauatēj dula ižikša
einander suchet ihr schnell verständigt

guatēj nauguin ni Makuálukukui ahuázi-
euch Makuálukukui seinen

kuej akalēká.

Schwiegersöhne sagte.

21. *Guejniki kukuikuej salyí kalguka*

Darauf Trommeln alle ihnen nahm

maika matáñ ibi maŭkuej, akaŭkšin
verwahrte oben hing auf nochmals daß sie

guakua ni hatej Makuálukukui atšá.
kämpfen nicht Vater Makuálukukui tat.

22. *Guejni na Makuálukukuitsēuáha*

Darauf Makuálukukui's Frau diese

iaga abunži ákalē nahuázikuej
auch ihrer Tochter sagte meine Schwiegersöhne

salyí kaŭkšiša makukaki ma iaga
alle zu kämpfen veranlassen du konntest du auch

nauatēj misēuakuej na dula ižikšaguin ni
schnell deinen Männern mit verständigt euch

abunži akalēká manak mikualyi maló
ihrer Tochter sagte du schon du weißt du bist

hi žaluna nahuázikuej kaugižgaša
was liebten meine Schwiegersöhne kämpften

hatej salí nuñhuej akiyaŭka salí kuntšaua
Vater ganzen Tempel verbrannten alle Augen

ižgakuía akuka maló ni hava Buñ-
sich ausrissen sie konnten dir ist Mutter Buñ-

kuanēumāñ ni abunži akalēká.

kuanēumāñ ihrer Tochter sagte.

23. *Guakaj Soñgela Matuna na dula*

Darauf Soñgela Matuna mit zu

ižgašapana niguá napejvu saki
sprechen begannen taten mein Freund wie

atšakualyēka nalyēka matúñ ni iškalgú
machen werden sein wird du siehst sich sagten

napejvu ma iaga zituaki nalavalé ni
mein Freund du auch siehst nicht du bist

Anthropos XVIII—XIX. 1923—1924.

ihr Schwiegervater *Makuálu-*
kukui seinen Schwiegersöhnen:
„Suchet schnell die Augen,
und verständigt euch darüber.“

21. Darnach nahm ihnen
Vater *Makuálukukui* alle Trom-
meln fort und verwahrte sie,
indem er sie hoch hing, damit
sie nicht nochmals kämpften.

22. *Makuálukukui's* Gattin
aber sprach ebenfalls zu ihrer
Tochter: „Du hast meine
Schwiegersöhne zum Kampfe
veranlaßt, verständige auch du
dich schnell mit deinen Män-
nern. Du weißt bereits, aus
welchem Liebesverlangen meine
Schwiegersöhne kämpften, dem
Vater den ganzen Tempel ver-
brannten und sich die Augen
ausrissen.“ So sprach Mutter
Buñkuanēumāñ zu ihrer Toch-
ter.

23. *Soñgela* und *Matuna*
sprachen dann zu einander:
„Mein Freund, was werden
wir machen, daß man sehen
kann?“ — „Mein Freund, auch
du siehst nicht,“ sagte *Soñgela*
zu *Matuna*, worauf *Matuna*
(antwortete): „Du, mein

Soṅgela Matuna akalēgú akalēguakaj Ma-
Soṅgela Matuna sagte sagte darauf *Ma-*
túnaha manki napejvu zituaki nalavalé
 tuna dieser du mein Freund siehst nicht du bist
ni iṣkalēgú.

sich sagten.

24. *Akuṅguejini na saki kuntšaua gakuéi*
 Darauf wie Augen über-
mizé alēguejniki Soṅgélaha Matú-
 geben du willst sagte darauf *Soṅgela* dieser *Matu-*
natši niapana niguṅgú guṅguejniki
 na des zu suchen begann tat darauf
akautši nuka guka Matuna ihu ni
 andere nur nahm *Matuna* einsetzte
Soṅgela atšiṅgú atšuiža amaguá mütšuiža
Soṅgela tat einmal dieses tat zweimal
máikužiža makéjuiža aijkín guá ni Soṅgela
 dreimal viermal so tat *Soṅgela*
atšapaṅgú guatšá iaga akautši nituṅkú
 zu tun begann darauf auch andere sehe ich
ni Matuna nejká nitšišinki aiga Soṅ-
Matuna sagte bis diese selbst *Soṅ-*
gélaha arzá guakaj ikaṅ niguá.
gela dieser traf darauf einsetzte tat.

25. *Guejini árluka naua zituṅ makuká*
 Darauf fragte ein wenig sehen du kannst
ni Soṅgela Matuna akalēgú guakaj Ma-
Soṅgela Matuna sagte darauf *Ma-*
túnaha naua zagavéi ni zituṅkú ni Ma-
 tuna dieser wenig nur sehe ich *Ma-*
tuna akalēka Soṅgela iṣkalēgatáṅ guejniki
 tuna sagte *Soṅgela* sich sagten darauf
napejvu guaṅga mazituṅká ni Soṅgela
 mein Freund genug du siehst *Soṅgela*
akalēgú Matuna guaṅga ni zituṅkú ni
 sagte *Matuna* genug sehe ich
Matuna neigú guatšigakaj Matuna ahiga
Matuna sagte darauf *Matuna* seine

kuntšaua narlala guatšigakaj hürlekši
 eigenen Augen waren darauf spielend
Soṅgela na akalēká Matúnaha.
Soṅgela sagte *Matuna* dieser.

26. *Guṅguejinižini Soṅgélaha pana*
 Darauf *Soṅgela* dieser begann
ni akalēgú Matuna napejvu manki nahi
 sagte *Matuna* mein Freund du meine

Freund, kannst nicht sehen.“
 So sprachen sie zu einander.

24. „Wie willst du die Augen übergeben?“ sagte dann *Soṅgela* und begann *Matuna's* (Augen) zu suchen, nahm aber andere und setzte sie *Matuna* ein. Das tat *Soṅgela* einmal, zweimal, dreimal und viermal, worauf *Matuna* sagte: Ich merke, daß es andere sind,“ bis *Soṅgela* diese selbst fand und ihm einsetzte.

25. Nun fragte *Soṅgela Matuna*: „Siehst du ein wenig?“ worauf *Matuna Soṅgela* antwortete: „Ein ganz klein wenig sehe ich nur.“ Nach dieser Wechselrede sagte *Soṅgela* zu *Matuna*: „Mein Freund, du siehst genug,“ worauf *Matuna* antwortete: „Ich sehe genügend.“ Es waren aber *Matuna's* eigene Augen, und er sprach zu *Soṅgela* nur zum Scherz so.

26. Nun begann *Soṅgela* zu *Matuna* zu sprechen: „Mein Freund, was hast du mit meinen Augen gemacht?“ Worauf

kuntšaua saki makué akalēguakaj Ma-
 Augen wie du machtest sagte darauf *Ma-*
túnaha aķiaŷ alusáni-zálakin guejni
 tuna dieser antwortete zur Linken gehörig unten
itej nigunakuá akalēguakaj Soñgela hanki
 legte ich tat sagte darauf *Soñgela* dieser
ákalē gukaki nasikaŷnguá ni Matuna
 sagte nehmend mir setze ein *Matuna*
akalēgú.
 sagte.

27. *Atšuižan guka ikaŷ guatšigakaj*
 Einmal nahm setzte ein darauf
akauťši ni tuñgú aķiģeba kuķuiža ikaŷa
 andere sah so siebenmal setzte ein
atšá iaga akáuťšigeba ni tuñgú hika lula
 darauf andere sah Dinge Arten
nala akáuťšigeba yekaŷi guatšariaga ahi
 alle anderen setzte ein darauf seine
nalagele ni tuñgú nitsišinki hukultsuni ni-
 waren nicht sah bis weiße
buñhakaj muñšigetse ni Matúnahan guka
 Meer Steine helle *Matuna* dieser nahm
guñguejniki ikaŷ niguñgú guñguejniki
 darauf setzte ein tat darauf
naua zitú makuka ni Matuna Soñgélaha
 ein wenig sehen kannst du *Matuna Soñgela* diesem
akalēgú guñguakaj naua muñši nuka ni
 sagte darauf ein wenig hell nur
zituñkú.
 sehe ich.

28. *Guñguakaj Matúnaha árluka*
 Darauf *Matuna* dieser fragte
napejvu akáñ mizēka nanámaga
 mein Freund vorher du empfandest dasselbe
mizēka ni apejvu akalēgú akalēga-
 du empfindest seinem Freunde sagte sagte
tšakaj ámaga narzé nigúñ neįguejniki
 darauf dasselbe mich schmerzt tut sagte darauf
tuva tuva naki aķi atšika natšaguejni
 blitzte schon so tat darauf
ámaga narzé nigúñ ni Soñgela neįká.
 dasselbe mich schmerzt tut *Soñgela* sagte.

29. *Na mámakuejha hátekuejha akuaši*
 Die Priester diese Väter diese sagten
nejn žalgú ni akuagakud guakaj a-
 taten waren sagten darauf Ge-

Matuna antwortete: „Ich legte sie links unten hin.“ Da sagte *Soñgela* zu *Matuna*: „Nimm sie und setze sie mir ein.“

27. Einmal nahm er welche und setzte sie ein, da merkte er, daß es andere waren, und so setzte er siebenmal welche ein. Dann merkte er (wieder), daß es andere waren und (so) setzte er alle anderen Arten von Dingen ein. Da sah er, daß es die seinigen nicht waren, bis *Matuna* weiße, helle Steine vom Meere nahm und ihm einsetzte. „Siehst du ein wenig?“ fragte nun *Matuna Soñgela*. — „Ich sehe nur einen hellen Schimmer.“

28. Darauf fragte *Matuna* seinen Freund: „Mein Freund, was du vorher übel empfandest, erzürnt dich (jetzt) in demselben Maße?“ — „Ich empfinde es ebenso“, antwortete *Soñgela* und blitzte bereits, „ich empfinde es ebenso“.

29. Das haben die Priester und Väter erzählt und berichtet, und *Soñgela* verfaßte einen mündlichen Bericht, damit die-

luna kalta gayapana eizuama nay-
 danken Bericht zu machen begann ersten alle
gayka akpana gualyēka ama ni atšingū
 empfangen werden dieses tat
natsalyi naykalyēka guaši ni kalta
 bekannt sein werde sagend Bericht
gayapañgū kajgaki guiava izguakal
 zu machen begann heute Rat sagen
naugakuatá ni Soñgela neigú ni akuagakuá.
 müsse Soñgela sagte sagten.

30. *Asañki Matúnaha tuñ guatšigakaj*
 Vorher Matuna dieser sah darauf

uvia gualyēka mayayka gualyēka tuñ
 siegen werde dich verbrennen werde sah
gueini guiava ikua Matúnaha niguñgū
 darauf Rat sagte Matuna dieser tat
kágaba yaššinguakua mámakuej yaššin-
 Mensch daß verbrenne nicht die Priester daß ver-
guakua nalgua ni Matúnaha mámakuej
 brenne nicht daher Matuna dieser Priester
nayka nuñhuakutvikuej eizuama naygayka
 alle Tempelnovizen ersten alle
húluksa kuejla nauihi mámakuejši ši-
 hineinstecken Schule unsere Priester der um
tsiakáñ izikuižakšaki naugakuej mej
 zu lernen vergessen lassen nicht sollen nur
Matúnaha guagú.
 Matuna dieser sagte.

31. *Kajga tualga naugakuatá guiava*
 Jetzt sehen sollen Rat

guakalga naugakualyēka ni nani
 sagen sollen jüngerer Bruder
Matuna mámakuej akalēgú nuñhuakutvi
 Matuna den Priestern sagte Tempelnovize
húluksa nalyiniki ájkuejha akazguakal
 hineinstecken darauf diese anreden
naykalyēka Soñgela aleñka ni neigú gui-
 sollen Soñgela dieser selbst sagte Er-
lēleha hanga akazguatēj naugasuñzē
 wachse diese diese anreden können nicht
ni Soñgela aleñka akaldagú.
 Soñgela dieser selbst sagte.

32. *Guanená kajgaki ajki iaga nuñhua-*
 Darauf heute so auch Tempel-

kuívi náugaksa guiava arvejalyēka náy-
 novize ist nicht Rat sagen werden ist

sen alle ursprünglichen (Tempel) besäßen, er machte eine Erzählung mit der Bemerkung: damit man ihn kenne, und sagte, daß man jetzt (auf ihn) einwirken müsse. So hat man es überliefert.

30. (Schon) früher hatte Matuna beobachtet, daß (Soñgela) die Oberhand gewinnen und einen verbrennen werde und erteilte Rat, damit er die Menschen und Priester nicht verbrenne. Matuna sagte daher den Priestern, daß sie alle Tempelnovizen aus den ursprünglichen (Geschlechtern) in unsere Priesterschulen bringen sollten, um zu lernen, und daß sie das nicht in Vergessenheit geraten lassen sollten.

31. (Auch) jetzt (noch) sollen sie — so sagte jüngerer Bruder Matuna den Priestern — auf dasselbe achtgeben und auf dasselbe hinwirken: Tempelnovizen (in die Schulen) zu bringen, damit diese Soñgela anreden, wie dieser selbst es gesagt hat. Erwachsene, sagte Soñgela selbst, könnten ihn nicht anreden.

32. Wenn nun heute Tempelnovizen, die auf ihn einwirken, und deren Oberhaupt nicht vorhanden sind, so wird

gaḁsa aĩtši hũgukui iaga nálaḁsa
 nicht diesem von Oberhaupt auch ist nicht
guatšigakaĩ Soñgélaga ubia gualyēka ni
 dann Soñgela selbst siegen wird
mámakueĩha guagú.
 die Priester sagten.

33. *Kaĩgaki aĩkĩ veĩnga tuñ niñgakúñ*
 Heute so nur sehen tun
guatšigakaĩ nuñhuakutvi nálaḁsa aĩtšala
 darauf Tempelnovize ist nicht deren
kalyi aĩtši hũgukui makú náugaka
 Obrigkeit deren Oberhaupt Häuptling ist nicht
naũka niñgaluñ aĩtši háñguakukui náugaka
 alle sehen deren Denker ist nicht
guatšigakaĩ teĩ pakuaũka ziyauga
 darauf Felder alle vorhandenen zu verbrennen
pana hato bákatši yaugapana
 beginnen Herde Viehs des zu verbrennen beginnen
guná ni Soñgela nigú aĩkĩ na mámakueĩha
 wird Soñgela tut so die Priester
guagakuá.
 sagten.

Soñgela die Oberhand gewinnen. Das haben die Priester erzählt.

33. Heute sehen das alle: Wenn die Tempelnovizen und deren Vorgesetzter, Herr, Oberhaupt und Gehilfe fehlen, so wird *Soñgela* alle Felder und die Viehherden verbrennen. Das haben die Priester gesagt.

12. Großmutter *Suzaũbañ*, die Krankheiten frißt¹².

(Priester *Miguel Nolavtta*.)

1. *Sáka Suzaũbañki mulbatá za-*
 Großmutter *Suzaũbañ* Krankheit
lyēka narlalá salĩnga mizēka lula
 fressen werde war alle Schmerzen Arten
nala mulvatá zalyēka narlalá hanan-
 alle Krankheiten fressen werde war Körper
kalelyi mia mizēkalyi aĩn
 im wo du Schmerz empfinden wirst hier
gukan ga kalazala mizēkalyi
 nehmen fressen zum Bein gehörig du Schmerz
aĩn gukan ga gularzala
 empfinden wirst hier nehmen fressen zum Arm gehörig
sáñzala mitarzala mizēgakueĩ
 zum Kopf gehörig zum Magen gehörig du Schmerz
nalyi aĩn gukan ga atšalyēka
 haben wirst ist hier nehmen fressen tun werde
hava Gaũtēóvañha akalēlē žalgú.
 Mutter *Gaũtēóvañ* diese hat gesagt war.

1. Mutter *Gaũtēóvañ*¹³ hatte angeordnet, daß Großmutter *Suzaũbañ* die Krankheiten fresse, daß sie alle Arten von Krankheiten und Schmerzen fresse. Wo einer im Körper Schmerz empfand, sollte sie den Schmerz nehmen und fressen. Wenn einer im Bein, im Arm, im Kopf, im Magen Schmerzen hatte, sollte sie sie ergreifen und fressen.

¹² Vgl. Kap. IV: Dämonen.

¹³ Die Allmutter.

2. *Guanalé ni mulvatágeba gáhinki*
 Darauf Krankheiten essend
kágaban gapana ni atšapañgú sáka
 Mensch zu essen begann zu tun begann Groß-
Suzaubañ sigi sukuej munži
 mutter Suzaubañ männliches Kind weibliches
sukuej munži uejžukuej sigi duéj-
 Kind weibliche Alte männliche Alte
vakuej nala kágabakuej ni gapañgú.
 alle Menschen zu fressen begann.

3. *Sáka Suzaubañ Suzaubañ aka-*
 Großmutter Suzaubañ Suzaubañ heißen
žuka nalalyéka katsuma žiluka ejzua mita
 wird Krallen große eine halbe
bauya žilúkakuej žalgú sugákala iaga ej-
 Spanne lange war Stirn auch eine
tšata žiluka uejnpakue izuka yalgú ajki
 Spanne lang breit hatte war so
nalguá Suzaubañ akuaka mámakuejha nalgú.
 war Suzaubañ sagten die Priester war.

4. *Askuimi mulvatá salinğa kágaba*
 Allein Krankheiten alle Menschen
lula nala mulbatá zalyéka ni nanalgú
 Arten alle Krankheit fressen wird war
gualangué šane askuimi atšá guñguejšalá
 darauf übel nur tat deswegen
ni makú Utšimátaha atšuiža tual
 Häuptling Utšimata dieser einmal zu sehen
nej niguñgú tuakáñ kágaban gamak.
 ging tat um zu sehen Mensch fraß ebenso.

5. *Ša hangui ni Utšimata nej nal-*
 Schlecht denkend Utšimata ging war
gú Suzaubañ tual nej nalgué atséin
 Suzaubañ sehen gegangen war eine Nacht
yekaba guatšariaga gaya guñguakaj
 schlief darauf fraß nicht darauf
sáka nalagele akuaka ni tuñgú ni
 Großmutter Lüge haben gesagt sah
Utšimata hañguñgú guñguejniki mákuej
 Utšimata dachte darauf wiederum
Utšimata zabi ahuli mitábalyi
 Utšimata herabstieg seinem Hause nach unten
guíakalyi niguñgú.
 der Savanne in tat.

2. Darauf begann Großmutter *Suzaubañ*, indem sie Krankheiten fraß, Menschen zu fressen. Knaben und Mädchen, alte Frauen und Männer, alle Menschen, begann sie zu fressen.

3. Großmutter *Suzaubañ* hatte — woher sie *Suzaubañ* hieß — große, eine halbe Spanne lange Krallen (an den Fingern), und auch auf der Stirn hatte sie ein eine Spanne langes und breites (Horn). So war *Suzaubañ*, wie die Priester berichtet haben.

4. Sie sollte nur alle Krankheiten, die (übrigens) alle Arten von Menschen waren, fressen. Dann tat sie aber nur Übles, weshalb Häuptling *Utšimata* sie zum erstenmal besuchte, um zu sehen, ob sie ebenso Menschen fraß.

5. In böser Absicht ging *Utšimata Suzaubañ* besuchen, aber obwohl er eine Nacht (dort) schlief, fraß sie ihn nicht. Da sah *Utšimata* (selbst) und glaubte (fest daran), daß man Lügen über die Großmutter ausgestreut habe, und stieg wiederum zu seiner Hütte in der Savanne herab.

6. *Guñguejnikí sáka* *Suzaɣbañ* *may-*Darauf Großmutter *Suzaɣbañ**kuej kágaban gukan ga ni atšingú ká-*
wiederum Mensch nahm fraß tat*gabakuej salin̄ga sáka atual nakakuej*
Menschen alle Großmutter zu sehen kommende*mulbatá kalekuej nauɣaɣka ni sáka*
Krankheit habende alle Großmutter*Suzaɣbañ gapañgú guatšariaga nani*
Suzaɣbañ zu fressen begann darauf jün-*Utsimátaha nuka ahuka*gerer Bruder *Utsimata* dieser hörte seinem Hause in*naɣši tuñ guatšakaj kágaba guka gualyě-*
seiend sah darauf Mensch nehmen werde*kaga tuñ guakaj máɣkuej nak niguñgú.*
sah darauf wiederum kam tat.7. *Guñguejnikí sáka* *Suzaɣbañ* *na*Darauf Großmutter *Suzaɣbañ**dulaḡšapana malējñ dúlaḡša guñgu-*
zu sprechen begann kurze Zeit sprach darauf*ejniki sáka hanki žakuá bušej muži*
Großmutter diese Hemd weißes Hänge-*akajžaka agalia guñguejnikí sáka*
matte Winkel im hing auf darauf Großmutter*aleñki guejñi muži iškalia žakuá bu-*
diese unterhalb Hängematte hing auf Hemd*šeiga akuñguejnikí alulinapana ni*
weißes darauf sie zu schaukeln begannen*sáka na Utsimata na ni ahanašingú.*
Großmutter mit *Utsimata* mit sie taten.8. *Ahanašituguejnikí sákaha* *ka-*

Sie taten darauf Großmutter diese

tsuma kasuk kasuk kasuk akatšatšakaj Utsi-
Krallen krachte tat darauf *Utsi-**mata nauangeba išima ni atšingú Utsimata*
mata ein wenig lachte tat *Utsimata**gui nitšiši sákaha hurleḡšingeba*
tuend bis Großmutter diese spielte*iwiša.*
sehr.6. Großmutter *Suzaɣbañ*griff nun wieder Menschen und fraß sie. Alle Menschen, die die Großmutter besuchen kamen, weil sie mit Krankheiten behaftet waren, begann Großmutter *Suzaɣbañ* zu fressen. Da hörte und sah das jüngerer Bruder *Utsimata* in seiner Hütte, und als er merkte, daß sie Menschen greife, kam er nochmals.

7. Darauf begann Groß-

mutter *Suzaɣbañ* mit ihm zu sprechen, sprach (aber nur) kurze Zeit, dann hing sie in einem Winkel ein weißes Hemd¹⁴ als Hängematte auf und darunter ein (anderes) weißes Hemd als Hängematte. Nun begannen sich die Großmutter und *Utsimata* zu schaukeln.

8. Großmutter krachte dar-

auf mit den Krallen gegeneinander und *Utsimata* lachte ein wenig darüber, bis Großmutter infolgedessen übermütig spielte.¹⁴ Das Gewand der *Kágaba*-Frauen, früher auch das der Männer, besteht aus einem großen, rechteckigen, um den Leib geschlungenen Baumwollgewebe, das sie selbst anfertigen.

9. *Hurlēkšišnguakaj Utšimata zeñgabá*
 Spiele darauf *Utšimata* langsam
arli nulinageba ni naŋgú Utšimata
 aufgehängt schaukelte war *Utšimata*
naŋši nitšišiñki Utšimata nienkanki sáka
 seiend bis *Utšimata* selbst Groß-
ajki hurlēgakuejné ni Utšimata sáka
 mutter so zu spielen pflegt *Utšimata* Groß-
akalēgú guñguakaj sáka hanki
 mutter sagte darauf Großmutter diese
natukua ajki hurlēgakuejnzá ni sáka
 mein Enkel so spielen muß Großmutter
Suzaubañ nani Utšimata aķiaŋ-
Suzaubañ jüngerer Bruder *Utšimata* ant-
kuñgú.
 wortete.

10. *Guñguakaj hantšiga Utšimata nien-*
 Darauf gut *Utšimata* selbst
kanki sáka hūrlēkšapana nulinapana
 Großmutter zu spielen begann zu schaukeln
niguñgú guñguejniki Utšimata nien-
 begann tat darauf *Utšimata* selbst
kanki ziki ziki ziki guapanu gua-
 kitzelte zu machen begann darauf
tšakaj sáka šimingeŋba tašikui žakuá
 Großmutter lachte blau schnell Hemd
pej ižgapej uteja.
 mit einem Ruck auszog fortwarf.

11. *Atšakaj Utšimátaha sejkuí sáñ-*
 Darauf *Utšimata* dieser Steinbeil Kopf
kala ka guaka guašingimi
 schlug tötete tötete machte unschädlich
ni Utšimátaha sáka Suzaubañ guñgú
Utšimata dieser Großmutter *Suzaubañ* tat
guñguejniki katsuma salinga kaukalavulu
 darauf Krallen alle Finger
ižugaŋka iveingua niguñgú guñguejini iaga
 alle schnitt ab tat darauf auch
sugákala ipakualgué iveingua guñguejniki
 Stirn gesetzt war schnitt ab darauf
Utšimata alēñ salýi ižbuñgua Suzaŋ-
Utšimata dieser alle sich anwachsen ließ *Suzaŋ-*
bañtši katsuma ni Utšimata atšingú.
bañ der Krallen *Utšimata* tat.

9. Darnach schaukelte sich *Utšimata* (nur) langsam (in der Hängematte) und sagte seinerseits zur Großmutter: „Großmutter, pflegt man so zu spielen?“ — Worauf Großmutter *Suzaubañ* dem jüngeren Bruder *Utšimata* antwortete: „Mein Enkel, so muß man spielen.“

10. *Utšimata* begann nun sich zu schaukeln und selbst hübsch mit Großmutter zu spielen, indem er selbst kitsi, kitsi, kitsi mit ihr machte (d. h. die Geschlechtsteile kitzelte), worauf Großmutter vor Lachen blau wurde und das Hemd mit einem Ruck auszog und von sich warf.

11. Da schlug *Utšimata* sie mit einem Steinbeil auf den Kopf und tötete sie, und nachdem er sie unschädlich gemacht hatte, schnitt er ihr die Krallen an allen Fingern und auch (das Horn) auf der Stirn ab und ließ sich alle Krallen von *Suzaubañ* (sowie das Horn) selbst anwachsen.

12. *Atšataŋgueñki séjvakaj háñguakukui*

Darauf Knabe Gehilfe

Suzaŋvañtši tukualyi nin gukal nej
Suzaŋbañ der Bache zum Wasser nehmen ging
nalguejñi nak guñguejñiki huli hulu
 darauf kam darauf die Hütte in eintrat
tuatšakaj Utšimata tuaki nalguakaj hán-
 sah darauf *Utšimata* sah nicht darauf gut
tšigeba tuñ guatšakaj akauťši Suzaŋbañ
 sah darauf andere *Suzaŋbañ*
nalagele ni séjvakaj háñguakúkuiha tuñgú
 war nicht Knabe Gehilfe dieser sah
guatšakaj Utšimata nuka ni séjvakaj
 darauf *Utšimata* nur Knabe
sukuej nituñgú.
 Junge sah.

13. *Guñguejñiki Utšimátaha ulvejžá*Darauf *Utšimata* dieser Topf

atejma guka matáñ hagi maigua itej
 großen nahm auf Steine drei stellte
hakala akaižuka guñguejñiki Suzaŋvañ
 Herdsteine heißen darauf *Suzaŋbañ*
ulvejžali estábitaka agaša guñguejñiki
 den Topf in den Boden auf legte darauf
avejži manta malú gākuej lula nala itšei
 Kürbis Bananen reife Früchte Arten alle darüber
guñguejñiki gej agáhui nuga-
 legte darauf Brennholz blies zu kochen
pana niguñgú Utšimata aiki ni atšingú.
 begann tat *Utšimata* so tat.

14. *Guñguejñižiniki salí zukuana guñ-*

Darauf alles gekocht war dar-

guakaj zabiša tej guñguejñiki séj-
 auf herabnahm setzte hin darauf Knabe
vakaj hánguakukui Suzaŋvañtši kampana
 Helfer *Suzaŋbañ* der Glocke
mukal ákalē niguñgú Utšimátaha guñ-
 zu läuten befahl tat *Utšimata* dieser dar-
guakaj malēj mej atúekuej aláni-
 auf schnell nur ihre älteren Brüder ihre jünge-
kuej mulvatá kágabakuej salí nak
 ren Brüder Krankheiten Menschen alle kamen
ni akuñgú akuñguejñižiniki ulvejžá sankotšo
 sie taten darauf Topf Suppe
guđnane akapana.
 gekocht sie zu essen bezañnen.

12. Als nun der Knabe, der *Suzaŋbañ* zur Hand ging und der zum Bach Wasser holen gegangen war, zurückkam, in die Hütte trat und sich umsah, erkannte er *Utšimata* nicht. Trotzdem er genau hinsah, bemerkte der junge Gehilfe nicht, daß es eine andere *Suzaŋbañ* war, obwohl der Knabe nur *Utšimata* wahrnahm.

13. *Utšimata* nahm darauf einen großen Topf und stellte ihn auf drei Steine, die Herdsteine heißen. *Suzaŋbañ* legte er auf den Boden des Topfes und darüber Kürbis, reife Bananen und alle Arten von Früchten. Dann fachte er das Holz an und begann zu kochen.

14. Als alles gar war, nahm *Utšimata* es herab, stellte es hin und befahl dem Knaben, der *Suzaŋbañ* half, die Glocke zu läuten, worauf alle ihre älteren und jüngeren Brüder, die Krankheiten in menschlicher Gestalt, schnell herbeikamen und die gekochte Suppe im Topf zu essen begannen.

15. *Guñguejniki alíuej estábitaka*

Darauf schließlich dem Boden auf

uñua akšá šanaviteliñki salí akahi zalakala
Fleisch lag dem Rücken an alles sie aßen Knochen*za avanguakaj kali ákhiu manman izvejž-*
nur blieben darauf Stock steckten umgekehrt um-*guatšakaj akautši ni atuñgú guñguakaj*
drehten darauf anderes sahen darauf*hántšigeba salínga alánikuejha*
genau alle ihre jüngeren Brüder diese*atúekuejha tuñ akuatšakaj kaužú*
ihre älteren Brüder diese sahen darauf ihre ältere*kauhasu Suzaubañ ni*
Schwester ihre jüngere Schwester *Suzaubañ**atuñgú.*
sahen.16. *Atuñguakaj kaltsaŭlapana*

Sahen darauf sie zornig zu werden begannen

akuñguejniki akaj majši hajni izauká alej-
darauf darnach wer hier ist sie*guejniki huát huát izgala guejniki*
sagten darauf mit Getöse sich erhoben darauf*huli tuñ akuatšakaj atuayá ni*
der Hütte in sahen darauf sahen nicht*akuñgú akuñguejniki akaj aiki nalá sú-*
sie taten darauf nachher so war Knabe*kuaha uñua agaj guaňkalalē gaya šiva-*
dieser Fleisch übergeben wir iß nicht du*guá ni aleigú.*
sie sagten.17. *Aiki ni sāka Suzaubañ ni nani*So Großmutter *Suzaubañ* jüngerer*Utšimátaha sākan guakan guñgú*
Bruder *Utšimata* dieser Großmutter tötete tat*ni māmakuejha akuagakuá kágaban gala*
die Priester diese sagten Mensch fraß*guñguejšalá aiki ni naniha guñgú*
deshalb so jüngerer Bruder dieser tat*ni dúekuejha akuagakuá.*
die älteren Brüder diese sagten.

15. Schließlich lag auf dem Boden das Fleisch am Rücken da ¹⁵, das sie alles aßen, so daß nur die Knochen übrig blieben. Als sie nun einen Stock hineinsteckten und (das Fleisch) umdrehten, sahen sie etwas anderes (als sie vermuteten). Bei genauerem Hinschauen erkannten alle ihre jüngeren und älteren Brüder ihre ältere bzw. jüngere Schwester *Suzauban*.

16. Da wurden sie zornig und sprachen: „Wer ist hier?“ Lärmend erhoben sie sich und sahen sich in der Hütte um, bemerkten aber nichts. Unter diesen Umständen sagten sie: „Wir wollen das Fleisch dem Knaben übergeben. — Iß es (aber) nicht.“

17. So tötete jüngerer Bruder *Utšimata* Großmutter *Suzauban*, wie die Priester erzählt haben. Weil sie Menschen fraß, deshalb tat das der jüngere Bruder. Das haben die älteren Brüder berichtet.

¹⁵ Der Leichnam war mit dem Gesicht nach unten in den Topf gelegt.

13. Die Donner und andere Naturmächte¹⁶.(Priester *Jacinto Garavito*.)

1. *Neikaguitana Mama Neikáguiki*
Neikaguitana Mama Neikagui
Mama naksune gualyēka na neiká nuñhua-
Mama wissen nicht werden sagten Tempel-
kala nauka húrlekšihi guapanalyēka na
berge alle zu spielen anfangen werden
alaká Zalakuintánaki kualama zalyēka
sie kamen *Zalakuintana* Ernte fressen
na neiká eizuama nauka kualama
werde sagte ursprünglichen alle Ernte
zahi nalalyēka na aihieiki na alaká.
fressen werde dieser begann.

2. *Guatšigakaj nuñhuakuví ndygaḡsa*
Darauf Tempelnovize gibt nicht
eizuama nauka ndygaḡsa guatšiga zataḡ-
ursprünglichen alle gibt nicht darauf fressen
kalyēka na neiká kaḡsurlyiṅga gākuei
werde sagte der Erde unter Gewächse
galoṅgui atšapanalyēka na neiká hita
verfaulen zu machen anfangen werde sagte Boh-
suókui gākuei lula nala ga-
nen verwelken machen Gewächse Arten alle ver-
loṅgui suókui atšalyēka na
faulen machen verwelken machen werde
neiká.
sagte.

3. *Guatšigakaj nímuta niṅgalaka iaša*
Darauf Nebel dem Meer auf sich
gēgakarlanka iaša gualyēka na
ausbreitet Gebirge zum bis sich ausbreiten werde
neiká ĩza meṅnapana gualyēka nar-
sagte Abhang einzustürzen beginnen werde ist
lalá ahieiki zalalyēkan akaḡžuka gua-
dieser auswärtig sein wird heißt dar-
tšigakaj miža guasa zeikalyēka narlalá.
auf wandern nicht sein werde ist.

4. *Guatšigakaj nuñhuakuṽi guiava*
Darauf Tempelnovize Rat
arveja gualyēka na neiká nuñhuakuṽi ná-
sagen werde sagte Tempelnovize ist

1. *Neikaguitana Mama* und
Neikagui Mama sagten, sie
wußten nicht (was sie tun wer-
den) und kamen, um mit allen
Tempelbergen¹⁷ zu spielen. *Za-*
lakuintana sagte, er werde die
Ernte fressen, und begann al-
len ursprünglichen (Geschlech-
tern) die Ernte aufzufressen.

2. Wenn es keine Tempel-
novizen aus den ursprüngli-
chen (Geschlechtern mehr) ge-
be, so — sagten sie — würden
sie die Gewächse fressen, wür-
den sie sie unter der Erde in
Fäulnis versetzen, und die Boh-
nen zum Verwelken und alle
Arten von Gewächsen zum Ver-
faulen und Verwelken bringen.

3. Dann — sagten sie —
werde der Nebel, der sich auf
dem Meer ausbreitet, sich bis
zum Gebirge erstrecken, die
Abhänge würden einstürzen
— „den von auswärts“ werde
man diesen (Nebel) nennen —
und es werde (ein Wetter) sein,
daß (man) nicht mehr gehen
kann.

4. Dann — sagten sie —
würden die Tempelnovizen
(durch Tanz und Gesang) da-
gegen wirken. Wenn es aber

¹⁶ Vgl. Kap. IV: Dämonen.¹⁷ Die Berge gelten als Tempel der Vorfahren.

lakša guatšigakaj gākuej múnakša guná
 nicht dann Gewächse aufgehen nicht wür-
ni nejká.
 den sagte.

5. *Tuajki na guiava arvejal naugakuej*
 Deshalb Rat sagen müssen
eizuama táykeuej naugaŋka dulakšál
 ursprünglichen Geschlechter alle sprechen
naugakuej ni nejká aiki nalguá ni máma-
 müssen sagte so war die
kuejha kuizalga naugakuej šiakalial laku-
 Priester tanzen müssen lehren Salz
tsagele naugakuej ni māmakuejha ni
 zu essen nicht müssen die Priester
akuagakuá.
 sagten.

6. *Ajhiēj nálakša dulakšá nálakša gua-*
 Dieser ist nicht spricht nicht dar-
tšigakaj ži makapana šiži
 auf Wurm dir zu fressen anfängt Heuschrecke
makapana siñsi hika hika maka-
 dir zu fressen anfängt Maus und so weiter fressende
kuej lula nala makapana guakuatá
 Arten alle dir zu fressen anfangen werden
ni hátekuejha māmakuejha eizuama táy-
 Väter diese die Priester diese ersten Ge-
kekuejha ni akuagú aiki na mauzeñ
 schlechter diese sagten so Vergangenheit
kalta ipakuej žalgú ni makúkuejha guaši
 Nachricht besteht ist Häuptlinge diese sagten
nej yalgú na agatsalá.
 taten ist so ist.

7. *Kajgaki aiki iaga muligeba ikuá-*
 Jetzt auch Worte haben
lakša guatšaná migwoia guakualyēka ni
 nicht darauf dich besiegen werden
akuagú hátekuejha guatšiganá nyékala taši
 sagten Väter diese darauf Regen blauer
gēgāka iaša guná ni akuagú
 Gebirge im sich ausbreiten werde sagten
nyékala tsuši iaša guatšigakaj gē-
 Regen roter sich ausbreitet darauf Ge-
gāka néjasa gunanzá ni akuagú
 birge im gehen nicht können sagten

keine Tempelnovizen (mehr)
 gebe, dann würden die Ge-
 wächse nicht aufgehen.

5. Deshalb — sagten sie —
 müßten alle ursprünglichen
 Geschlechter dagegen wirken
 und sprechen, und die Priester
 müßten tanzen und lehren, kein
 Salz zu essen. Das haben die
 Priester berichtet.

6. Wenn diese nicht vor-
 handen sind und nicht spre-
 chen, dann werden die Würmer,
 die Heuschrecken, die Mäuse
 und alle Arten (von Tieren),
 die zu fressen pflegen, einem
 alles vertilgen, wie die Väter,
 die Priester und ursprüngli-
 chen Geschlechter gesagt ha-
 ben. In dem Sinne besteht eine
 Nachricht aus alter Zeit, und
 die Häuptlinge haben es über-
 liefert.

7. Wenn man heute keine
 Worte dagegen besitzt, dann
 werden (diese Tiere) die Ober-
 hand gewinnen, wie die Väter
 gesagt haben, und es wird sich
 blauer und roter Regen im Ge-
 birge ausbreiten, wie sie sagten.
 Dann werden (die Menschen)
 nicht mehr im Gebirge gehen
 können, wie die Alten gesagt
 haben, und es wird sich weißer
 Regen ausbreiten.

duéivakueiĥa guatšiganá nyékala butši
 die Alten diese darauf Regen weißer
iaša.

sich ausbreitet.

8. *Noavi gasunē noavi taši noavi*
 Schnee reichlich sein Schnee blauer Schnee
tsuši guná ni akuagú guatšiganá kágaba
 roter werde sagten darauf Mensch
zukeiĥasa guná akuagú kágaba iaga
 durchkommen nicht wird sagten Mensch auch
makáhinga guná ni mámakueiĥa akuagú
 dich fressen wird die Priester sagten
aiki nalgú ni nuñhuakuĥvikueiĥa tual
 so ist Tempelnovizen diese sorgen sollen
nuka žalgú hátekueiĥa ni akuagakua.
 nur ist Väter diese sagten.

9. *Guatšiga na Namsauĥ guiagāka*
 Darauf Namsauĥ die Savanne in
nibunkáĥzaka tsin zabiná ni
 des Meeres Ufer zum bis herabsteigen werde
hátekueiĥa guagú aiki nalyin guán guiaka
 Väter diese sagten so ist wirklich Savanne
agatana nugala agatana kaiĥaki
 herunterkommt Hagel herunterkommt heute
amarveiga tuñ nuka niñgatúñ.
 dieses sehen alle sehen.

10. *Guatšigakaĥ nuñhuakuĥvi nálaĥsa*
 Darauf Tempelnovize ist nicht
gueiĥi Hukumeiĥska Nuameiĥska Seižuaka
 darauf Palomino in Nuameiĥi in Kasikiale im
Aluaka Nabuguiĥska Seikaiĥska Kalaiĥska
 Takina Chivilongui in Sekaino in Karakas im
Magutámaka Kuamagaka Avalaĥska Sulyi-
 Makotama in Guamaka in Sankona in Suri-
vákaiĥa Šeĥluaka Šendúkuaka Mamalúguika
 vaka in Chirua in Chinducua in Mamarongui in
nálaĥsa einuñka nekueiĥa dulakšikakuei
 ist nicht viele alle sprechende
mámakueiĥ nuñhuakuĥvikuei ižáugakša gua-
 Priester Tempelnovizen sind nicht dar-
tšiga na miguvia guakuatá ni hátekueiĥa
 auf dich besiegen werden Väter diese
makúkueiĥa akuagú.
 Häuptlinge diese sagten.

8. Alles wird voll sein von blauem und rotem Schnee, die Menschen werden nicht mehr durchkommen, und (der Schnee) wird die Menschen fressen. Das haben die Priester gesagt. Und die Tempelnovizen sollen nur darauf achtgeben, wie die Väter erzählten.

9. Dann wird Namsauĥ bis zur Savanne am Ufer des Meeres herabsteigen, wie die Väter gesagt haben, und so kommt er wirklich zur Savanne, und (auch) der Hagel kommt hin. Das sehen heute alle deutlich.

10. Wenn es keine Tempelnovizen mehr gibt, nicht in Palomino, noch in Nuameiĥi, im Kasikiale, in Takina, Chivilongui, Sekaino, Karakas, Makotama, Guamaka, Sankona, Surivaka, Chirua, Chinducua und Mamarongui, wenn nicht mehr viele Priester und Tempelnovizen, die (dagegen) sprechen, vollzählig vorhanden sind, dann werden (die Übel) die Oberhand gewinnen. Das haben die Väter und Häuptlinge gesagt.

11. *Ajtši hógukui alakali arláugaksa*

Diesem von Oberhaupt Beamter ist nicht

guatšiga miguvia guakuatá ni akuagú
 darauf dich besiegen werden sagten

kaigaki amarveinga tuñ nuka niñgakúñ
 heute dieses sehen alle tun

hátekuejha guarlama veinga niñgatúñ.

Väter diese sagten dieses nur sehen.

11. Wenn das Oberhaupt und Leiter dieser (Priester) nicht mehr vorhanden ist, dann werden (die Übel) — wie sie sagten — siegen, und heute sehen das alle ganz deutlich. Das haben die Väter berichtet.

14. Die Riesen¹⁸, die die Priester an den Haaren rissen.(Priester *Jacinto Garavito*.)1. *Ejzuakálaki nani Matuna*Im Anfang jüngerer Bruder *Matuna*

hurlēgapana naguá sángala méjnakuej na
 zu spielen begann tat Kopf ziehende

mámakuej hurlēkšika šibalama itsuižak-
 mit den Priestern spielten Gesang zugrunde

šika kala kuiza itsuižakšika narlalá
 richteten Tanz Tanz zugrunde richteten waren

nala.

war.

2. *Ni matunaha guiava arvejapana**Matuna* dieser Rat zu sagen begann

niguá guakaj sángala méjnakuejha hur-
 tat darauf Kopf die Zieher diese zu

lēkšapana nani Matuna naga-
 spielen begannen jüngerem Bruder *Matuna* taten

kuá nitšiši ni sángala méjnakuej gulak
 bis Kopf die Zieher Arm am

sui muštava iapana akuñguejini
 ergriffen auf beiden Seiten sie ergriffen darauf

manman manman manman ni nani

herumwirbelte jüngerer Bruder

Matuna atšá guatšigakaj sángala méjnakuej
Matuna tat darauf Kopf die Zieher

gulan gas ni gula akavejina.

Arm krach Arm ausriß.

3. *Kugua kuktú nalēkuej ajkina ni*

Sieben Dörfer seiende so

gula mejna kuktú akaižuka yalgú ejzua
 Arm ziehen Dörfer hießen waren eins

ajki arláñkaša nani Matuna ni atšá.

so vollendete jüngerer Bruder *Matuna* tat.

1. In frühester Zeit begann jüngerer Bruder *Matuna* mit den Haarziehern zu spielen, die (ihrerseits) mit den Priestern ihr Spiel trieben und (dadurch) Gesänge und Tänze vernichteten.

2. Nun begann ihnen *Matuna* Rat zu erteilen, worauf die Haarzieher mit dem jüngeren Bruder anbanden, bis sie ihn an beiden Armen packten. Da wirbelte jüngerer Bruder *Matuna* sie herum und riß den Haarziehern krach! die Arme aus.

3. Da sie in sieben Ansiedlungen lebten, so hießen diese Armzieherdörfer. Auf diese Weise wurde jüngerer Bruder *Matuna* einmal mit ihnen fertig.

¹⁸ Nach Angabe waren es Riesen.

4. *Guejini saj sui nukan guatšakaj*
 Darauf Haar ergriff nur darauf
eįzua kuktú hajn arláñkaša niguá alēki
 eins Dörfer alle vernichtete tat diese
sángala meįna kuktú akajyuka narlalá.
 Kopf ziehen Dörfer hießen waren.

5. *Guejini aįkigeba kuguā kuktú ni*
 Darauf so sieben Dörfer
šárlekakueį aluna aįsūñgelekueį narlá ni
 böse seienden Gedanken nicht habenden waren
aįki arláñkaša ni hatekueįha guagakuađ
 so vernichtete Väter diese sagten
kđñžini aįkigeba muligeba iškuí-
 von alter Zeit her so Worte vergessen
žakša guasūñgelenža ni dúekueįha
 lassen tun nicht älteren Brüder diese
guagakuađ.
 sagten.

15. Der Weg der Seelen¹⁹.

(Priester Jacinto Garavito.)

1. *Šuižan gukagi alunan geįna narle-*
 Stirbt der welcher Seele Richtung kommt
táu makeįntava hiseįtsi hiúñgula narlalá.
 nach vier Seiten Toten der Weg ist.

2. *Šanekueįki ahieįkueįki vėįaržė gaįtsa*
 Die bösen diese Tiere Bei-
vėįaržė lula nala aįki atšiká-
 schlaf ausführten Tiere Arten alle so tuenden
kueįki ali aleįatáu hiseįtsi aluna
 diesem auf sie gehen Toten von Seelen
kágabakueį naųgalyi makeįntava alunan
 Menschen sind wo nach vier Seiten Seele
geįna ni neįatauká ni hátekueįha akuagakuađ
 Richtung gehen Väter diese sagten
šanekueįki alunan geįna askuimi ni pu-
 bösen Seelen Richtungen allein ver-
latauká ni akuagakuađ.
 brennen sagten.

3. *Aseįaba alúnaki sėįvakajįn geįna ni*
 Gute Seelen Zwischenrichtungen
neįatáu aįhieįkueįki hivatsihi hibale
 gehen diese Arbeit verrichtend arbei-

4. Darauf ergriff er sie nur
 bei den Haaren und vernichtete
 (wiederum) einmal alle Ansied-
 lungen, die Haarzieherdörfer,
 wie sie genannt wurden.

5. Da die sieben Dörfer
 böse waren und kein Gewissen
 hatten, so vernichtete er sie.
 Das haben die Väter von alter
 Zeit her erzählt, und diese
 Worte läßt man nicht in Ver-
 gessenheit geraten, wie die äl-
 teren Brüder gesagt haben.

1. Wer stirbt, kommt nach
 den Seelenrichtungen²⁰, auf
 den nach vier Seiten sich er-
 streckenden Weg der Toten.

2. (Aber nur) die bösen
 (Menschen), die mit allen Ar-
 ten von Tieren schliefen, gehen
 auf diesem (Wege) der Toten
 nach den vierteiligen Seelen-
 richtungen²⁰ zu den menschli-
 chen Seelen. Das haben die
 Väter erzählt, und sie sagten
 (auch), daß nur die bösen
 (Menschen) in den Seelenrich-
 tungen verbrennen.

3. Die guten Seelen gehen
 nach den Zwischenrichtungen
 (der vier Himmelsgegenden).
 Nur die guten Menschen, die

¹⁹ Vgl. Kap. IV: *Aluna*, die übernatürliche Kraft.

²⁰ Das sind die Zwischenrichtungen der achteiligen Windrose. Es sind also acht Richtungen, nicht vier, wie im Text gesagt ist.

gukakuej izgazahabi gukakuej māmālē gu-
 tendende kaufende Steingaben dar-
kakuej asejawa kágabakuejki séjvakaj gej-
 bringende gute Menschen Zwischenrich-
nan askuimi ni nejatáu ni akuagakuá
 tungen nur gehen sagten
aihiējkuejga pula guažalyēka narlalá.
 diese verbrennen nicht werden sind.

4. *Hatej tejžaka askuimi na nej-*
 Vater an die Seite allein gehen
tajká šuizan guejini ša makui guakua
 stirbt darauf übel dir tun würde
asejawa kágabakuej naugeňka asejawa hava
 gute Menschen sind wo gute Mutter
naugeňka nejatáu ni māmakuejha akuagakuá.
 ist wo geht die Priester diese sagten.

5. *Asaňki hiséj šuiža guane hajni*
 Vorher Tote starb tat herein
tođň zeigatsakaj nak guka žalgú
 Dunkelheit war darauf kommen konnte war
guejniki mula minkaj sūkala šiša
 darauf Baumwolle Agavefaser Spindel verlangte
mula muapana šibuli mulia-
 Baumwolle zu spinnen begann Agavefaser zu spinnen
pana sūkalan guka ši muapana
 begann Spinnwirtel nahm Faden zu spinnen begann
atšikan žalgú.
 tat war.

6. *Aikigeba makejuiža atšatsakaj sukua*
 So viermal tat darauf Kind
gapana gullēle gapana ni
 zu fressen begann Erwachsener zu fressen begann
atšingú guatšigakaj kabagasa niguá ūva
 tat darauf schlief nicht tat Auge
makuatšakaj makuka maka
 du machst dann dich zu ergreifen dich zu fressen
guakuejn žalgú nyui muan izgahiej gua-
 pflegte war Sonne Mitte abwärts ging dar-
tšigakaj nak atšika žalgú guatšakaj kágaba
 auf kam tat war darauf Mensch
arlaňkapana žēkuálaksa ni
 zu Ende zu gehen begann vorhanden war nicht
kágaba zapaňgú.
 Mensch zu fressen begann.

Arbeit verrichteten, (von einan-
 der) kauften und Steinchen²¹
 darbrachten, gehen, wie man
 überliefert hat, nach den Zwi-
 schenrichtungen, und diese
 werden nicht verbrennen.

4. Sie allein gehen zum Va-
 ter (*Mama Hisatana*). Wenn
 (ein solcher) stirbt, so geht er,
 damit er einem nichts Übles
 tue, zu dem Wohnort der guten
 Menschen und der guten
 Mutter (*Hisanēumāň*). Das
 haben die Priester erzählt.

5. Wenn früher einer starb,
 so konnte der Tote bei anbre-
 chender Dunkelheit hereinkom-
 men, verlangte Baumwolle,
 Agavefaser und Spindel und
 begann die Agavefaser und die
 Baumwolle zu spinnen. Er
 nahm die Spindel und spann
 damit den Faden.

6. Wenn er das viermal ge-
 macht hatte, begann er ein
 Kind oder einen Erwachsenen
 zu fressen. Da schlief man
 nicht mehr. Wenn man die
 Augen schloß, so pflegte er
 einen zu packen und zu fres-
 sen. Sobald die Sonne von der
 Mitte abwärts ging, kam er.
 Die Menschen fingen an aus-
 zusterben. Es waren keine
 mehr da, weil er sie fraß.

²¹ Siehe Kap. V: Steinzauber.

7. *Guñguakaj mama Nuhuna hiséj*

Darauf Priester Nuhuna dem Toten
na neĵ guñgueĵni aĵka tuñ kurlyui iyaŋ
 mit ging darauf dort sah sieben Tage war
guatšakaj kagi kugua ni zeĵká gueĵni na
 darauf Jahre sieben vergingen darauf
hiséj ueĵyu hanki dula arveĵa nigud mama
 tote Alte sie Rat sagte tat Priester
makañ gualyēkanžá na neĵuá mihulyi
 dich fressen wird gehe deiner Hütte nach
ni hisá ueĵžuha ni akalēká mama Nuhuna.
 tote Alte diese sagte Priester Nuhuna.

8. *Gueĵniki Nuhuna nak hiseĵtsi hiuñ-*

Darauf Nuhuna kam Toten des Weg
*gula nakabĵza iuatsi hiséj našin guakua*²²
 wiederkommt riß ab Tote daß komme nicht
niguá guatšigakaj hiséj nágaĵsa niguá gueĵ-
 tat darauf Tote kam nicht tat dar-
niki šikueĵ kulalu akalyia nigud.
 auf Himmelsrichtungen Zaun schloß tat.

9. *Gueĵniki hiseĵtsi alunan geĵna*

Darauf Toten der Seelen Richtungen
makeĵntava neĵataukalyēka askuimi ni
 nach vier Seiten gehen werden einer allein
akalēká guatšigakaj aseĵavaki aluna miteĵ
 sagte darauf gute Seele du hast
aluna hañgua makukaki aseĵava kágabeĵ
 Gedanken denken du kannst guter Mensch
hava hateĵ naugeñka nauiañka askuimi
 Mutter Vater ist wo zum Himmel allein
neĵatauga kualyēka meĵ hátekueĵha ni
 gehen sollen nur Väter diese
akuagakud nitšiši mama Nuhúnaha aĵki
 sagten und Priester Nuhuna dieser so
ni guagakud.
 sagte.

10. *Guñgueĵniki aleñki guñnui surlyi*

Darauf er einen Berg unter
ihulu niguá mámakueĵ dúekueĵ kañza-
 trat ein tat die Priester älteren Brüder alten
lakueĵha aĵki ni akuagakud.
 diese so sagten.

7. Darauf ging Priester Nuhuna mit einem Toten mit und schaute sich sieben Tage lang um. Dann vergingen sieben Jahre, worauf eine tote Alte dem Priester Nuhuna einen Rat erteilte und zu ihm sagte: „Priester, sie werden dich fressen, gehe zu deiner Hütte.“

8. Nuhuna kam nun (zurück) und riß den Weg der Toten, auf dem sie wiederkommen, ab, damit die Toten nicht wiedkehrten. Die Toten kamen nun nicht mehr. Dann schloß er die vier Himmelsrichtungen durch einen Zaun ab.

9. Sie sollen nun auf einem einzigen (Wege) zu den „Seelenrichtungen“ der Toten nach den vier Seiten gehen, sagte er. Die guten Menschen aber, die eine gute Seele haben und (gute) Gedanken zu denken vermögen, sollen allein in den Himmel zur Mutter und zum Vater gehen. Das haben die Väter berichtet, und so bestimmte es Priester Nuhuna.

10. Darauf ging er in einen Berg hinein, wie die alten Priester und älteren Brüder erzählt haben.

²² Eigentlich: Der Tote würde (sonst) kommen.
 Anthropos XVIII—XIX. 1923—1924.

16. Die Chimila²³.(Priester *Jacinto Garavito*.)

1. *Tejn gayapá inži tej gayapá*
 Feld anzulegen begann Juka Feld anzulegen
akañki mitu kalavitú ula
 begann in alter Zeit Schwein Wildschwein brachte
hand ula niguapán.
 kleine Fischart brachte zu machen begann.

2. *Guatšigakaj mama Gaynkaha sol-*
 Darauf Priester *Gaunká* dieser Sol-
dau tui žej arzēši maman Gaunkán dākui
 dat sah Furcht fühlte Priester *Gaunká* floh
žej arzēši guñguejniki mǎjkuīža nākui
 Furcht fühlte darauf dreimal floh
guñguejniki hulvitan duá guñguejniki
 darauf der Hütte inmitten legte darauf
uteja atšuiža uteja mutšuiža uteja
 warf fort einmal warf fort zweimal warf fort
mǎjkuīža makėjuiža uteja.
 dreimal viermal warf fort.

3. *Guñguejniki tej gayapana*
 Darauf Feld zu machen begann
guñguejniki ejbi nyēka inži na nyēka ajn
 darauf Mais säte Juka mit säte dieses
ga kuka guñguejniki Šimiža na malyi
 zu essen hatte darauf Chimila kam Hunger
nej žakúñ gākuej tuñ makuka guñ-
 vollständig ich habe Essen sehen du kannst dar-
guejniki maman Gaunkaha teži ulē
 auf Priester *Gaunká* dieser Feld ins nahm
hibalēkšapana nui muan hiba-
 arbeiten zu lassen begann Sonne in der Mitte arbei-
lēkšatšakaj gākuej hañ aksalyi gākuej
 ten ließ darauf Früchte alle gingen zu Ende Früchte
gayé.
 gebaut hatte.

4. *Guñguejniki maykuej tejn gayá*
 Darauf wiederum Feld machte
muškulu tejn gayá guanalēni gākuej nika
 zwei Felder machte darauf Früchte säte
salyiñgan ga kuka guatšakaj Šimiža na
 alles zu essen hatte darauf Chimila kam

1. (Priester *Gaunká*) begann eine Pflanzung anzulegen, ein Jukafeld. Da brachte einer in alter Zeit Schweine, Wildschweine und kleine Fische.

2. Da Priester *Gaunká* sah, daß es ein Krieger war, ergriff ihn Furcht, und er floh aus Furcht. Dreimal floh er. (Jener) aber legte (das Wildbret) mitten in die Hütte, worauf (*Gaunká*) es fortwarf. Einmal, zweimal, dreimal und viermal warf er es fort.

3. Er besorgte nun das Feld, säte Mais und Juka und hatte genug Lebensmittel davon. Da kam der Chimila: „Ich habe großen Hunger. Du könntest für die Ernte sorgen.“ Darauf nahm ihn Priester *Gaunka* aufs Feld und ließ ihn bis Mittag arbeiten. Darnach ging die ganze Ernte darauf, die er gewonnen hatte.

4. Nun bestellte er wiederum das Feld, und zwar zwei, säte und hatte vollauf zu essen. Da kam der Chimila, und die Ernte ging zu Ende. Wiederum begann er das Feld zu bestel-

²³ Vgl. Kap. II.

gākuej aksalyi guakaj maŭkuej tejn
 Feldfrüchte gingen zu Ende darauf wiederum Feld
gaŭapá maŭkuej tei salin gaŭi
 zu machen begann wiederum Feld ganz machte
gākuej maŭkuej nika guanale ga kuka
 Früchte wiederum säte darauf zu essen hatte
guatšakaj Šimiža na gākuej nagahuejža.
 darauf Chimila kam Essen mir fehlt.

5. *Maŭkuej tei gaŭa gākuej inži*
 Wiederum Feld machte Früchte Juka
salyi nyēka aī salyín ga kuka gua-
 alle säte dieses alles zu essen hatte dar-
tšakaj Šimiža na guatšakaj gākuej huejža
 auf Chimila kam darauf Essen fehlte
tei askulu gaŭa muškuluñ gaŭa maŭkulu
 Feld eins machte zwei machte drei
gaŭa makejnkulu gaŭa guatšakai gākuej
 machte vier machte darauf Essen
zaŭažd guarzinakaj Karbuksu guinui
 diente nicht darauf Karbuksu Berg
ihúluḡša naguá Šimiža.
 steckte hinein tat Chimila.

len, ein ganzes (großes) Feld,
 säte wiederum und hatte zu
 essen, aber der Chimila kam:
 „Die Ernte reicht für mich
 nicht aus.“

5. Nochmals legte er ein
 Feld an, säte Juka und alle
 Früchte und hatte all das zur
 Nahrung, aber der Chimila
 kam, und es fehlte an Speise.
 Nun bestellte er ein, zwei, drei,
 vier Felder, aber die Ernte
 reichte nicht. Da steckte (Prie-
 ster *Gaŭnká*) den Chimila in
 den Berg *Karbuksu*.

17. Der Krieg *Kanžibuhu's* mit den Dörfern *Buñgá* und *Santa Clara*²⁴.

(Priester *Jacinto Garavito*.)

1. *Hatej Kanžibuhu kauḡšapana*
 Vater *Kanžibuhu* zu kämpfen begann
niguá nánikuej nani Uahiuahi
 tat jüngeren Brüdern jüngerem Bruder *Uahiuahi*
nanin Duanabuká na nikaḡšapana
 jüngerem Bruder *Duanabuká* mit zu kämpfen begann
nánikuejki ejzuaki Buñgá itej ejzuaneki
 jüngere Brüder einer *Buñgá* war der andere
Sejsizāka itej na alayká naukakuej ni
 Santa Clara in war sie waren seiende
hatej Kanžibuhu kauḡgagašapana niguá.
 Vater *Kanžibuhu* zu kämpfen begannen taten.

2. *Guatšigakaj mamanžá aluka guñ-*
 Darauf Priester ist sie hörten dar-
guakaj mama ša hañgui ni kauḡgagaša-
 auf Priester ist denkend zu kämpfen
pana guá guatšigakaj mama Kanžibú-
 begannen taten darauf Priester *Kanžibuhu*

1. Vater *Kanžibuhu* und
 die jüngeren Brüder *Uahiuahi*
 und *Duanabuká* begannen mit-
 einander zu kämpfen. Von den
 jüngeren Brüdern wohnte der
 eine in *Buñgá* und der andere
 in *Santa Clara*, und diese
 kämpften mit Vater *Kanžibuhu*.

2. Da sie hörten, daß er der
 Priester sei, und dachten, daß
 dieses sich so verhalte, began-
 nen sie den Kampf. Priester
Kanžibuhu lebte im Kasikiale,
 und dorthin schossen die jün-

²⁴ Vgl. Kap. II.

huki Seĩzuañ na ižauka aĩ nauši na nã-
 Kasikiale war hier seiend die
nikuejha siza ateja huis ateĩnalẽ
 jüngerer Brüder Pfeil sie schossen hui sie geschossen
hateĩšwala tej ni aķhiẽna.
 hatten Vaters des Hütte vor stand fiel.

3. *Guakaĩ hatejha guka tuñ guatši-*
 Darauf Vater dieser nahm sah darauf
gakaĩ naniha šizabihi guarle
 jüngerer Bruder dieser herabsteige sagte
tuñguakaĩ hatejha naniťi siza
 sah darauf Vater dieser jüngerer Bruders des Pfeil
agakãka zabaži nakanžã kãigaga
 schickte herabsteigen nicht kann jetzt
kuguej zavalikueki.
 sieben herabsteigen ich werde.

4. *Siza iškudliķša niguã guanalẽni*
 Pfeil zurückschickte tat darauf
zabažã guanaleñki nani arlañ-
 ging herab nicht darauf jüngerer Bruder kam an
katěj Zalkuaka mej nauķeñki Kanžibũhuha
 Zalkuaka nur darauf Kanžibuhu dieser
tuñ guñguakaĩ kauķaķšapana siza nigua-
 sah darauf zu kämpfen begann Pfeil zu tun
pana.
 begann.

5. *Kurlyui akauķšatšakaj nani*
 Sieben Tage sie kämpften darauf jüngere
hieļyi niguã haĩn arlđñkaša niguã
 Bruder verlor tat alle vernichtete tat
makějnkala mej avđ nani zabi
 vier nur blieben jüngerer Bruder ging
kauihulyi naguã.
 herab ihren Hütten zu tat.

6. *Arlañka nigũñ hatejha hañ-*
 Vernichtet war tat Vater dieser dachte
guatauķeñki kagi kũguakaĩ mauķuej sizan
 darauf Jahren sieben nach wiederum Pfeil
gãka naniha niguã guatšigakaj
 schickte jüngerer Bruder dieser tat darauf
nuñhuã sãñkala aĩ tej guatšigakaj hatej
 Tempel Dach dort steckte darauf Vater
Kanžibuhu šiħan duanã duejvalẽši niguã.
 Kanžibuhu Faden dieser benetzte alt werdend tat.

geren Brüder hui! einen Pfeil²⁵
 ab, der vor der Hütte des
 Vaters niederfiel und dastand.

3. Der Vater nahm und be-
 sah ihn: er besagte, daß er zu
 den jüngerer Brüdern herab-
 kommen solle. Nachdem der
 Vater ihn besehen hatte, schickte
 er den Pfeil der jüngerer Brü-
 der zurück: „Ich kann jetzt
 nicht herabkommen, in sieben
 (Tagen) werde ich herab-
 gehen.“

4. Nachdem er den Pfeil
 zurückgesandt hatte, ging er
 nicht herab, aber die jüngerer
 Brüder kamen nur bis *Zalkua-*
*ka*²⁶. Als das *Kanžibuhu* sah,
 begann er den Kampf mit
 Pfeilen.

5. Sieben Tage lang kämpfte
 man, dann verloren die jünge-
 ren Brüder. Alle vernichtete
 er, nur vier blieben übrig und
 kehrten zu ihren Hütten zu-
 rück.

6. Der Vater dachte, daß
 sie vernichtet seien, aber nach
 sieben Jahren sandten die jün-
 gerer Brüder wiederum einen
 Pfeil, der im Tempeldach
 stecken blieb. Damals drehte
 Vater *Kanžibuhu* aus Alters-
 schwäche nur noch Fäden.

²⁵ Dieser brachte eine Botschaft.

²⁶ Eine Savanne unterhalb des Kasikiale (S. Miguel).

7. *Guatšigakaj náníhiñ* *Zal-*Darauf jüngerer Bruder dieser *Zal-**kuaka nagatē narlayká maŭkuej náníha*
*kuaka kam war nochmals jüngerer**sizan gāka gunalēkaj*

Bruder dieser Pfeil schickte getan hatte nachdem

nuñhuáñ húvalak tej guakaj hatej
Tempel der Hütte vor einschlug darauf Vater*aleniága sizan guka gueñi kauššapana*
dieser auch Pfeil nahm darauf zu kämpfen begann*nani na niguá guatšá iága nani*
jüngerem Bruder mit tat darauf auch jüngerer*gahieļyi niguá muškuimi mej avá*
Bruder verlor tat zwei allein nur blieben*dula guakalyēka nigud.*

Nachricht sagen werden taten.

8. *Guatšakaj muškuimi mej avá guane*

Darauf zwei allein nur blieben taten

dinšaj hana nani ilteļgapana
Ameise wie jüngerer Bruder sich zu vermehren*niguapana nitšiši makējuane na*
begann zu tun begann bis viermal kam*kukuīža ni nani naká guatšariaga*
siebenmal jüngerer Bruder kam darauf*arlañkažalyēka gatūñ niguá guar-*
zugrunde nicht gehen werde sah tat darauf*zinakaj náníha uvía — Kágaba*
jüngerer Bruder dieser gewinnen Kágaba*taŭkaj marlúñkaša gualyēka nitud.*

Stamm dir vernichten werde sah.

9. *Guarzinakaj hāteļha sizan gāka*

Darauf Vater dieser Pfeil geschickt

gunalē asāka avama ižay-
hatte seine Großmutter seinen Großvater waren*kāj guaka niguá guatšarzinakaj nani*
tötete tat darauf jüngerer*kama akuálaša ašuižēgapana*
Bruder Kraft sie hatten nicht sie zu sterben begannen*hājñ ni nanikueļ arlāñkaha na*
alle jüngere Brüder gingen zugrunde*hātekueļha māmakueļha dúekueļha*
Väter diese die Priester diese ältere Brüder diese*ni akuagakuá.*

sagten.

7. Als die jüngeren Brüder nach *Zalkuaka* gekommen waren, sandten sie nochmals einen Pfeil ab, der vor der Tempeltür einschlug. Nun nahm auch der Vater den Pfeil auf und begann mit den jüngeren Brüdern den Kampf. Aber die jüngeren Brüder verloren wieder, und nur zwei blieben übrig, um die Botschaft zu melden.

8. Obwohl nur zwei übrig geblieben waren, begannen sich die jüngeren Brüder wie Ameisen zu vermehren und kamen zum vierten und zum siebenten Male heran. Da sah (*Kanžibuhu*), daß sie nicht zugrunde gehen und die jüngeren Brüder sogar siegen und den Stamm der *Kágaba* aufreiben würden.

9. Der Vater sandte nun einen Pfeil ab und tötete alle ihre Großmütter und Großväter, die zurzeit vorhanden waren, worauf die jüngeren Brüder keine Kraft mehr besaßen und auszusterben begannen. Alle jüngeren Brüder gingen zugrunde. Das haben die Väter, Priester und älteren Brüder überliefert.

10. *Guatšarni siza kauķša žalgú ku-*

Damals Pfeil kämpften waren

vīta nalaki nalēñ siza za nasuñgakuej

Flinte war nicht war Pfeil nur wir hatten

nalēñ aiki kauķšakuej žalgú ni akuagakuá

war so kämpfen muß en waren sagten

guatšakai hatej Kanžibuhu šuiža niguá ni

darauf Vater Kanžibuhu starb tat

akuagakuá.

sagten.

18. Der Verkehr Namsiku's mit den jüngeren Brüdern *Kašiñgui*²⁷.(Priester *Miguel Nola vīta*.)1. *Eizua kágaba nániva narlalá*

Ein Mensch jüngerer Bruder war

*Kašiñgui akaiyuka nániva taukai**Kašiñgui* hieß jüngerer Bruder Stamm*šarlēka žalgú māmakuej ni guagakuá.*

böse war die Priester sagten.

2. *Uvañki duej mahāñguakuej*

Anfangs älteren Bruder dich zu behandeln

žalgú hátekuejha ni akuagakuá eizua-

pflegte war Väter diese sagten im

kálaki uñua aualagapana haná

Anfang Fleisch sie zu bringen begannen kleine Fisch-

kalavitú uñua lula nala kalali zd-

art Wildschwein Fleisch Arten alle Wald zum ge-

*lakuej ni nani*hörige jüngerer Bruder *Kašiñgui* dieser zu brin-*pañgú māmakuej nauǵalyi pejvu eizua*

gen begann die Priester waren wo Freund einen

sa eizua gāha eizua ni mahañgua-

Onkel einen Landsmann einen dich zu behan-

kuej žalgú ni akuaguakuá.

deln pflegte war sagten.

3. *Guatšiganá māmakuej duéjvua*

Darauf die Priester angesehenster

*Káguba aini nani Ka-*älterer Bruder *Kágaba* hier jüngerer Bruder *Ka-**šiñgui nauǵalyi asaviaká pejvulēkal**šiñgui* war wo sie stiegen herab Freund zu werden*asavátaukan žalgú na akuagakuá asaval-*

sie stiegen herab waren sagten sie herab-

10. Damals kämpfte man mit Pfeilen, da es noch keine Flinten gab. Nur Pfeile hatten wir, und so pflegte man zu kämpfen, wie man berichtet hat. Dann starb Vater *Kanžibuhu* nach der Überlieferung.

1. Ein Mensch mit Namen *Kašiñgui* war ein jüngerer Bruder, und der Stamm der jüngeren Brüder war böse, wie die Priester erzählt haben.

2. Anfangs pflegte *Kašiñgui* uns als ältere Brüder zu behandeln, wie die Väter berichteten, und brachten zu den Wohnstätten der Priester kleine Fische, Wildschweine und alie Arten von Wildbret aus den Wäldern. Er behandelte uns nach den Berichten als Freund, Onkel und Landsmann.

3. Die Priester und angesehensten *Kágaba* von hier stiegen zum Wohnsitz des jüngeren Bruders *Kašiñgui* herab, damit sie Freunde würden, so erzählte man. Wie oft nur pflegten die ursprünglichen (Geschlechter der) *Kágaba* ab-

²⁷ Vgl. Kap. II.

geba mitsavéj asaval ejzua-
 zusteigen immer wann nur sie herabzusteigen ersten
ma Kágubakuej nukákuej ni nalá kawaižēñ
Kágaba sollten sein waren diese
iága Kágubakuej naugalyi Kašĩngui arlañ-
 auch *Kágaba* waren wo *Kašĩngui* zu er-
kalgeba arlañkal žēngú hátekuejha ni
 reichen immer zu erreichen ging Väter diese
guagakua.
 sagten.

4. *Ajki māmakuej zabataugatsigakaj*
 So die Priester stiegen herab darauf
mamalēkal gauļi kagual
 um Steinopfer darzubringen Taufe sie um zu machen
hisēj kakejal ni ejzuama Káguba-
 Toten sie um loszumachen. ersten *Kágaba*
kuej asavikān žalgú na akuagakua
 sie stiegen herab waren sagten
guatšigakaj mama Namsiku Káguba taukaj
 darauf Priester *Namsiku Kágaba* Stamm
Hukumejži na zabyekān žalgú.
 Palomino ging herab war.

5. *Akuñguejinižiniki nani Ka-*
 Sie taten darauf jüngerer Bruder *Ka-*
šĩngui kaluakān gauapana mulbatā
šĩngui Holzmaske zu machen begann Krankheit
uakaj hisēj uakaj nin gauapana.
 Maske Toter Maske zu machen begann.

6. *Ajžini kaluakā na agetsé alu*
 Darauf Maske gehörig Brasilholz
kálvale gauapana niguá taiži
 Stock zu machen begann tat Guayacanholz
kálvale sañkalakaj kágaba tuñ agetsen
 Stock Kopfe am Mensch ähnlich
gaua ejzuanki sáñkala káugakua ižukan
 machte einen Kopf Holzrassel habend
gaua ejzuanki muan tai hana agetse
 machte einen in der Mitte Rassel wie seiend
zuvejinka ejzuan gaua.
 singend einen machte.

7. *Nala kaluakā kálvala nigauataukā*
 Viele Holzmasken Stöcke machte
Kašĩnguiha guñguejinižiniki šunu kalkulūn
Kašĩngui dieser darauf Keule Brett

wärts zu wandern! Und auch
 zu den Wohnstätten der *Ká-*
gaba kam *Kašĩngui* immer.
 Das haben die Väter berichtet.

4. So stiegen die Priester
 und die ursprünglichen (Ge-
 schlechter) der *Kágaba* herab,
 um Steinopfer darzubringen,
 zu taufen und die Toten frei
 zu machen, wie man erzählt.
 Damals ging auch Priester
Namsiku vom Stamm der
Kágaba in Palomino herab.

5. Jüngerer Bruder *Kašĩ-*
gui begann nun Holzmasken
 zu verfertigen, eine Krankheits-
 maske und eine Totenmaske.

6. Zu den Masken gehörig
 machte er darauf einen Stock
 aus Brasilholz und einen aus
 Guayacanholz, der am oberen
 Ende einem Menschen ähnlich
 war. Einer, den er machte,
 hatte als oberes Ende eine
 Holzrassel, ein anderer klang
 in der Mitte wie eine Rassel.

7. Viele Holzmasken und
 Stöcke verfertigte *Kašĩngui*,
 aber auch eine Keule und ein
 Brett (zum Herausnehmen der

gaŷa ni atšapana na agetse lalyēka
 machte zu tun begann gehörig sein werden
narlalā.
 waren.

Agavefasern), die zusammen-
 gehören sollen ²⁸.

8. *Āižini kaluakā dūekueiŷi ula-*
 Darauf Holzmaske älteren Brüder der zu
gapana Namsiku nauḡēñ Hukumeiži
 bringen begann Namsiku war wo Palomino
tukuei aiki na ulagataŷkā nānikueiħa
 Bach so brachten her die jüngeren Brüder
ni aualagataŷkā žalgū ni akuagakuā.
 diese sie brachten her waren sagten.

8. Darauf brachten die jün-
 geren Brüder die Holzmasken
 für die älteren Brüder zum
 Wohnsitz Namsiku's am Bach
 Palomino, wie man erzählt hat.

9. *Peiŷu apan gueiñižiniki kaui-*
 Freund sie anfangen darauf sie
žeñga nani Kašiñguikuei ahiēikueiki
 selbst jüngere Brüder Kašiñgui-Leute diese
Duñguižiuanani aitaŷalyi kagakale narlalā
 Duñguižiua in hier unten Land besaßen waren
Hukumeiži tukuañga nāniva ša alu-
 Palomino Bach selbst jüngerer Bruder böse Ge-
narlūkakueiñ žalgū nalguā ni kaka
 danken mußte haben war daher Streit
alyiapana kaltsaŷlapana
 sie zu suchen begannen sie zornig zu werden anfangen
ni hanašiñgū.
 sie taten.

9. Während sie als Freunde
 anfangen, besaßen die jüngeren
 Brüder Kašiñgui dann in Duñ-
 guižiua unterhalb von hier
 Land und hatten natürlich böse
 Absichten auf den Bach Palo-
 mino ²⁹, wurden daher zornig
 und suchten Streit.

10. *Asañki peiŷu nalyi kaui hatej*
 Vorher Freund seiend ihr Vater
hana atual nakal sēkalaŷkēj kaluakā
 wie zu sehen zu kommen Stuhl Holzmaske
hiŷēj uakaj kálvala kagaša hatej
 Toter Maske Stock sie legten hinein Vater
tual alakān žalgū akuñgueiñi ni kal-
 zu sehen sie kamen waren darauf sie
tsaŷlapana hanašihi ni sēkalaŷ-
 zornig zu werden begannen sie taten Stuhl
kēj nebin guā kaḡsaha aualagataŷkā
 Puma machten sie vor sie brachten
kágaba zalyēka húbala našiniki
 Menschen fressen wird die Hütte vor kommend dar-
alusani ihulu nuñhuā šānalyi kágaba
 auf zur Linken eintrat Tempel hinter Mensch

10. Obgleich sie vorher
 Freunde waren, sie als ihre
 Väter besuchten und dazu
 Stühle, Totenmasken aus Holz
 und Stöcke einpackten — ob-
 wohl sie die Väter besuchen
 kamen, wurden sie darauf zornig
 und machten einen Stuhl
 zu einem Puma, den sie zu
 ihnen brachten, damit er Men-
 schen fresse. Vor die Hütte
 kommend, trat dieser nach links
 (in eine Deckung) herein und
 fraß hinter dem Tempel Men-
 schen, (nämlich) die Leute des
 Priesters. Das tat der Puma-

²⁸ Das Brett dient als Unterlage für das Agaveblatt, mit der Keule werden die Fasern herausgenommenn.

²⁹ Damit ist wohl der Oberlauf des Flusses gemeint.

mámatšin guan ga ni sēkalaykēj lebi
 Priesters des Untergebener fraß Stuhl Puma
auaľagataŷ nalē ni atšá.
 sie gebracht hatten tat.

11. *Atšuiža áuala mŷtsuiža áuala*
 Einmal sie brachten zweimal sie
máľkuĩža áuala nitšiši ejnuńka
 brachten dreimal sie brachten bis viele
huiža ni aualagataŷká akuńgueĩniki máma-
 Male sie brachten darauf Priesters
tšin gua atšuiža yekaŷla zabažá
 des Untergebenen einmal rief herabstieg
maŷkueiki iayekaŷla atšuiža itámale
 nicht wiederum sie riefen einmal verfehlte
mŷtsuiža itámale nitšišińki itámale guká-
 zweimal verfehlte bis die verfehlenden
kueiki nebi akaša.
 den Puma sie fressen ließen.

12. *Nitšiši ejnuńka huiža ikaŷlatáŷ*
 Bis viele mal riefen
gueĩniki akuiža guanetēj naŷguenki aleńga
 darauf vergaß tat war darauf er selbst
zabatēj narlaŷká naŷguakaj guka sēka-
 stieg herab war darauf ergriff Stuhls
laŷkeĩtši kaltēsej naŷgeń áľkalak iša
 des Baumstumpf war wo diesen auf legte
tuán kágaba ižgaveĩgua.
 schwaps Mensch zerstückelte.

13. *Atšuiža ižgaveĩgua mŷtsuiža iž-*
 Einmal zerstückelte zweimal zer-
gaveĩgua máľkuĩža makeĩuiža kágaba iž-
 stückelte dreimal viermal Mensch zer-
gaveĩgua mama Namsikutši gua ni
 stückelte Priesters Namsiku des Untergebenen
nani Kašĩnguikuej ni hanašitugú.
 jüngere Brüder Kašĩngui sie taten.

14. *Akuńgueĩnižiniki sēkalaykēj na*
 Sie taten darauf dem Stuhl mit
tuik kágaba aŷaľka kagiaša
 Schlamm im Mensch sie bewahrten Erde warfen
ni hanašitaŷká apanėjni átšuiža tuik
 sie taten begannen darauf einmal Schlamm
ahŷluŷša mŷtsuiža máľkuĩža makeĩuiža
 in sie steckten zweimal dreimal viermal

stuhl, den sie gebracht hatten.

11. Einmal, zweimal, dreimal brachten sie (einen solchen Stuhl) her, bis sie sie viele Male hergebracht hatten. Dabei riefen sie die Leute des Priesters zum erstenmal heraus, ohne daß einer herabstieg. Nochmals riefen sie, da machte zum erstenmal einer den Fehler (herauszukommen), zum zweitenmal usw., und dann ließen sie den Puma die Leute, die den Fehler begangen hatten, fressen.

12. Viele Male hatten sie schließlich (vergebens) herausgerufen, worauf einer sich vergaß und herabstieg. Diesen selben ergriff man, legte ihn auf den Baumstumpf, von dem der Stuhl genommen war, und schwaps! zerstückelte man den Menschen.

13. Einmal, zweimal, drei- und viermal zerstückelte man Menschen. Das taten die jüngeren Brüder *Kašĩngui* mit den Leuten des Priesters *Namsiku*.

14. Dann verwahrten sie die Menschen samt den Stühlen im Schlamm und warfen Erde darauf. Einmal, zwei-, drei-, viermal, ja viele Male steckten sie in derselben Weise die Menschen samt den Stühlen in den Schlamm, um die Leute des

aįga eįnuńka huįža tuik ahúluķša
 dieses selbe viele mal Schlamm in sie steckten
sėkalaųķėį na ni kágaba akuataųká máma-
 dem Stuhl mit Mensch sie taten Priesters
tšin gua agalańkaśakáń guatšigakaj
 des Untergebenen um zu vernichten darauf
sėkalaųķėį avaksu neįgakáń.
 dem Stuhl schwarz zu machen.

15. *Tuajkiná ni sėkalaųkakueį maksu*
 Deshalb Stühle schwarz
gėtsekueį na kajga nuńhuáń tej nauka-
 selende heute Tempel sitzen muß
lyėkakueį na agatsalá aįki akuarlenžá
 ist so sagten
káńžini guatšapanáneki kajga kasabaųžua
 in alter Zeit zu tun fingen an heute zwölf
kálkuań nizeį ni mąmakueįhą guaši
 Jahrhunderte vergingen die Priester diese sagten
neįnžá.
 taten.

19. Die Kämpfe Namsiku's mit Ulabańgui und Kašińgui³⁰.

(Priester Miguel Nola vīta.)

1. *Ulabańgui kaka nia niguá mama*
 Ulabańgui Streit suchte tat Priester
Namsiku na niguá eįzuakálaki Ulabańgui
 Namsiku mit tat im Anfang Ulabańgui
Kašińgui yekauła niguá Namsiku kauğak-
 Kašińgui rief tat Namsiku zu kämp-
śakán.
 fen.

2. *Asanki dula ižgaša makėįnkala*
 Vorher sprachen zu einander vier
nánikueį śánekieį yalá Ulabańgui alani
 jüngere Brüder böse waren Ulabańgui seinen
Kašińgui ikaųla kaluaká hika
 jüngeren Bruder Kašińgui rief Holzmaske alle
hika Namsiku nugeńka uleńka śalá
 Dinge Namsiku war wo des Hinbringens wegen
niguńgú guatšigakaj hika śalakin dalaki
 tat darauf der Dinge wegen war nicht
gua śalá sameįa śalá naši śalá
 Untergebener weil Witwe weil Waise weil

Priesters auszurotten, und um die Stühle schwarz zu machen.

15. Deshalb muß man heute in den Tempeln auf schwarzen Stühlen sitzen. So hat man in alter Zeit berichtet. Heute vor zwölf Jahrhunderten fing man nach den Aussagen der Priester damit an.

1. *Ulabańgui* und Priester *Namsiku* suchten miteinander Streit, und *Ulabańgui* rief im Beginn (des Kampfes) *Kašińgui*, um gegen *Namsiku* zu kämpfen.

2. Vorher unterredeten sich die jüngeren Brüder, die schlecht waren, vier (Tage lang), und *Ulabańgui* rief seinen jüngeren Brüder *Kašińgui* (zu Hilfe), weil dieser Holzmasken und viele (andere) Dinge zu *Namsiku* gebracht hatte³¹. Das geschah aber aus keinem anderen Grunde, als dem, daß die Leute, Witwen und Waisen und alle *Kágaba*

³⁰ Vgl. Kap. II.

³¹ Vgl. die vorhergehende Erzählung 18, 5 ff. Scheinbar will er ihn anstacheln, die Sachen wieder zurückzuholen.

nítukuej nála Kágaba lula žėkuđykale
 Flüsse alle Kágaba alle die vorhanden waren
mama Namsikutši žalá.
 Priesters Namsiku des waren.

3. *Aíki nalgua ni Kašiñgui Ulabañgui*
 So war Kašiñgui Ulabañgui
na iżgakaunē guejñižini kaugagašapana
 mit sich begleiteten darauf zu kämpfen begannen
atšuižan dua nánikuejšin gua ni
 einmal fielen her jüngeren Brüder der Leute
iažejna kugua neigatšá ejzua aiki
 sie fielen her sieben alle machten aus einen so
neįgeba kúkhase ni mama Namsiku ni
 im ganzen siebzig Priester Namsiku
iažejna hatuka hudj akualyėka.
 sie fielen her Keule Schlag sie tun werden.

4. *Ni Ulabañgui na Kašiñgui na dula*
 Ulabañgui mit Kašiñgui mit sich
ižgaša akuñguejini kúkhase alášikuej
 unterredeteu darauf siebzig seinen Leuten
atšál đkalē niguñgú guñguakaj gúakuej na
 zu tun sagte tat darauf Leute
Namsiku guakakuej niguđ alak niguñgú.
Namsiku sollten töten taten sie kamen taten.

5. *Naši hiuñgulalyi mej tođñ*
 Kommend dem Wege auf nur Dunkelheit
karžėjk³² iaveįgažá Namsiku naųgeñka
 ihnen war hinaufstiegen nicht Namsiku war wo
ni akuñgú guatšigakaj malyin kakúi kala
 sie taten darauf Hunger sie hatten Bein
karžejši kagusani guñguakaj
 sie hatten Schmerzen sie waren müde darauf
akaba muñkaržėjk guñguakaj múšakaj
 sie schliefen es tagte ihnen darauf am Morgen
salyi asavi kauivakú hatej nāų-
 alle sie stiegen herab ihr Häuptling Vater war
galyi Ulabañguika niguñgú.
 wo Ulabañgui nach taten.

6. *Aíkigeba mútsuiža akualyi nitšiši*
 So zweimal sie kehrten um bis
kukuiža ni Namsiku akalagú guatšá iaga
 siebenmal Namsiku kamen darauf auch

an dem Flusse dem Priester
Namsiku gehörten.

3. So kam es, daß *Kašiñgui* und *Ulabañgui* sich zueinander gesellten und Krieg begannen. Zum erstenmal fielen die Leute der jüngeren Brüder über Priester *Namsiku* her. Sieben machten eine Einheit aus, und so fielen im ganzen siebzig (Einheiten) über ihn her, um ihm Keulenschläge zu geben.

4. Darin waren *Ulabañgui* und *Kašiñgui* übereingekommen, und sie befahlen den siebzig Leuten, das zu tun, worauf die Truppen daherkamen, um *Namsiku* zu töten.

5. Als sie kamen, überraschte sie die Nacht auf dem Wege, so daß sie nicht zum Wohnsitze *Namsiku's* hinaufsteigen konnten. Sie hatten Hunger, hatten Schmerzen in den Beinen und waren müde. Darauf schliefen sie, bis es tagte, und stiegen am Morgen alle wieder zu ihrem Häuptling und Vater nach *Ulabañgui* herab.

6. Ebenso mußten die Leute zum zweitenmal umkehren, bis sie siebenmal auf *Namsiku* losrückten, diesem aber nichts an-

³² Verbessert aus *Karlėjk*.

Namsiku akuažalgú gua guñguejnik
Namsiku sie taten nicht Untergebener darauf
agasunē guanetēj.
 still war tat.

7. *Naugueñki Namsiku mīžal³³ alani*
 Darauf *Namsiku* zu wandern seine
šanekuej naugalyi guanal-
 jüngeren Brüder bösen waren wo darauf
guenki Ulabañgui Kašĩngui na iteĩtēj nau-
Ulabañgui Kašĩngui mit waren dar-
guakaj Namsiku alani Ula-
 auf *Namsiku* seinen jüngeren Bruder *Ula-*
bañgui ákazgua guñguejnik árluka.
bañgui redete an darauf fragte.

8. *Nánikuejki hin gual nárle-*
 Die jüngeren Brüder was zu tun kommen
kuej ši haj iyáu arveĩnguakaj mīžal
 sollten hier sind sagte darauf zu wandern
natual narlekuejnzá akalēguakaj uá
 mich zu sehen kommen werden sagte darauf ja
mitsá ši nánikuej nagú akalēguakaj
 wann die jüngeren Brüder kamen sagte darauf
maĩvák na alagú guakaj mani alejhiēj³⁴
 gestern sie kamen darauf wohin sie gingen diese
akalēguakaj kalkalelyi nuui ninkakuej
 sagte darauf den Wald in Gürteltier zu suchen
ni alej.
 sie gingen.

9. *Guñguejnik Ulabañgui Namsiku*
 Darauf *Ulabañgui Namsiku*
dulaķšapana nuui salí niakuka
 mitzuteilen begann Gürteltiere alle suchen können
gualyēka nituñkú na teĩžaua ikuaguá
 werden Sorge ich mir Zaubermittel fertige
šańga naski nituñkú ni Ulabañgui Nam-
 schlecht ich besorge ich *Ulabañgui Nam-*
siku ni akalēgú.
siku sagte.

10. *Akalēguakaj Namsiku nuuikuej sa-*
 Sagte darauf *Namsiku* Gürteltiere alle
lyí ikaula nuui sũka katsuma meĩžágetse
 rief Gürteltier Spitze Krallen gebogen

haben konnten. Darnach ver-
 hielten sie sich ruhig.

7. Nun wanderte *Namsiku*
 zum Wohnsitz seiner jüngeren
 schlechten Brüder, als *Ulabañ-*
gui und *Kašĩngui* sich zu-
 sammen befanden, redete sei-
 nen jüngeren Bruder *Ulabañ-*
gui an und fragte ihn:

8. „Weshalb sind die jün-
 geren Brüder hierher gekom-
 men?“ — Darauf antwortete
 er: „Sie kommen mich besu-
 chen.“ — „Ja, wann kamen die
 jüngeren Brüder?“ erwiderte
 er. — „Gestern kamen sie.“ —
 (Weiter) fragte er: „Wohin
 gingen sie?“ — „Sie gingen
 in den Wald, um Gürteltiere zu
 fangen.“

9. Nun begann *Ulabañgui*
Namsiku Mitteilungen zu ma-
 chen und sagte: „Ich möchte
 Fürsorge treffen, daß sie alle
 Gürteltiere fangen. Fertige mir
 ein Zaubermittel an, ich ver-
 stehe mich schlecht darauf.“

10. Nach diesen Worten
 rief *Namsiku* alle Gürteltiere
 zusammen und ließ ihnen an
 der Spitze (des Schwanzes)

³³ Zu ergänzen ist *nej* „ging“.

³⁴ Statt *alej aĩhiēj*.

ansuĩžu tuñgetse ibuñgua guñgueĩniki
 Angelhaken ähnlich wachsen ließ darauf
salyĩn gāka ni atšĩngú.
 alle fortschickte tat.

11. *Abaukualiki Kašĩnguitši guakueĩ*
 Am anderen Tage *Kašĩngui* des Leute

sāñkalakaj uližgala ardua agétsekueĩ
 den Kopf auf Truthahnfeder steckten seiende
salĩnej nuuĩ lyinkakueĩ ejzua guihuava
 alle gingen Gürteltier zu fangen einen Grasplatz
ni aleĩngú akuá nalguenkageba alagažá
 sie gingen sie getan hatten wo sie kamen

askuimi mej ni nagú.
 nicht einer allein nur kam.

12. *Kúkala něgeba kugua neĩnalguē-*
 Sieben vollständig sieben die gegang-

kueĩ ni agisalgú guatšigakaj
 gen waren im Unglück waren darauf
nuñguikueĩha gueĩni salĩ ihúlukša nūgi
 Gürteltiere diese herunter alle zogen Schwanz

sui iapanatšakaj nuñguĩ suát
 zu ergreifen sie fingen an darauf Gürteltier zuck
kašurlyi ihulu uližgala za nuuĩšu
 die Erde unter eintrat Truthahnfeder nur Gürteltierhaus

agakaukaj ni nuñguikueĩ nānikueĩ
 riß alle herab Gürteltiere die jüngeren Brüder
ihulukšĩngú ejnuñka hase Kašĩnguitši gua
 hineinzogen viele Zehner *Kašĩngui* des Leute
ni itšuižangú na māmakueĩha guagakua
 gingen zugrunde die Priester diese sagten

Namsiku akuažalgú na akuagakua askui-
Namsiku sie taten nicht sagten einen

mi mej na nuka niguñgú.
 allein nur hörten taten.

13. *Guñguakaj Ulabañgui Kašĩngui*
 Darauf *Ulabañgui Kašĩngui*

arveja Namsiku na aĩkĩ atši nahateĩnžá
 sagte *Namsiku* so tat mein Vater ist
guaši kaluaká alu kálvale sēkalaukēĩ
 sagend Holzmaske Brasilholz Stock Stuhl

akáũ makukaki hantšivēĩ ša gua nut
 geben du konntest wirklich ist Leute alle

eine gebogene Krallen ähnlich
 einem Angelhaken wachsen.
 Darauf schickte er alle fort.

11. Am anderen Tage
 steckten sich die Leute *Kašĩngui's*
 Truthahnfedern auf den Kopf³⁵ und gingen alle, so geschmückt,
 auf eine Anhöhe Gürteltiere fangen.
 Von dort kamen sie aber nicht zurück,
 nur einer kam wieder.

12. Siebenmal sieben, die
 gegangen waren, traf das Unglück.
 Die Gürteltiere zogen alle herunter,
 da sie ihre Schwänze ergriffen hatten und
 die Tiere zuck! unter die Erde gingen.
 Nur die Truthahnfedern rissen die
 Höhlen(eingänge) der Gürteltiere herab.
 Diese zogen die jüngeren Brüder hinein,
 und viele Zehner von Leuten *Kašĩngui's*
 gingen zugrunde. Das haben die Priester
 berichtet. *Namsiku* konnten sie nichts
 anhaben, wie man erzählt hat. Man hörte
 die Nachricht von dem einzigen (der entkommen war).

13. Darauf sprach *Ulabañgui*
 zu *Kašĩngui*: „*Namsiku* hat das getan,
 der behauptete, daß er mein Vater³⁶ sei.
 Du warst imstande, ihm Holzmasken
 aus Brasilholz, Stöcke und Stühle zu
 geben, und hast wirklich alle Leute zugrunde

³⁵ Als Stammesabzeichen.

³⁶ Hier so viel als „Priester, Häuptling“.

migitšuižakša šagūñ dkalēguakaj alsēin
 du vernichtetest tatest sagte darauf eine Nacht
dula ižgaša alani Ulabañgui
 besprachen sich sein jüngerer Bruder *Ulabañgui*
Kašīngui na.
Kašīngui mit.

14. *Akuñguejini gua eizua kúgua néj-*
 Darauf Leute eins sieben im
geba kuguahase ižgalia maŋkuej akā-
 ganzen siebzig vereinigten wiederum sie
ka Namsiku gukakuej kurlyui neja
 schickten *Namsiku* zu fangen sieben Tage gingen
ahañgua hižba akaša.
 sie dachten Essen packten ein.

15. *Akuñguejini salī alējñ guanalgue*
 Darauf alle sie gingen darauf
ātšuiñ nej atšā eizua yu mej alej-
 ein Tag gingen taten eine Klafter nur sie
hingebe kugua yu alejatšakaj hižba
 gehend sieben Klafter sie gingen darauf Essen
kaksalyi ajižini šidi kalvina alēj-
 ihnen ging zu Ende darauf Krampf Bein ergriff sie
aksa avayingebe ažekualguejini zeñ-
 gingen nicht sie weinend vereint waren darauf all-
gabā zeñgabā akualyi kauihú aga-
 mählich allmählich kehrten zurück ihre Hütte kamen
tana niguñgú zabihiki kejnkéjn maléj
 unten an taten herabgehend im Laufen schnell
mej asabatšakaj salyi agatana
 sie stiegen herab darauf alle kamen unten an
ni akuñgú ajižgeba Namsiku akukažalgú
 sie taten so *Namsiku* fingen nicht
na mamakuejha ni akuagakud.
 die Priester diese sagten.

16. *Guakuej Ulabañgui Kašīnguitši salyi*
 Leute *Ulabañgui Kašīngui* des alle
asabi tuñ guñguakaj Namsiku zabi
 sie stiegen herab sah darauf *Namsiku* herab-
apejvu Duižauī naugalyi hahiú iž-
 stieg sein Freund *Duižauī* war wo Koka zu
gašišal zabi nalgueñki kavu akāka
 bitten stieg herab darauf Boten sie schickten

gerichtet⁸⁷. Dann redeten *Kašīngui* und sein jüngerer Bruder *Ulabañgui*⁸⁸ (weiter) eine Nacht lang miteinander.

14. Sie vereinigten nun eine Anzahl von siebenmal siebzig Leuten und schickten sie wiederum aus, um *Namsiku* zu fangen. Sieben Tage gedachten sie zu marschieren und packten (entsprechend) Nahrung ein.

15. Alle machten sich auf den Weg und gingen einen Tag lang, kamen aber nur eine Klafter weit. Als sie sieben Klafter weit gegangen waren, gingen die Nahrungsmittel zu Ende, sie bekamen Krampf an den Beinen und konnten nicht gehen. Weinend saßen sie da. Dann kehrten sie ganz allmählich zurück und kamen in ihren Hütten an. Beim Herabgehen stiegen alle in schnellem Laufe herunter und kamen unten an. So konnten sie *Namsiku* nicht fangen. Das haben die Priester erzählt.

16. Als *Namsiku* sah, daß die Leute *Ulabañgui's* und *Kašīngui's* alle abwärts gingen, begab er sich zu seinem Freunde *Duižauī*, um ihn um Koka zu bitten. Als er herabstieg, schickten die Bewohner von *Nuñgēka*⁸⁹ auf Befehl *Ula-*

⁸⁷ Nämlich indem er *Namsiku* durch solche Gaben zauberkräftig machte.

⁸⁸ Vgl. § 2, wo *Kašīngui* der jüngere Bruder von *Ulabañgui* genannt ist.

⁸⁹ *Nuñgēka* ist die Heimat *Duižauī's*, der zwar *Namsiku's* Freund, aber unzuverlässig war. Deshalb kehrte *Namsiku* auf halbem Wege wieder um.

*Nuñgēkakuei*ha níguñgú *Ulabāñgui*ha
 die von *Nuñgēka* diese taten *Ulabāñgui* dieser
guarlē mūtšuiža gāka máikuīža ma-
 sagte zweimal schickten dreimal vier-
kéiuiža gāka guatšá iága nejažinakanžá
 mal schickten darauf gehen nicht kann

Namsiku neiguakaj uá.

Namsiku sagte darauf ja.

17. *Salyí aléjn máykueiki kugua néj-*
 Alle sie gingen wiederum sieben im
geba kúkhase dua ni akalagú maman
 ganzen siebzig fielen her kamen Priester
gukakuei guatšá iága nitsigažá.
 zu fangen darauf stieg herauf nicht.

18. *Guakaj Kašiñgui Ulabāñgui Nuñgē-*
 Darauf *Kašiñgui Ulabāñgui* Bewohner
kakueitši gúakuei na izalē
 von *Nuñgēka* der Leuten mit sich vereinigten
hatuka huáí⁴⁰ alalguayka ni hanašiñgú
 Keule schlugen sie, die kamen alle sie taten
mūtšuiža neiki kalyí nin⁴¹ sūka ikeja
 zweitens darauf Pfahl scharf Spitze schärften
zat⁴² ni akuñgú máikuīžaki hagi ka
 stießen sie taten drittens Stein schleuderten
alalguayka akuatšá iága Namsiku šui-
 sie, die kamen alle sie taten darauf *Namsiku* starb
žēgažá.
 nicht.

19. *Guñguakaj Namsiku kárluka na-*
 Darauf *Namsiku* sie fragte mich
kuákañga mingualyēka namaló kakalē-
 töten gar ihr tun sollt mich ihr seid ihnen
*guakaj gúakuei*ha *aķiaū makuákañga*
 sagte darauf Leute diese antworteten dich töten
ni aķiaūiaūkuñgú nitšiši kali lula
 antworteten wiederholt weiter Pfähle Arten
nala akahaya⁴³ guatšá iága šuižēgažá ni-
 alle schärften darauf starb nicht
guñgú.
 tat.

bañguí's einen Boten. Zweimal, dreimal, viermal schickten sie (einen Boten), worauf *Namsiku* antwortete: „Ich kann nicht kommen.“ — „Schön,“ (sagte der Bote).

17. Wiederum machten sich alle auf und fielen — siebenmal siebzig (Mann stark) — über den Priester her, um ihn zu fangen. Dieser stieg nun nicht (zu seiner Hütte) herauf.

18. Es hatten sich die Leute von *Kašiñgui*, *Ulabāñgui* und der Bewohner *Nuñgēka's* vereinigt und schlugen (zunächst) alle mit Keulen drein, zu zweit hatten sie Lanzen geschärft und stießen damit und drittens schleuderten alle Steine, aber *Namsiku* starb nicht.

19. Darauf fragte sie *Namsiku* und sprach: „Ihr sollt mich gar töten?“ — Da antworteten die Leute wiederholt: „(Wir) töten dich“ und machten alle Arten von Keulen und Lanzen zurecht, doch starb er nicht dadurch.

⁴⁰ Bezeichnet sinnmalend das Schlagen mit der Keule.

⁴¹ Bezeichnet sinnmalend das Schärfen.

⁴² Bezeichnet sinnmalend das Zustoßen.

⁴³ Verbessert aus *akahua*.

20. *Šidyiha kala mi hit⁴⁴ dutu*

Krampf dieser Bein ergriff gekrümmt waren

ni kagatsēgū avaŋgingeba žuakāñ žuakāñ
 sie waren weinend o weh o weh

avaŋguakaj Namsikuha nukatéj naski
 weinten darauf Namsiku dieser hörte ich

nasēua ni mikalalyikū ēžuane hanki
 meine Frau dir geben werde anderer dieser

nabunži ni myekalalyikū ēžuane hanki
 meine Tochter dir geben werde anderer dieser

nakukui ni myekalalyikū alalguayka
 meine Tante dir geben werde sie, die alle kamen

ni akalēgū.

sagten.

21. *Namsiku akalēgataŋ guejniki akua-*

Namsiku sagten darauf zu

gapana Ulabañgui Kašingui agatsalašá
 sagen begannen Ulabañgui Kašingui sind schuld

aŋguej nasuñ nakāka guataŋká nasuñ-
 diese uns mich schickten taten uns ins

gisalašá na ēžuangeba nauivakū
 Unglück stürzten einige unseren Häuptling

guaka gakualyēkanžá ni kahañgūñ manki
 töten wir sollen sie dachten du

nauihatej nivalá manki guāñ nasuñ nahañ-
 unser Vater du bist du Gnade uns mir

guakuejnzá ni Namsiku gúakuejha ni akalēgū
 denken sollst Namsiku Leute diese sagten

na dúekuejha mámakuejha makukuej
 älteren Brüder diese die Priester diese Häuptlinge

alakályikuejha ni akuagakuđ.

Obrigkeiten diese sagten

22. *Guatšá iaga Namsiku agisalažalgū*

Darauf Namsiku litt nicht

ni akuagakuđ guñguarzinakaj Namsiku
 sagten darauf Namsiku

žiniki alēñ tuñ guatšigakaj nánikuej
 weiter dieser sah darauf die jüngeren Brüder

ša makuakualyēka tuñguakaj hajn nani
 Übles dir tun werden sah darauf alle jünge-

Kašingui Ulabañgui sánakuej
 ren Brüder Kašingui Ulabañgui Geschlechter

20. Sie bekamen Krampf in den Beinen und krümmten sich. O weh, o weh! jammerten sie weinend, und Namsiku hörte, wie die Ankommenden zu ihm sagten: „Ich gebe dir mein Weib“ und ein anderer: „Ich gebe dir meine Tochter“, ein anderer: „Ich gebe dir meine Tante.“

21. Nachdem sie das Namsiku mitgeteilt hatten, begannen sie es herauszusagen: „Ulabañgui und Kašingui sind schuld. Sie schickten uns aus und haben uns ins Unglück gestürzt.“ Ein paar meinten: „Wir sollten unseren Häuptling töten. Du bist unser Vater, erweise uns Gnade.“ So sprachen die Leute zu Namsiku. Das haben die älteren Brüder, Priester und Vorstände berichtet.

22. Namsiku aber geschah kein Leid, wie man erzählt hat. Als nun Namsiku überlegte und einsah, daß die jüngeren Brüder uns Böses zufügen würden, vernichtete er alle Geschlechter der jüngeren Brüder Kašingui und Ulabañgui und entvölkerte die Gegend.

⁴⁴ Bezeichnet sinnmalend das Gekrümmtsein.

sali arldñkaša karbataiša ni mama Nam-
 alle vernichtete Erde leer legte Priester *Nam-*
siku zukuñgú.
siku tat.

23. *Kaiga nasuñ dúekuej arlé*
 Heute wir älteren Brüder größer
nasuñgetse za žē kalaŋkalyēka za avá
 wir nur vereint wir sein werden nur bleiben
guáñkalenzá Kágaba taukaj ni hátekuejha
 wirklich wir sind Kágaba Stamm Väter diese
ni akuagakuá.
 sagten.

23. Heute sind wir älteren Brüder, der Stamm der *Kágaba*, größer und bleiben es wirklich. Das haben die Väter erzählt.

20. Das Steinbeil⁴⁵.

(Priester *Miguel Nolaŋta*.)

1. *Ejzuakala nani Kašĩngui*
 Im Anfang jüngerer Bruder *Kašĩngui*
nani Ulabañgui nani Teyuna
 jüngerer Bruder *Ulabañgui* jüngerem Bruder *Tairona*
*na sejkui kaŋsuikualá hárligi tsalyi*⁴⁶ *šežď*
 mit Stein sie besaßen Beil als Messer
tsalyi ni kaŋsuikualá.
 als sie besaßen.

1. Im Anfang besaßen die jüngeren Brüder *Kašĩngui*, *Ulabañgui* und *Tairona* den Stein *sejkui* als Axt und Messer.

2. *Guñguejĩnizini hajni dúekuej*
 Darauf hier die älteren Brüder
naugalyi ejzuama táukekuej naugalyi aua-
 waren wo ersten Geschlechter waren wo sie
lagapana niguñgú auakuĩvižēka
 herzubringen begannen taten lernen werden
lyēka ni aualagapañgú mama Nam-
 sie herzubringen begannen Priester *Nam-*
siku yauguēñ ajñkáñ híbalēk guakualyēka
siku war wo diesem mit arbeiten werde
núia hiuñguleki sejkui atsuši nyékala
 Trockenzeit bezüglich Steinbeil rotes Regen
hiuñguleki sejkui ataši ni aualagú núia
 betreffend Steinbeil grünes sie brachten Trocken-
ákale akuĩza nyékala akuĩza nejka-
 zeit rufen sie tanzen Regen sie tanzen tun
lyēka ni nánikuejha ni aualagú.
 werden jüngeren Brüder diese brachten.

2. Dann brachten sie ihn hierher zu den Wohnsitzen der älteren Brüder und ursprünglichen Geschlechter (der *Kágaba*), damit diese (ihn gebrauchen) lernten. Sie brachten ihn zum Priester *Namsiku*, damit er mit ihm arbeite, und zwar im Hinblick auf die Trockenzeit mit einem roten Steinbeil und im Hinblick auf den Regen mit einem grünen, und durch Tanz die Trockenzeit bzw. den Regen herbeirufe⁴⁷. Dazu brachten die jüngeren Brüder ihn her.

⁴⁵ Vgl. Kap. II.

⁴⁶ Statt dem gewöhnlichen *zali*.

⁴⁷ Nach Angabe wurden die Steinbeile bei diesen Tänzen in der Hand getragen.

3. *Guñguejinižini aĩnkáñ hibalēka*
 Darauf diesem mit arbeitete
itšuiža niguñgú aĩžiniki kaiga sábalýi
 ging zugrunde tat darauf jetzt Schwert
šeĩžá hárligi šeĩžakala lula nala nanatá
 Messer Beil Eisengeräte Arten alle sind an
nani Don Karmen Kampoha
 Stelle jüngerer Bruder Don Carmen Campo dieser
ni ulagú mama Hantái ižaũkáĩn guñguejini-
 brachte Priester Hantái war als darauf
žini kaiga nasuñsui nanatán žalgú na
 heute wir haben sind an Stelle sind
hátekueiħa akuasi neĩn yalgú na agatsalá.
 die Väter diese sagten taten waren ist.

21. Namsiku regelt den Verbleib der Ameisen.

(Priester Jacinto Garavito.)

1. *Eĩzuakálaki nin hulu ni stá-*
 Im Anfang Wasser eintrat Wasser dem
bitaka hui ižgaya na atšapana gua-
 Grunde auf Hütte machte zu tun begann dar-
tšigakaj mama Namsikuha šane gatúñ
 auf Priester Namsiku dieser übel sah
niguá.
 tat.

2. *Guñguakaj Namsikuha sa aiki*
 Darauf Namsiku dieser Onkel so
migukuagakinžá akalēguakaj uá akaj sa
 du bist sichtbar nicht sagte darauf ja darauf Onkel
nagukuagaki matúñ akalēguakaj migu-
 ich bin sichtbar nicht du siehst sagte darauf du bist
kuagakinžá guñguakaj Namsikuha mana-
 sichtbar nicht darauf Namsiku dieser du mich
mitsán ákalē.
 mit dir unzufrieden machst sagte.

3. *Guñguakaj haksulyi hulu aini*
 Darauf Stein unter trat ein dort
hui ižgaya niguá guatšá iága šane gatúñ
 Hütte machte tat darauf übel sah

3. Das Arbeiten (mit dem Steinbeil) verlor sich aber⁴⁸, und für die Jetztzeit⁴⁹ brachte der jüngere Bruder Don Carmen Campo statt dessen zur Zeit des Priesters Hantái⁵⁰ Schwerter, Beile, Messer und Eisengeräte aller Art her, die wir heute besitzen. Das erzählten die Väter, und so verhält es sich damit.

1. Im Anfang ging (die Ameise) auf den Grund des Wassers und begann ihr Nest zu bauen, Priester Namsiku aber sah ein, daß das von Übel sei.

2. Da sagte Namsiku: „Onkel, auf diese Weise bist du nicht sichtbar.“ — „Ja, Onkel, bin ich für dich unsichtbar?“ antwortete sie. — „Du bist nicht sichtbar und erregst dadurch mein Mißfallen,“ sagte Namsiku.

3. Sie kroch darauf unter einen Stein und baute dort ihr Nest. Da sah er, daß es von Übel sei, und daß sie die Ober-

⁴⁸ Angeblich nach dem Tode Namsiku's.

⁴⁹ Angeblich geschah das schon vor der Entdeckung Amerikas.

⁵⁰ Angeblich der ältere Bruder Namsiku's.

*nuvia*⁵¹ *gualyēka tuñ tui nitšiši háguka*
siegen werde sah sehend weiter Stein im
vitaka hui iżgaŋa.
mitten Hütte machte.

4. *Guatšá iága šane gatuñ nigud mama*

Darauf böse sah tat Priester

Namsikuha guñguakaj sa aikiki ma-
Namsiku dieser darauf Onkel so dich
tuayaku ni akalēká guarzinakaj akaj
sehe nicht ich sagte darauf darnach
sa manakalēguá malautuayka sakí
Onkel du mir sage deinem Mich-sehen in wie
naŋkalyikue manakalēguá mia iyaŋkalyikue
sein werde ich du mir sage wo sein werde ich
mamalakalēkalyi.
du du mir sage.

5. *Guñgueñinižini mama Namsiku mali*

Darauf Priester *Namsiku* Hunger

guapana niguñgú guñguakaj sa
zu haben begann tat darauf Onkel
malin žakúñ ni akalēká guakaj dinšáŋha
Hunger ich habe sagte darauf Ameise diese
san zakí malēmaló ni akalēká guñ-
Onkel essen nicht du bist sagte dar-
guakaj Namsiku zayakú ni aŋiaŋkuá
auf *Namsiku* esse nicht ich antwortete
nalyi nivalukú naskin za nigúñ na
wirklich dich höre ich ich ißt tut
sa mahañgukú na akalēká.
Onkel von dir denke ich sagte.

6. *Guatšigakaj Namsikuki zagele kur-*

Darauf *Namsiku* aß nicht sieben

luin zagele ni ižaŋká guñguakaj dinšáŋha
Tage aß nicht war darauf Ameise diese
sa zakí šibalá kalyi maveñguatšá
Onkel essen nicht du bist Baum du benagst
sui káka mizeŋgakí matúñ.
Kälte Mund du fühlst nicht du siehst.

7. *Ni iškaleká guatšigakaj kalyi za*

Sich sagten darauf Baum nur

meñgua hiva atšá nukan yaŋgú aiki ni
benagte Arbeit tat nur war so

hand gewinnen werde, indem
er weiter bemerkte, wie sie das
Nest mitten im Stein baute.

4. Da Priester *Namsiku* die
üblen Folgen voraussah, sagte
er: „Onkel, auf diese Weise
sehe ich dich nicht,“ worauf (sie
antwortete): „Onkel, sage mir,
wie und wo ich leben soll, daß
du mich sehen kannst.“

5. Priester *Namsiku* bekam
nun Hunger und sagte: „Onkel,
ich habe Hunger,“ worauf die
Ameise antwortete: „Onkel, ißt
du nicht?“ — Darauf sagte *Nam-*
siku: „Ich esse nicht.“ — „Ich
höre dich wirklich (essen), On-
kel, ich glaube du ißt,“ ant-
wortete sie.

6. Sieben Tage aß *Nam-*
siku nicht, und die Ameise
sagte: „Onkel, ißt du nicht?
Wenn du die Bäume benagst,
so wirst du sehen, daß du die
Kälte im Mund (d. h. Durst)
nicht fühlst.“

7. Nach diesen Wechsel-
reden bemerkte *Namsiku*, daß
die Ameise nur immer Bäume
benagte und nur diese Arbeit

⁵¹ Zusammengezogen aus *ni uvía*.

Namsíkuha tuñgú dinšáį na neį gua-
Namsíku dieser sah der Ameise mit gegangen
nalguéñ.
 war als.

8. *Guarzinakaj Namsíkuha guiaka*
 Darauf *Namsíku* dieser in der Savanne
bitá gāka huáva zeįn iteį naukalyēka
 mitten Bergrücken Hügel Punkt sein werde
ni akalēká guatšigakaj kuía neįkalyama
 sagte darauf herausholen werden ent-
ni akalēká mama Namsíkuha
 sprechend sagte Priester *Namsíku* dieser
gākueįn gala guatšiga kuía neįkalyama
 Gewächse frißt darauf herausholen werden ent-
niži agazábiša neįkalyama
 sprechend Wasserleitung herableiten werden ent-
ni Namsíkuha niguagá.
 sprechend *Namsíku* dieser sagte.

9. *Guakaj hajki ni nakalēgakueį ni*
 Darauf so mir singen müssen
nanatēį gākueįn gapana šańga
 sind Gewächse zu fressen beginnen Böses
atšapana guanalyikú akaj na dinšáį
 zu tun beginnen tun werde ich dann Ameise
akajldaká.
 schlug vor.

verrichtete, während er mit ihr ging.

8. Da befahl ihr *Namsíku*, daß sie inmitten der Savannen, an Stellen der Bergrücken und Hügel bleiben solle, und daß man sie herausholen werde. Wenn sie die Gewächse abfresse, so werde man eine Wasserleitung anlegen und sie herausholen⁵², sagte *Namsíku*.

9. Und das schlug die Ameise vor: „Man soll mir in dieser Weise singen, wenn ich die Gewächse fresse und Schaden anrichte⁵³.“

22. Die Termitenameisen.

(Priester *Miguel Nolasvita*.)

1. *Eįzuakálaki guiagaka žini na*
 Im Anfang der Savanne in von
nagapana duhútsuikueį guiaga-
 zu kommen begannen Termiten der Häuser der Sa-
kaki eįzua huítsukua agetsé narlalá áįžini
 vanne in ein Haus kleines war darauf
na nagapana mulbatá suisuizala na
 zu kommen begann Krankheit Fieberfrost mit
guańguazala na nagapana.
 Fieberhitze mit zu kommen begann.

2. *Nagapanani guiakalyi*
 Zu kommen begann darauf der Savanne in
iyauši huižgaį naši haj eįzuama dūekueį
 seiend Haus machte bis hier der ersten der älteren

1. Im Anfang kamen von der Savanne (am Meere) die Termitenhügel. Das waren kleine Hügel in der Savanne. Und es kamen (zugleich) die Krankheiten Fieberfrost und Fieberhitze.

2. Nach ihrer Ankunft bauten sie in den Savannen (des Gebirges) ihre Hügel, gelangten aber nur bis hierher zu den

⁵² Um die Felder werden öfters zum Schutze gegen die Ameisen kleine Kanäle geleitet.

⁵³ Vgl. Gesang 46.

teįža arlańka mej na naká kalyi
Brüder zu der Seite bis nur kam Baum
zalyěka huiži iatěį gualyěka
fressen wird der Hütte in sich niederlassen wird
hui tsińgua gualyěka kasa itsá gualyěka
Hütte zerstören wird Pfosten fressen wird

narlalá.

war.

3. *Kali zaka lula nala nej uiui*
Baum fraßen Arten alle diese Mottenmade
kalzuuiui nukui kalzulukui huiži na
Motte Madenart fliegendes Insekt das Haus in
naká kaįga huiži ákhiú naukalyěka
kamen heute das Haus in eindringen sollen
kueį haj arlańka mej naukalyěka narlalá
hier ankamen nur sein werden waren
aįki ni akuagakuá hátekueįha.
so sagten Väter diese.

4. *Halěši sūkaki gěgāka ižukaki*
Diesen von letzte der Sierra in ist
hui agateį guažalyěka narlalá aįkaki dú-
Haus sein wird nicht ist dort Ter-
hutšui náńgutse narlalá.
mitenhaus klein ist.

ursprünglichen (Geschlechtern)
der älteren Brüder, um die
Bäume zu fressen, in die Hüt-
ten einzudringen und sie zu
zerstören und die Pfosten zu
fressen.

3. Alle Arten von Bäumen
fraßen (auch) die Motten und
Nukui-Insekten nebst ihren Ma-
den, kamen zu den Häusern,
um heute in sie einzudringen.
Sie gelangten nur bis hierher,
um hier zu bleiben. Das haben
die Väter erzählt.

4. Die letzte (Gruppe) dieser
(Termiten) befindet sich (hö-
her) in der Sierra und darf
nicht in die Hütten dringen.
Ihre Hügel dort sind ganz
klein ⁵⁴.

23. Duguinaui, der Maskenmacher.

(Priester Jacinto Garavito.)

1. *Eįzuakála Duguinaui kaluaká gay-*
Im Anfang Duguinaui Holzmaske zu
apana nagud ninula uakaį mulbatá
machen begann tat Wasser Maske Krankheit
uakaį agaya naguapana asańki hibaleši
Maske machte zu tun begann vorher arbeitete
niguatauká teį gayi niguatuká guatšigakaj
tat Feld machte tat darauf
kaluaká za nagayatauká.
Holzmaske nur machte.

2. *Guataųkeńki asėuaha aįnka tuń*
Darauf seine Frau diese dort sah
niguá guatšigakaj munži arveja asėua
tat darauf Frau sagte seiner Gattin
nuižińki teį yaųši naukalyikue narlá
morgen Feld abbrennen werde ich war

1. In frühester Zeit begann
Duguinaui Holzmasken anzu-
fertigen. Er machte Masken für
Wasser und Krankheit. Vorher
arbeitete er und legte eine
Pflanzung an, dann aber be-
schäftigte er sich nur mit der
Anfertigung von Holzmasken.

2. Als aber seine Frau dort
nachsah, sagte er ihr: „Morgen
werde ich das Feld abbrennen.“
Sechs Tage nach diesen Wor-
ten ging seine Frau nachsehen
und packte zur Aussaat Samen

⁵⁴ Es handelt sich um eine besondere Art von kleineren Termiten, die höher in der Sierra zwischen den Steinen leben und nicht in die Hütten kommen.

akalēguakaj teįžuakaj asēuaha tual
 sagte darauf sechs nach seine Frau diese zu sehen
neį zizyēkal zula agaša eįbi hita
 ging zu säen Samen steckte ein Mais Bohne
abeįži zula lula nala agaša na neįnā.
 Kürbis Samen Arten alle steckte ein ging.

3. *Guatšigakaj tuatšakaj teįn gayaki*
 Darauf sah darauf Feld machte
narlaukā dalagele nuka dkalē naguā
 nicht war Lüge nur sagte tat
aińka tuatšakaj matalyi mitabi sūkalyi
 dort sah darauf oben Caracolí der Spitze in
nītši guane kalguī aržē matalyi
 stieg hinauf hatte getan Gestell hingestellt oben
iteį nuka yaųkā kaluakā zan gayā nukavēį
 saß nur war Holzmaske nur machte nur
ni žaukā.
 war.

4. *Guńguakaj munži na ahuka*
 Darauf Frau kam ihrer Hütte nach
guńgueįnižiniki asēuaha ulun guka
 darauf seine Frau diese Topf nahm
iveįka hita kasa agatšeį guńguakaj
 setzte auf Bohne zunächst legte hinein darauf
sukua kagi mājguitšeį uluži hūlukša
 Sohn Jahre drei vergingen den Topf in steckte
guakan guane niguā dįžini eįbi sukua-
 tötete hatte getan tat darauf Mais das Kind
kalak itšeį aveįži avakaj itšeį akalakaj
 auf legte Kürbis dieses auf legte dieses auf
inži itšeį niguā.
 Juka legte tat.

5. *Guńgueįniki geį ahui guńgueį-*
 Darauf Brennholz blies an darauf
nižini nitsu niguā atšataugueįniki geį
 Wasser goß tat tat darauf Brenn-
nial neį geį ula arlē agāk-
 holz zu suchen ging Brennholz brachte mehr legte
hiu atšįńgueįniki nin gukal neį ni
 zu tat darauf Wasser holen ging Wasser
ulak iteį ulu zábiša guana guńgua-
 brachte goß Topf herabnahm war gekocht darauf
kaj atšįgueįniki mąųkueįki nin gukal neį
 tat darauf wiederum Wasser holen ging

von Mais, Bohnen, Kürbissen und alle (anderen) Arten von Samen ein und ging hin.

3. Als sie nun hinblickte, hatte er das Feld nicht gemacht, er hatte nur gelogen. Sie schaute sich um: Da war er auf die Spitze eines Caracolí-Baumes gestiegen, saß oben auf einem Gestell und war nur mit Maskenmachen beschäftigt.

4. Als die Frau (wieder) zu ihrer Hütte gekommen war, nahm sie einen Topf, setzte ihn auf (die Herdsteine) und legte zunächst Bohnen hinein. Dann steckte sie ihren drei Jahre alten Sohn in den Topf, nachdem sie ihn getötet hatte, und legte über den Knaben nach einander Mais, Kürbis und Juka.

5. Darauf fachte sie das Feuer an, goß Wasser zu, ging Brennholz suchen, brachte es herbei und legte mehr zu. Nun ging sie Wasser holen, brachte es und goß zu. Als es gar war, nahm sie den Topf herunter und ging nochmals an den Bach, Wasser holen. Am Bachufer setzte sie die Kalebasse hin und erhängte sich.

tukuaka moñkú tukua kajža žej
den Bach an Kalebasse Bach Ufer setzte hin
guñguejnikí šilte.
darauf sich aufhängte.

6. *Na munži atšataugueñki Duguinaui*
Frau tat darauf Duguinaui
na mályia guingeba nagud asēua tuakí
kam Hunger habend tat seine Frau sah nicht
nalguakaj ulu zabišane tej
darauf Topf hatte heruntergenommen stand
tuñguakaj máipej guñguejnikí avejži ikuka
sah darauf dir öffnete darauf Kürbis nahm
inži ikuka ejvi ikuka aj
heraus Juka nahm heraus Mais nahm heraus dieses
naua nauan ga.
wenig wenig aß.

7. *Guatšá iaga ejbi agahuejža maŭkuej*
Darauf Mais fehlte nochmals
kalakvéj kutšala aguka aj
mit einem Holz umrührte Löffel nahm diesen
agugatšakaj sukuatši saj tuñ maŭkuej
nahm darauf Knaben des Haar sah wiederum
kutšalakvéj tuñ guatšakaj sukuatši sáñkala
Löffel rührte sah darauf Knaben des Kopf
tuñguakaj sukua agatsama aguka
sah darauf Knaben zugehörig entsprechend nahm
ša guiškala kaluaká na mañgua
legte Matte auf der Holzmaske mit wickelte ein
guñguejnikí huvini ihúlukša.
darauf ein Zimmer in brachte hinein.

8. *Guñguejnikí Duguinaui ni auateja*
Darauf Duguinaui Wasser sie warfen
ni zavapana ni atšá guejnikí
Wasser herabzufließen begann tat darauf
nin zabatéj ejzua ivejksa maŭzua ivejksa
Wasser floß abwärts eins hob zwei hob
maigua ivejksa sŭgakaj makejua ivejksa
drei hob schließlich vier hob
niha niguataŭká usdvihi niua-
Wasser dieses tat herabbringend das Meer
vakajni.
in.

6. Nachdem die Frau das getan hatte, kam *Duguinaui* hungrig heim. Als er seine Frau nicht bemerkte, aber den heruntergenommenen Topf stehen sah, hob er den Deckel ab und nahm nacheinander Kürbis, Juka und Mais heraus. Von diesem aß er nur wenig.

7. Nun fehlte noch etwas Mais (zu entfernen), den er mit einem Holz umrührte und mit dem Löffel herausnahm. Dabei sah er des Knaben Haar. Wieder rührte er mit dem Löffel, sah hin und bemerkte den Kopf des Kindes. Dann nahm er den ganzen Knaben, legte ihn mit-samt den Holzmasken auf eine Matte und wickelte (alles) darin ein. Dann brachte er (alles) in ein Gemach.

8. *Duguinaui* warf man nun in den Fluß, und er begann abwärts zu treiben. Bei dieser Fahrt hob ihn der Fluß einmal, zweimal, dreimal und schließlich viermal empor und führte ihn ins Meer hinab.

9. *Na usava atšejniki mama nau-*
 Brachte herab darauf Sonne ist
geñka iavejka atšejniki aĩkageba nau-
 wo stieg empor darauf dort selbst war
kajniki maukuej zabi haj kagi aga-
 darauf wiederum stieg herab diese Erde kam
tana ahũ itabi guataũkeñki kuiž-
 unten an seine Hütte kam an darauf die
banguikuejha guka naguá na duėjvakuejha
 Donner diese nahm tat die Alten diese
ni akuagakud aĩki na hãtekuejha duėkuej-
 sagten so Väter diese ältere
ha ni akuagakud.
 Brüder diese sagten.

9. Nachdem er herabgekommen war, stieg er zur Sonne empor, kam aber von dort wieder auf diese Erde herab und gelangte zu seiner Hütte. Dann ergriff er die Donner, wie die Alten berichtet haben. So erzählten es die Väter und älteren Brüder.

24. Untat und Bestrafung *Sėkuišvutši's*.

(Priester *Jacinto Garavito*.)

1. *Eĩzuakálaki mama Núrlita alōma*
 Im Anfang Priester *Núrlita* seinen
Sėkuišvutši ahasu iž-
 Schwager *Sėkuišvutši* seine jüngere Schwester bat
gakšiša niguá.
 tat.

1. Im Anfang bat Priester *Núrlita* seinen Schwager *Sėkuišvutši* um die Hand seiner jüngeren Schwester.

2. *Guejniki Sėkuišvutši alōma*
 Darauf *Sėkuišvutši* seinem Schwager
Núrlita hibalekal ákalē niguá tej makejn-
Núrlita zu arbeiten befahl tat Felder vier
kulu ni hibalekal akalēká guejniki nuñhuėj
 zu arbeiten befahl darauf Tempel
ikaĩal ákalē makėingulagetse gaĩal ákale
 zu bauen befahl vier Klafter zu bauen befahl
ahasu šalá ni Sėkuišvutši
 seiner jüngeren Schwester wegen *Sėkuišvutši*
alōma Núrlita akalėgataũká.
 seinem Schwager *Núrlita* befahl.

2. Darauf befahl *Sėkuišvutši* seinem Schwager *Núrlita* zu arbeiten. Vier Felder ließ er ihn jäten. Dann befahl er ihm einen Tempel von vier Klaftern (Höhe) zu bauen. Das (alles) befahl *Sėkuišvutši* seinem Schwager *Núrlita* wegen seiner jüngeren Schwester⁵⁵.

3. *Aĩžiniki gākuej hahiũ gākuej lula*
 Darauf Früchte Koka Früchte Arten
nala agahuižakual ákalē niguá ahasu
 alle einzusammeln befahl tat seiner jüngeren
šalá atšuiža gākuej agahuižakual
 Schwester wegen einmal Früchte einzusammeln
mũtšuiža májkuĩža makėjuĩža ni agahuiža-
 zweimal dreimal viermal sammelte

3. Nun ließ er ihn Früchte aller Art und Koka einsammeln, weil er ihm die Schwester gab. Einmal befahl er ihm, Früchte zu sammeln, zwei-, drei- und viermal sammelte er sie. Dann befahl *Sėkuišvutši* seinem Schwager *Núrlita*, ein-

⁵⁵ Vgl. § 11.

kua guejniki hahiú atšuiža agahuižakual
 ein darauf Koka einmal einzusammeln
ákalē nitsiši makejuiža hahiú agahuižakual
 befahl bis viermal Koka einzusammeln
ni Sēkuišovutši alōma Nūrlita aka-
Sēkuišovutši seinem Schwager *Nūrlita* sagte
lėká Noanáškagāka ni ajnka
 des *Noanaži* der Mündung nach dort
Nūrlita hahiú ni neį nalá.
Nūrlita Koka ging war.

4. *Guakaj kaigan guán maųkueį Sē-*
 Darauf jetzt wirklich wiederum *Sē-*
kuišovutši huvini hulu kuivžekal ni atšá
kuišovutši das Zimmer in eintrat zu lernen tat
kagi makejua naukatyėka ni huluņgú ni
 Jahre vier zu sein eintrat
mđmakueįha akuagakuá guņguejniki kagi
 die Priester diese sagten darauf Jahre
makejua kuivžė arzukeįta nui húbala
 vier lernte kam heraus Sonne der Hütte vor
makeįnui kuįza ni Sēkuišovutši atšá.
 vier Tage tanzte *Sēkuišovutši* tat.

5. *Guņguejniki maųkueį alōma*
 Darauf wiederum seinen Schwager
Nūrlita ikaųla gueįni eįtagulagetse ikaųal
Nūrlita rief darauf neun Klafter zu machen
ákalē niguá guakaj mama Nūrlita alōma
 sagte tat darauf Priester *Nūrlita* seinem
Sēkuišovutši nuņhuėį salyį ikaųa
 Schwager *Sēkuišovutši* Tempel ganzen baute
ni atšá.
 tat.

6. *Guejniki gākueį agahuižakuapana*
 Darauf Früchte einzusammeln begann
niguá makejuiža gākueį hutžakua gueįni
 tat viermal Früchte einsammelte darauf
hahiú makejuiža agahuižakua gueįni geįki
 Koka viermal einsammelte darauf Brenn-
eįtarlyui agahuižakua niguá aįki ni
 holz neun Tage sammelte tat so
mama Nūrlita alōma Sēkuišovutši
 Priester *Nūrlita* seinem Schwager *Sēkuišovutši*
akatšataųká.
 tat.

mal bis viermal Kokablätter zu pflücken. Bis zur Mündung des *Noanaži*⁵⁶ ging *Nūrlita* nach Koka.

4. Jetzt ging *Sēkuišovutši* wiederum in ein Gemach, um zu lernen. Um vier Jahre darin zu bleiben, trat er ein. Das haben die Priester berichtet. Nachdem *Sēkuišovutši* vier Jahre gelernt hatte, kam er heraus und tanzte vier Tage lang vor dem Tempel.

5. Wieder rief er nun seinen Schwager *Nūrlita* und befahl ihm, (einen Tempel von) neun Klaftern (Höhe) zu bauen. Darauf baute Priester *Nūrlita* seinem Schwager *Sēkuišovutši* den ganzen Tempel.

6. Dann begann er Feldfrüchte einzuernten und sammelte sie viermal ein. Ferner pflückte er viermal Kokablätter und brachte neun Tage lang Brennholz zusammen. Das alles tat Priester *Nūrlita* für seinen Schwager *Sēkuišovutši*.

⁵⁶ Angeblich ein Nebenfluß des Rio Magdalena in Cundinamarca.

7. *Guejniki huvini hulu nui*

Darauf ein Zimmer in trat ein Sonne

tuagele ajni ša arzuķeĭta nalakĭ kagi
sah nicht darin lag ging heraus nicht Jahre

eĭtagua naukalyēka na Sēkuišvutši hūluna
neun sein wird Sēkuišvutši trat ein

nitšiši kagi eĭtagua kuĭvivizē arzuķeĭta
ferner Jahre neun lernte ging heraus

hūbala arzuķeĭta kuĭzapana eĭtar-
die Hütte vor ging heraus zu tanzen begann neun

lyui ni kuĭza.

Tage tanzte.

8. *Guejniki alōma Nūrlita hi-*

Darauf seinem Schwager Nūrlita zu

balēkal ākalē eĭtarlyui alōma hiba-
arbeiten befahl neun Tage seinen Schwager arbeiten

lēķša ni Sēkuišvutši atšiņgū aĭķigeba nitšiši
ließ Sēkuišvutši tat so bis

eĭtaķuĭza ni Sēkuišvutši alōma Nūr-
neunmal Sēkuišvutši seinem Schwager Nūr-

lita ni akalēgataukā.

lita sagte.

9. *Guatšigakaj mama Nūrlitaki zagele*

Darauf Priester Nūrlita aß nicht

alōmaha akaŋakĭ ni akalēgataukā
sein Schwager dieser gab nicht sagte

guatšigakaj mama Nūrlita mālyiañ guin-
darauf Priester Nūrlita Hunger hatte

geba guņguakaj alōma Sēkuišvutšitsi
sehr darauf seinem Schwager Sēkuišvutši von

gākueĭ aveĭži eĭzua auatsi inži na hita
Früchte Kürbis einen pflückte Juka mit Bohnen

na gākueĭ lula nala eĭzua eĭzua eĭzua
mit Früchte Arten alle eine eine eine

auatsi ižgakuka guejniki ahuka neĭ
pflückte nahm darauf seinem Hause zu ging

guejniki asēua arlakal ākalē
darauf seiner Frau aufzusetzen zum Kochen sagte

nigūá.

tat.

10. *Guejniki aleņki itēj Nūrlita nau-*

Darauf dieser saß Nūrlita dar-

keņki Sēkuišvutši alōma nagatēj tua-
auf Sēkuišvutši sein Schwager kam sah

7. Dieser ging nun (wieder)

in das Gemach, lag darin, ohne die Sonne zu sehen, und ging nicht heraus. Um neun Jahre darin zu bleiben, trat Sēkuišvutši ein. Als er neun Jahre gelernt hatte, ging er heraus. Er trat vor die Hütte heraus und begann zu tanzen und tanzte neun Tage.

8. Sēkuišvutši befahl nun seinem Schwager Nūrlita zu arbeiten und ließ ihn neun Tage Arbeit verrichten. In dieser Weise beauftragte Sēkuišvutši seinen Schwager Nūrlita neunmal.

9. Priester Nūrlita aß nichts, da sein Schwager ihm zwar Befehle erteilte, aber nichts zu essen gab. Er hatte daher großen Hunger und pflückte von den Feldfrüchten seines Schwagers Sēkuišvutši einen Kürbis sowie Bohnen und Juka, und zwar von jeder Art Frucht immer eine. Mit diesen ging er zu seiner Hütte und beauftragte seine Frau, sie zuzubereiten.

10. Während Nūrlita da-
saß, bemerkte er, daß sein Schwager Sēkuišvutši ankam, eilte fliehend davon und setzte

kaj̃n deĩñ nākui gueĩniki tukuaka itej̃ yaũ-
 darauf ging floh darauf dem Bach an saß war
ká naukeñki Sēkuišvutši ahasu
 darauf Sēkuišvutši seine jüngere Schwester
naugēñ na árluka Núrlita saki neĩkaj̃ aka-
 war wo fragte Núrlita was tat sagte
lėkakaj̃ neĩ niguá tukualyi ahaũkal ni
 darauf ging tat dem Bach in baden
atueĩ akalėká.
 ihrem älteren Bruder sagte.

11. *Guakaj̃ Sēkuišvutši neĩ niguá tu-*
 Darauf Sēkuišvutši ging tat den
kuaka aĩka tuatšakaj̃ aĩka itej̃ tuakaj̃
 Bach an dort sah darauf dort saß sah darauf
kalyi ka guaka niguá ahasu
 Pfahl bums tötete tat seiner jüngeren Schwester
šalá maũli arzeĩši niguá guatšigakaj̃
 wegen Eifersucht fühlte tat darauf
ahasu arluna gueĩni ni aĩki
 seine jüngere Schwester liebte darauf so
ni alōma guaka.
 seinen Schwager tötete.

12. *Guatšigaga Núrlita šuiža guažala*
 Darauf Núrlita starb tat nicht
aiħieĩki aluna kágabeĩ Kalguašĩža nuka
 dieser Zauber Mensch Kalguašĩža allein
žalá gueĩniki guĩnui surlyi ahi nuñhuaká-
 war darauf einen Berg unter seinen Tempelberg
lalyi neĩ niguá duėĩvakueĩha ni akuagakua.
 in ging tat die Alten diese sagten.

13. *Sēkuišvutši zabi ahúk*
 Sēkuišvutši stieg herab seinem Hause zu
niguá šarlėka aluna aksũngele nalė šalá
 tat böse Gewissen hatte nicht war weil
na nani Uahiũahi arlañkatėj̃ nau-
 jüngerer Bruder Uahiũahi kam an dar-
keñki kuĩzatėj̃ Sēkuišvutši tuakaj̃ hatuka
 auf tanzte Sēkuišvutši sah darauf Keule
ka naniha guaka niguá.
 bums jüngerer Bruder dieser tötete tat.

14. *Aĩ na ahuĩnuañ Mĩdbalañ aĩ itej̃*
 Diesen den Hügel Mĩdbalañ auf legte
ni nani haũgua gueĩniki aluna
 jüngerer Bruder dachte darauf Seele

sich am Bache nieder. Sēkuiš-
vutši kam inzwischen zu seiner
 jüngeren Schwester und fragte
 sie: „Was hat *Núrlita* getan?“
 Worauf sie ihrem älteren Bru-
 der antwortete: „Er ging zum
 Bache baden.“

11. Sēkuišvutši ging zum
 Bach und sah sich dort um.
 Da sah er ihn dort sitzen und
 tötete ihn bums! mit einem
 Pfahle. Er fühlte Eifersucht
 wegen seiner jüngeren Schwe-
 ster, die er liebte, und tötete des-
 halb seinen Schwager.

12. Núrlita aber starb nicht,
 da er eine zauberstarke Persön-
 lichkeit, ein *Kalguašĩža*, war.
 Er ging unter einen Berg in sei-
 nen Tempel ein. Das haben die
 Alten berichtet.

13. Sēkuišvutši ging darnach
 zu seiner Hütte herab. Weil er
 böse war und kein Gewissen
 hatte, kam jüngerer Bruder *Ua-*
hiũahi her und sah, daß *Sē-*
kuišvutši gerade tanzte. Da
 tötete ihn der jüngere Bruder
 bums! mit Keulenschlägen.

14. Der jüngerer Bruder
 dachte (übel mit ihm zu ver-
 fahren) und legte ihn auf den
 Hügel *Mĩdbalañ*. Als zauber-

kágabejha hui ákalē hagi arláñkaša hár-
 Mensch dieser hui sagte Stein vollendete Stein-
lēkañ itej niguá nani Uahi-
 verwandlung setzte tat jüngerer Bruder Uahi-
uáhiha guiava arveja niguá ni mámakuej
 uahi dieser Rat sagte tat die Priester
hátekuej dúekuej ejzuama taukekuejha
 Väter älteren Brüder ersten Geschlechter
ají ni akuagakud.
 diese so sagten.

starke Persönlichkeit (die er war) blies er ihn darauf an: hui, verwandelte ihn in Stein und setzte ihn als Steinbild hin ⁵⁷. Damit erteilte jüngerer Bruder Uahiuahi eine Warnung (vor ähnlichen Schandtaten). Das haben die Priester, Väter und älteren Brüder der ursprünglichen Geschlechter berichtet.

(Fortsetzung folgt.)



⁵⁷ Der betreffende Stein ist noch heute auf der alten Steintreppe bei dem Tempel Kasikiale unweit San Miguel zu sehen. Er ist gespalten.

Zur Lautlehre des Karaibischen.

Von W. AHLBRINCK, C. SS. R., und Fr. M. AURELIUS VINKEN, Suriname.

Am 22. Oktober des Jahres 1923 fuhren wir mit der Kleinbahn von Paramaribo nach Girjapur, einer Ansiedlung der katholischen Indianer. Wir wollten die benachbarte Karaiben-Niederlassung, $1\frac{1}{2}$ km nördlich von der Haltestelle Girjapur, besuchen. Unsere Absicht war: Erstens einige fehlende Daten zu erhalten zur Ergänzung des vom ersten Unterzeichneten verfaßten Wörterbuches, dann die Laute des Karaibischen nachzuprüfen und möglichst genau zu bestimmen, zwecks der Rechtschreibung im genannten Wörterbuche. Endlich um einige ethnographisch wichtige Gegenstände zu sammeln.

Vor einigen Jahren ließen sich einige, zum Teil noch heidnische Familien, einander gegenüber, 25 km voneinander entfernt, zu beiden Seiten der Bahn nieder und beschäftigten sich u. a. mit dem Hauen von Holz zu Heizungszwecken. Im Jahre 1921 besuchten wir sie zum erstenmal. Besonders die alte Großmutter an der Ostseite der Bahn zeigte sich äußerst zuvorkommend. Leider ist sie Anfang 1923 mit ihrer Sippe abgereist zum Saramakkafluß. Wir fanden die Hütten leer und das Gestrüpp fing an, alles zu überwuchern. Wir mußten uns deshalb auf die sechs Familien an der Westseite beschränken. Besonders der Häuptling, namens Hendrik, zeigte sich sehr gefällig; in seiner Hütte setzten wir uns auf einen indianischen Schemel (*mure*) und machten es uns bequem. Die Kinder scheuten sich gar nicht und standen oder saßen um uns herum. Alles ging gemütlich vonstatten. Wir fragten meistens nach Stichwörtern, und zwar an der Hand von Tierbildern. Dann ließen wir die fraglichen Wörter oder Sätze wiederholen, nötigenfalls von den älteren Leuten. Gewöhnlich waren zugegen, außer einigen kleineren und sechs größeren Kindern (7 bis 12 Jahre alt), der Hausvater oder die Hausmutter, ein Nachbar und ein heranwachsender Knabe, namens *Kupirisi* (Faultier). Am zweiten Abend kam Hendrik mit drei größeren Knaben uns in unserer Wohnung in Girjapur zu besuchen. Der Umstand, daß er, und einigermaßen auch seine Frau, Negerenglisch verstanden, erleichterte uns unsere Aufgabe, denn wir konnten das karaibische Wort suggerieren, ohne die Aussprache zu beeinflussen. Sie waren *Tërewuyu*, reinblutige Indianer, die früher am Marowyne wohnten. In den Beispielen wird der Akzent nicht angegeben, wenn er auf die vorletzte Silbe eines Wortes bzw. des Kernwortes einer Gruppe, fällt. Unsere Untersuchungen sind noch nicht weit genug fortgeschritten, um Näheres über die Quantität und den Satzton mitzuteilen. Nur sei bemerkt, daß emphatische Betonung der letzten Silbe beliebt ist, wie z. B. in *akuri* (*aguti*) die Silbe *ri* mit dynamischer und melodischer Betonung hervorgehoben wurde, als wir das Wort wiederholen ließen.

Zum Schluß bemerken wir, daß dieser Aufsatz nur vorläufige Bedeutung hat und daß uns hoffentlich, nach der Veröffentlichung des vom ersten Unterzeichneten verfaßten Wörterbuches, Zeit und Fleiß nicht fehlen werden, zur Bearbeitung der geplanten Grammatik.

Die Vokale.

Dentale	(Gerundete) Palatale	Gutturale
<i>i</i>	<i>ü</i>	<i>u</i>
<i>e</i>	<i>ö</i>	<i>o</i>
<i>ẽ</i>	<i>(ë-) ě o</i>	
	<i>a</i>	

§ 1. Die Vokale setzen ein mit offener Stimmritze. Die Laute *a*, *i* und *u* haben eine bestimmt ausgeprägte Artikulationsstelle, die wir mit den entsprechenden Lauten des Französischen vergleichen möchten, ohne irgendeine Hinneigung zu *ẽ*, *e* bzw. *õ*, *o*. Sie kommen auch gekürzt vor in schwachtonigen Silben, ohne beträchtliche Änderung der Lautfarbe.

Das *a* ist der ungefärbte Laut des Spanischen oder des süddeutschen Vater.

Über das *i* ist nichts zu bemerken; es ist nie überlang wie im Deutschen, ausgenommen unter Einfluß des Satztones.

Das *u* wird gesprochen mit breiter Mundöffnung, ohne Lippenrundung oder Vorstülpung der Lippen; es hat nur Backenrundung.

Die Laute *e* und *o* sind mäßig offen; sie sind den französischen *e* und *o* in *thé* und *pot* gleichzusetzen. Sie kommen im Auslaut vor. Meistens sind die Laute offener, also *ẽ* und *õ*, wobei zu bemerken ist, daß sie nach mouilliertem Konsonanten sich öffnen zu *ã* und *ã*.

§ 2. Das *ĩ* steht zwischen *i* und *e*; es wird mit schlafferen Zungenmuskeln gesprochen, dem englischen *e* von *pretty* oder dem spanischen von *corte* vergleichbar. In der Vorsilbe *tĩ-* und in der Nachsilbe *-rĩ* wird es abgeschwächt zu *ĩ̃*.

Die gerundeten Vokale *ü* und *ö* haben Backenrundung. Das *ü* ist verhältnismäßig selten. Das Wort *Maipuri* (Tapir) wurde mit *u* gesprochen, obgleich bei anderen Karaiben *maip̃uri* belegt ist. In *p̃üyái* oder *p̃üyei* (Piai) wurde es gehört. Der Laut, in der Übersicht dargestellt durch *ö*, liegt zwischen *ö* und *ü* und ähnelt etwa der vlämischen Interjektion *zulle!* Weil er ein Hintervokal ist und mit Backenrundung und wenig straffen Zungenmuskeln gesprochen wird, dürfte *ö̃* eine genauere Bezeichnung sein.

Noch weniger gespannt ist der undeutliche Vokal, dargestellt durch *ë̃* und dem englischen Vokal in *bird* ähnlich, aber richtiger als *ö̃* aufzufassen. Er findet sich u. a. in *paranak̃er̃ë̃* (Weißer, Holländer), *Wok̃er̃ë̃* (Mann) und *andek̃er̃ë̃* (Schwanz).

§ 3. Die nasalisierten Vokale *ã*, *ẽ*, *õ* und *ũ* (*ĩ* ist nicht belegt) finden sich häufig vor *m* und *ñ*.

In den fallenden Diphthongen *ai*, *ei*, *oi*, *öi*, *ui*, *üi* und *au* sind die betonten Vokale *a*, *ẽ*, *õ*, *ö̃*, *u*, *ü* und *ã*. In *pa'u* (Insel) und *kwa'i* (Frucht, von Crescentia Cujete) finden sich keine Diphthongen; sie sind zweisilbig. *Ou* kommt vor in *e-trouma* (aus dem Niederländischen *trouwen*, heiraten).

Die Konsonanten.

Verschlusslaute	Reibelaut	Sonantes	Nasales	
<i>h</i>				Laryngal
<i>k, g</i>			<i>n</i>	Post- und Medioguttural
<i>k', g'</i>	?		?	Präguttural
<i>c, j</i>	<i>x, y, š (š)</i>		<i>ñ</i>	Mediopalatal
<i>t', d'</i>	?	<i>r, ř</i>	?	Postdental (Alveolar)
<i>t, d, t', d'</i>	<i>s, š(?)</i>		<i>n</i>	Mediodental
	<i>f, f'</i>			Dentilabial
<i>p, b, p', b'</i>	<i>w, w'</i>		<i>m, m'</i>	Bilabial

§ 4. Aus dieser Übersicht ergibt sich, daß alle Konsonanten, ausgenommen *h* und etwa die post- und mediogutturalen, mouilliert (palatalisiert) werden können.

Unter *k, g* und *n* fassen wir alle post- und mediopalatalen Konsonanten zusammen und lassen es unentschieden, ob die entsprechenden Reibelaut vorkommen. Wir haben sie nicht wahrgenommen.

Ob die Palatalen *c* und *j* vorkommen, bleibe vorläufig dahingestellt; das nämliche gilt von *k, g, t, d* und den entsprechenden Reibelauten und Nasalen.

Wir hörten das Wort für *Tiger* in drei Formen: *kaĩkusi*, *kaĩfusi* und *kaĩdusi*. Bei der Nachprüfung sprachen die Kinder deutlich die zweite Form.

Es ist deshalb fraglich, welche Form vorherrscht, besonders bei den palatalisierten Explosiven. Wir haben von den für die betreffenden Laute in Betracht kommenden Symbolen die mediopalatale Reihe gewählt für die phonetische Transkription.

§ 5. Die Abwechslung von *s* und *š* (oder *š*) in einigen Wörtern, z. B.: *Tamusi* (Häuptling, Gott), *Kasiri* (Kassabegetränk), *Kupirisi* (Faultier), deutet auf dialektische Unterschiede. Bei den untersuchten Indianern wie bei denen am Bigi-Poika wird durchgehends *s* gehört.

In verschiedenen Fällen, wenn nur die palatalisierte Form bekannt ist, waren wir genötigt, *t* oder *tj* zu schreiben, wiewohl vielleicht diese Laute aus *k* hervorgegangen sind, z. B.: *poifo* (schön).

Affrikate kommen einige Male vor, aber nur ausnahmsweise; *itüi* (Pulver) wird wohl *itüi* gesprochen.

Maripa itüi-me ira-ka-ko (Spalte den Maripastiel fein), *pomui itüi* (feiner Pfeffer).

§ 6. *h* findet sich in wenig Wörtern: *aha* oder *a-a* (ja!) und *hen!* Z. B.: *Ko(s)i-ne te apoto-ro-ne me'i hen!* (Wie du schnell groß geworden bist!) *k* geht oft durch Assimilation über in *g*.

g ist selten im Anlaut, wir kennen nur *grea-grea* (eine Art Fischerleine, Lautnachahmung) und *gran-gran* (Filzlaus).

b steht im Anlaut nur in *bün-bün* (gefaltetes Blatt, als Schwirrbrett gebraucht, auch *wün-wün*), *barán-barám* (Falter), *baniri* (Vanille) und

einigen Wörtern aus dem Niederländischen, Negerenglischen oder aus dem Portugiesischen.

d im Anlaut nur in *Daka* (Göttername), *dubún-dubún* (Art Fischerleine) und *dominirí*, wahrscheinlich ein Lehnwort (*dominé* [Vorsänger der Brüllaffen]).

ś(š) und *ñ* stehen nur im Anlaut, wenn sie aus *s* oder *n*, beeinflusst von einem vorangehenden *i* und das *i* selbst fortbleibt, vorkommen, z. B. (*i*)*śano* (seine Mutter), (*i*)*ñuru* (seine Zunge) und in dem Worte *śakau* (Vogelname, *Cassicus*).

f steht nur in *fó-fó!* (Lockruf der Jäger für das Aguti [auch bei den Saramakkaner Buschnegern]) und in *fi!* (so ruft der Geist *Aporemun*). Im Auslaut auch in *tef-tef* (fabelhafter Vogel).

w ist entschieden bilabial, aber die Lippen sind nicht vorgestülpt.

§ 7. Die Nasalkonsonanten nasalieren oft den vorangehenden Vokal, besonders *n* und *m*, z. B.: *barán-barám* (Falter), *tamún* (Zigarre, Tabak).

Bekanntlich wird das Suffix *mbo* oft durch Hiatus von dem Vorangehenden getrennt: *Aúto'mbo* (ehemalige Niederlassung), *Owe-mbo-ko mo-pui?* (Woher kommst du?).

Die Aussprache gab sonst keine Veranlassung zu Bemerkungen über die Gruppe *mb*, obgleich wir verschiedene Beispiele untersuchten.

§ 8. *r* schreiben wir den Laut, der von verschiedenen Untersuchungen als zwischen *l* und *r* liegend angegeben wird. Wir betrachten es als ein *r* mit alveolarer oder cacumenaler Artikulation, aber ungerollt. Die Zungenspitze schlägt an die Alveolen bzw. die Oberzähne; die Zunge hebt sich vorn im Munde und ist deutlich sichtbar zwischen den Zähnen. Auch Father CAREY ELWES, S. J., der viele Jahre bei den Makuši-Indianern in Demerara zugebracht hat, sprach sich entschieden aus für ein *r*.

Vorangehendes *ö*, oben beschrieben wird *ö*, mit geringer Spannung der Zungenmuskeln, wie in der Endsilbe des deutschen Wortes *Sonne*, aber allenfalls mit einer Lautfarbe zwischen *ö* und *ü*.

Assimilation und Dissimilation.

§ 9. *a)* Die wichtigste Erscheinung in der Lautlehre der karaibischen Sprache ist die Palatalisierung des Konsonanten nach vorangehendem *i*; das *h* bleibt unberührt und die Gutturalen werden präguttural oder palatal.

b) Auch das zweite Element der Diphthonge *ai*, *ei*, *oi*, *ui* und *öi* wirkt auf die nächste Silbe ein, wie auch das *i* in geschlossenen Silben.

c) Sogar kann das einwirkende *i* fortgelassen werden, und in diesem Falle ist es nachweisbar aus der Änderung der Konsonanten im Anlaut der nächsten Silbe.

d) Nur wenn das volle *i* den Nebenton hat, beeinflusst es nicht immer die folgende Silbe. (Vgl. das Beispiel *d* mit *f*.)

e) Aber auch diese Silbe bleibt unberührt, wenn sie ein volles *i* enthält.

f) Obiges gilt nur für die angegebenen Fälle; nicht für das *ĩ* in der Vorsilbe *ñi*.

Beispiele.

a) *i-čuriara-ri* (sein Boot), *poto-me i-čupo wa* (ich bin größer als er), *me* (Zeichen), *a-me-ri* (dein Zeichen), *i-meri* (sein Zeichen), *amu-no* (weißmachen), aber *posi-ño* (süßmachen), *ko'i čoro* (eilig! schnell!), *ko'i-ñe* (sehr schnell), *api-ča* (breitmachen), *woři-woři* (Feuerfächer), *a-no-ti* (deine Großmutter), *i-ño-ti* (seine Großmutter).

b) *eköi-ña* (staubregnen), *ti-koi-ma* (geknetet), *apói-čo* (greife an!), *pepeifo* (Wind), *kuifa* (Spindel), *wireimö* (Geisternamen), *owin-be* (einzeln), *poinjo* oder *puinjo* (Pingo, *Dicotyles labratus*).

c) *i-maro* oder *maro* (mit ihm), *i-ša* oder *ša* (an ihn), *i-mariti-ri* oder *mariti-ri* (sein Flaum).

d) *ti-kami-re* (weich), *pitani poron*, siehe § 20, Beispiel.

e) *pipi* (Großmutter), *kupirisi* (Faultier), *kiriri* (Wasserbinse), *pikiri* (Fisch, *Poptella longipennis*), *piričoto* (kneifen).

f) *ti-me-re* mit Zeichnungen (von Felsen), *ti-ka-ke* (fett), *tě-posi-ñe* (süß), *ti-pui-me* (dick), *ti-sano-re* (kalt).

§ 10. Bisweilen bewirkt das Element *y* des palatalisierten Konsonanten den Umlaut *m* der folgenden Silbe. Der Umlaut *u—ü* bleibt fraglich bei den untersuchten Indianern. Anderswo hat AHLBRINCK *pür(tü)* (Weib) mit vorangehendem *i* gehört als *i-pirü* (sein Weib, vielleicht undeutlich gesprochen *i-pürtü*?). Von dem *o—ö*-Umlaut liegen mehr Beispiele vor; *si-wöi* (ich habe ihn getötet, von *wo* [töten]), *i-čöima* (mischen).

§ 11. Auch wenn auf das *a* nach dem palatalisierten Konsonanten ein *i* folgt, z. B. in den Verben, hört man durchgehends *ei*.

piña wird *woťo s-piñei* (ich habe einen Fisch gefangen), *akima* wird *k-akime i čoro*, *to* (belästige mich nicht, Mann).

§ 12. Sonst geht das *ai* auch über in *ei*, wie in der Form *wei*, statt *wai* (ich bin) und *wei-take* (ich werde sein).

Eine weitere Entwicklung des *öi* nach palatalen Konsonanten ist *ei*; *si-wöi* wird *si-wei*; *wewe-pona a-pupu-ru kės-iwei* (stoße deinen Fuß nicht an den Baum).

§ 13. Das *o* und *e* nach den palatalen Konsonanten öffnen sich zu *ö* und *ē* wie in *apói-čo* (greife es):

upi-čo (suche es), *a-poko* (mit dir), *i-poko* (mit ihm), *po-po* (geschnittenes Haar), *i-po-ti* (sein Haar), *ipiori po* (sein abgeschnittener Ast), *pori* (Ast) (hier ist *i* schwachtonig; vgl. mit Beispiel d), *opapu-po* (das Gefallene) von *opapu(i)* (fallen), *epoi-po* (das Gesponnene). Für *e* siehe Beispiele unter f.

§ 14. Das palatalisierte *č* wird ausgestoßen in *owin-čariña* (ein Mensch), aber das frikative Element palatalisiert das *n*: *owin-ariña*.

Gleichfalls werden bisweilen *i + w* und *i + ř* zu *y*:

i-woto-ri (sein Fisch) wird *yotori*; *ko'i rotin* (schnell, nur), *ko'i-yotin*; *owin rotin* (nur eines), *owinotin*; *irukpa* (gut), *yukpa*; *irombo* (fertig), *yombo*; *ti-karai-re* (schwarz), *tikaraye*; *ti-poröi-re* (rauh), *tiporöye*.

Bemerkung: Die Lehnwörter folgen der nämlichen Regel: *simaruba* (aus dem Aruwakischen), *simona* (Ruder), *koto* (tocut), *kamiša* (Kleidung), *piša* (Tonne).

§ 15. Durch Assimilation ändert sich das *r* von *rapa* in *n* nach *n*: *kon-otan napa* (er wird zurückkehren).

§ 16. Das Postfixum *rĩ* wird *rě* nach einer Silbe mit *u* in Verbalstämmen: *kět-opu-i* (komme nicht), *a-w-opu-rě se-pa-wa* (dein Kommen will ich nicht).

Das Postfixum *rĩ* wird *ru* nach einer Silbe mit *u* in nomina:

patĩ sešewu-ru (die Fransen meiner Hängematte), *urapa sepũ-ru* (die Sepu meines Bogens), *o-mũ-ru* (dem Sohn), *i-ñu-ru* (seine Zunge), *kurumu enũ-ru* (das Auge des Aasgeiers).

In all diesen Beispielen hat *rĩ* (*ru*) possessive Bedeutung.

§ 17. Zu bemerken ist das Beispiel *o-mu-ru*: *o* ersetzt das gewöhnliche *a*, wie oft vor *m*, *u* oder *w*: *a) a-manatĩ-rĩ(m)* (deine Brust), *a-woto-rĩ* (dein Fisch); *b) o-me* (dein Kind), *o-wa* (von dir, an dich), *o-rui* (dein Bruder).

Unter welchen Umständen die Änderung stattfindet, ist noch unbekannt.

Für die Sandhi-Erscheinungen bei den Konsonanten heben wir eine Regel hervor: Wenn die stimmlosen Verschlußlaute zusammenstoßen mit einem vorangehenden Nasalkonsonanten, *m*, *n*, *ñ*, *ɲ*, ändern sie sich in stimmhafte; das *n* wird *ɲ* vor dem *g* (entstanden aus *k*); das *m* wird *n* oder entwickelt sich wie dieses zu *n*.

Die wichtigsten Beispiele sind:

a) folgende Formen von den Verben auf *mu(i)*: Futurum auf *take*, Imperativ auf *ko* (s.), *toko* (pl.), *ta* (s.), *tandoko* (pl.), Konjunktiv auf *tome*. *Awomu(i)*¹ (aufstehen), *ay-awon-go* (stehe auf!); *anumu(i)* (aufheben), *anunda* (gehe es aufheben!); *amemu(i)* (rollen), *tamũ s-amen-dake o-wa* (ich werde eine Zigarre rollen für dich); *kusewé imo-ka-ko*, *moro apiri-mbo awon-dome* (koche Ruku — Bixa Orellana — damit das Rote heraufkomme); *apemu(i)* (flechten), *moro pari apen-doko* (stricke oder flicht die Matte [eine Art Reuse]);

b) die davon gebildeten Verben auf *ka* (kausativ): *awomu(i)-komui* (aufstehen), *awon-ga* oder *kon-ga* (aufstehen machen); *itopo-mamu(i)* (gespannt sein), *itopo-man-ga* (spannen).

c) die Enclitica: *ke* (mit), *ko* (fragende Partikel), *koro* (mildert das Gebot oder Verbot), *pe* (mit), *poko* (um), *ta* (in, mit Dativ), *taka* (in, mit Akkusativ). „Au“, *kaićusi ken-ga-kon imembo t-aurán-ge* („ich“, sagte der Tiger mit seiner kleinen, feinen Stimme). *Aurán goro ks-eta-ton* (horche doch nicht auf seine Worte). *Owin-be kan-atita-no* (sie — die Blumen — wachsen einzeln). *A-patĩ ewa-toko sulaban-boko* (befestige deine Hängematte um den Balken). *Kaliña aurán-da* (in der karaibischen Sprache).

§ 18. Besonders die *Tërewuyu*² (reinblütigen Indianer im Gegensatz zu den *Murató* oder Mischlingen) gebrauchen oft *b* statt *p*; hauptsächlich nach vokalisch auslautenden Wörtern:

¹ Wahrscheinlich ist das *i* eine Verbalendung und ist das Verb *awomu*.

² Die Indianer an den Flüssen Marowijne (Maroni) und Para legen sich diesen Namen zu; sie leiten ihn von den Indianern an den Flüssen Saramakka und Coppename und deren Nebenflüssen (Tibiti und Wayombo) ab.

ban und *bo* statt *pan* und *po*; *otiban?* (was für eines?), *erobo* (hier), *katu-buru* (Rückgrat) von *puru*.

§ 19. Eingeschaltet wird oft *u* oder *w* bei Verbalstämmen, z. B. *tu(w) opú-rě* (sein Kommen). Siehe das Beispiel in § 16.

Auch nach den Fragewörtern: *nokě-ko(u) eró-po n-e'i?* (wer ist hier gewesen?). *Olě-ako-ko(u) eró-po n-e'i?* (wann war er hier?).

Bei dem Pronominalpräfix *a* vor Nomina wird *y* gefunden:

arepa (Kassabe), *a(ij)-erepa-rĩ* (deine Kassabe), *ewa* (Seil), *a(y)-ewa-rĩ* (dein Seil), *(a)y-emurđĩ* (deine Tochter), *a(y)-aútlĩ, aúto* (Haus).

§ 20. *n* von *noron* (nur) wird *p* (*poron*) nach *n*: *wokěřě pitani poron am tĩ-ka-se i-wa man* (nur noch ein Mann — Kind wurde von ihm gemacht).

§ 21. Das Postfix *taka* wird ausnahmsweise *kaka* in *tuna-kaka* (in das Wasser) und *tuma-kaka* (in den Kessel); sonst behält es seine Form: *it'u-taka* (in den Wald).

§ 22. Von den Lehnwörtern sind zu bemerken:

kapaya (Papaya), *paku* (Kuh), *besu* (Mandiokfladen [beju])³, *tĩmona* oder *simona* (Ruder, fr. timon), *sambura* (fr. tambour), *kamiša* (Bekleidung der Indianer), *akusá* (Nadel), *arakapusa* (Flinte), *oruka* (Raupe), *piša* (Segel).

³ Die Karaiben von Demerara haben auch *koneso* von *conejo* (Kaninchen).

The Dusuns of North Borneo.

Their Social Life.

By the Rev. Father J. Staal (Mill Hill), Jesselton, British North Borneo.

Introduction.

The Northern portion of Borneo, which comprises the State of British North Borneo is mountainous with many valleys and occasional plains. The mountains and hills are all covered with dense jungle, and the country is well watered, though the shallow rivers are full of rapids so that very few are navigable.

It is sparsely populated; small villages, with here and there a larger settlement, are scattered over the country, the greater number of which belong to the Dusun tribe, which mainly live above 5° N. L.

A high mountain Kinabalu, 13,455 feet, dominates the northern part, and in its shadows most of the Dusuns are to be found.

The Dusuns, for this is the name they go by, belong to the Malaysian race, and to the sub-race of the Indonesians. The tribe has been split up; and on account of the high mountains and dense jungle intercourse with each other was prevented, hence many differences in features, language and customs.

The name "Dusun" is Malay, and means "farm"; and these people are called "orang dusun" "farmers", by the Malays, and this name is now universally used. Some older travellers called them "Ida'an", but this is the Illanun word meaning the same as the Malay "Dusun".

But the Dusuns do not call themselves by this name. These of the interior, generally, call themselves according to the regions they inhabit; these living among the hills are called "Tahgas" and "Tidong", whilst those near the coast name themselves "Kadazan" or "Kadayan". There are, moreover, many lore names. All the non-hill tribes spurn the name Tahgas, and to call a Kadazan "Tahgas" is considered offensive.

The Dusuns of the Putatan call the people higher up river "Tiang", and those that live lower down are called "Dangarah", whilst the people of the interior are known as *tuhun id takad*, men of the high lands.

Kedayans, who live in the S. W. and on the Island of Labuan, belong to the Dusun tribe. They are by some supposed to be descendants of Javanese; by others of Sumatrans, or aborigines. They became Mahommedan, whilst the general tribe remained pagan.

Bisayas of the S. W. on the lower waters of the Padas, belong to the Dusun tribe. Some remained heathen, the remainder embraced Mahommedanism.

Tagals of N. Sarawak are of the same stock, who came more under the influence of Muruts, probably people from "across the sea".

The Tidongs in the S. E. belong to the Dusun tribe, though not considered so, as do the people living to the north of them along the rivers, who are now known as *orang sungei*, river-folk, partly mahommedan, partly pagan.

A Dusun can converse in his own language with these people; and as far as they are pagan they have more or less the same religious ceremonies and words. A few of the tribe are scattered over a couple of the larger islands near the coast.

It is a matter of controversy whether the Dusuns are aborigenes of the country or not.

The influx of Chinese has been great, and these naturally took women from the native population, and a mixed race has sprung up, e. g. at Putatan and on the Klias peninsula. But up country there are no other tribes found among the Dusuns and there they are purer.

The Dusuns were driven from the coastal regions towards the interior by Bruneis, Badjous, Illanuns, Muruts and Dyaks. They crossed the mountain ranges and plains and settled down where they could exist. On account of the difficulties of traversing the country, they lost sight of each other, and differences in language and customs grew up. Some, after many years, came again to the coast, for it seems that the Kadazan claim to have come down from up country.

It is a curious and noteworthy fact that they all have kept the name of their Supreme Being more or less intact; that the name of their Creatrix is practically the same everywhere, that the name of the evil spirit is found all over the country. There is more similarity in their religious customs than difference, which is interesting and may be a proof that they are all of one stock.

Individual Chinamen now settle down in the country, anywhere, with no danger to their heads, and these, as their forebears along the coast, before them, take to themselves wives from the native population.

The last census enumerates 14 different tribes of N. Bornean natives, there being representatives of 27 nationalities. The whole population is 257,804. Of this number the Dusuns are 112,200 or $43\frac{1}{2}\%$. Twenty seven different races in a country of 31,000 sq. miles! N. Borneo is in reality an ethnographical museum that is not catalogued.

N. B. The following account is chiefly concerning the Dusuns along the Putatan and Papar rivers. Most of the Dusun words in the text are in the Putatan dialect, a few in that of Papar.

Chapter I: The Dusuns.

The Dusuns living in the northern part of the Island are the people whom we suppose to be aborigines of Borneo, or, at least, descendants from aborigines. The Dusuns principally live along the West Coast from the most northern point to the Bay of Brunei in the South, and 80 to 100 miles inland.

Roughly speaking, we can divide them in two great classes: Dusuns who occupy level ground and grow wet padi, and Dusuns who live in the hill country and grow dry or hill padi. The latter are known as Tahgas and Tidong; the former by the names of the rivers which they live along, and the best-known are: The Tempassuk, Tuaran, Putatan, Papar, Kimanis, Membakut

and those on the western part of the Klias peninsula or Bundu people. All these differ in language, dress, customs, and yet there is a similarity even greater than their difference. Their characters, economical and social life, features, religious ideas are more or less the same. The Tahgas differ in much from the lowlanders, though there also the similarity is greater than the difference. All have the natural blend of indolence, living their careless lives from day to day, all are free, peaceful, all are heavy drinkers, all are hard workers for the short periods of planting and harvesting, whilst many individual are, it must be acknowledged, thrifty and good workers all the year round.

Tahgas of course are purer than the coastal folk. The intercourse of the latter with Chinese, Malays, Indians &c. has not always been for the better. They are proud, conceited and self-satisfied and differ from the simple Tahgas. These have unlearned the difference between mine and thine, though one can entrust the largest sum of money into the hands of the hill men, without anxiety as to its safety!

The Dusuns are small of stature. Men are seldom over five feet four inches. There are some tall individuals, but I have met only one who stood exactly six feet. A curious fact is that the people of whole villages are small, whilst those of others are rather tall. All, however, are straight and well-proportioned. Their general appearance is not unpleasant. The skin is a pale brown. Tahgas as a whole are lighter than the Kadazan. The hair is black and thick. Men now wear it short, but formerly they wore it long, at least till they became fathers, when their crop of long hair was sacrificed. It is caught together — where it is still worn long — twisted once or twice and roughly bundled up at the back of the head, where it is kept in place by their small circular rattan skull-caps or headcloth. Women grow the hair long, which is never cut and is combed with a bamboo comb, and, nicely plaited, is made into a *tinimbuku* on the head. In some villages they have this *bun* on the top of the head, and this makes them look taller than they actually are. Others wear it more towards the back of their head. Dusun women comb it from the front straight to the back. Tahgas comb the frontal part to the front, letting it fall over their foreheads and cutting it straight into a fringe.

The foreheads are broad; the eyes small, but very sharp; the cheekbones not prominent, for they have round, full faces. Their noses are peculiar, they have no bridge, are concave, and rise at the end into a knob, which is very broad and slightly turned up, the two large nostrils being thus always visible.

The mouth is straight, and the lips are not thick. The growth of hair on their faces is scanty. This may be because their forefathers always pulled up these by the roots. Even now men and women pull out the hair from the chin, upper lip, neck and chest. To pull out the hairs (*momovu*) a tiny pair of pincers (*tangkup*) is used. This is made of brass, sometimes scarcely two inches long and $\frac{1}{4}$ inch broad. Every one “weeds” him or herself, now looking in a small cheap looking-glass, putting the edges of the pincers over the hair, pinch and pull: the pain is slight. They say that hairs of the chin and chest do not

cause pain — Dusuns are afraid of pain — but those of the upper lip smart! Very few have hair in the armpits, and when it grows it is very thin and short. An interesting fact is that the hair of the head, that of the body in general and that of the pubes has distinct names: *obuuk*, *vuhu*, *gitong*. In some localities the lower side of the brows are shaved, making them straight over the eyes. A few go further and shave the upper side as well, leaving just a narrow straight strip of brow, which gives them a peculiar aspect.

Dusuns do not make a charming impression upon one on account of their dirty, red mouth-corners and lips and empty mouths. The former are caused by the well-known *sirih quid*, which having often been described, I can safely leave out. A word, however, may be said about their teeth. Men and women have frequently the incisors of the upper jaw filed or broken off. Some have the teeth of both jaws "beheaded". They proceed as follows. Boys and girls will when they reach puberty file their teeth with a rough stone, each one operating on himself. In some places they file them to the gums, elsewhere and more commonly, only a little is rubbed off. When enough to one's liking is filed off, a piece of *gombah*, dried sago stem or soft wood is rubbed over to take away the sharp edges and make them smooth. This process is called *asa-an*. Where they want the whole tooth away, they generally knock it out. A fine gimlet is used to bore a hole in the tooth above the gum. The gimlet is turned between the hands. Two holes are made and the crown is then knocked off. The rough edges are smoothed with a stone. This is only allowed to be done in preparation for their greatest feast, and everyone attending it would first file and blacken his teeth. From this it seems that Dusuns do it out of superstition and not because long and white teeth are like those of an animal, or such reasons, as some authors have given. Though the dental lies bare and remains to rot, one would think that toothache is rife amongst them. This is not so. This dreaded pain is, if not quite, unknown. All chew the *Sirih* and this clearly is a preventative of toothache.

When a Dusun, with some stumps in his mouth, laughs one may see these stumps quite black. They blacken them, and this also is only allowed before the great devils feast of Meginakan. Quava leaves are pounded and mixed with ashes of some wood (*gombah*) and the mixture smeared on the teeth. A strip of a banana leaf is folded and laid on the teeth and pressed down to prevent the "paint" being soaked off by the saliva. They keep this on for about 40 hours. Then the skin of a creeper (*timbangung*) is pounded and mixed with lime (*tapu do tingaton*); the banana bandage is taken away and this new mixture rubbed on. When dry they keep black. This however is a long and troublesome process, hence the modern Dusun buys bluestone, which he calls *olangau*. He smashes a penang nut and drips the sap with bluestone on some iron, the resulting soot is rubbed on the teeth with the desired effect. Both customs are dying out. Many file their teeth a little and many more leave them as nature has made them.

Though the little bridgeless protuberances can hardly be called noses, their sense of smell is very well developed. Their own clothes are always

recognized by smelling them and I am positively convinced that when ten boys with exactly the same pattern and cloth of coats were to throw them on a heap, so that you and I could not possibly tell whose was whose, they without any hesitation would each take their own coat simply by smelling. I can put it in a stronger way. When these ten boys are constant companions you could take up any coat and ask any boy, whose coat was this. He would smell it and give you the name of the owner of that particular garment. But they smell not only their clothes, but anything which they often handle. A blind mother always knows her children or grandchildren by her olfactory organ!

The present day dress of a Dusun male is a pair of blue cotton trousers of Chinese make and a loosely-fitting coat. Many adopt the silly closely-fitting khaki trousers and coat of European pattern. Tahgas still wear the rational dress of their forefathers viz.: a cotton waistcloth. These clothes, as well as a sleeveless coat, were formerly made of bark. There were no sleeves to them, because these were difficult to sew, and even now sleeves are sewn on the shoulders only, and they are not fastened under the arm pits. Another reason was that the back wanted more protection than the arms, because loads are always carried in baskets on the back. Tahgas often come down their mountains clad in loincloth, with trousers over their shoulders, the legs hanging down over each side of the chest, and the seat on their back. It prevents the rubbing of the baskets on their skin. They fairly often wear a peculiar cap of bark, not unlike the old fashioned nightcap, which protects the head, for one band of the baskets goes over the head, which band is especially used when climbing the steep mountains.

The ordinary dress of women is a skirt from the waist till just above or below the knees. The former are only worn at Papar. A small jacket, with or without sleeves, completes their full dress. They like to sew this coat with gold thread, which they buy in Chinese bazaars. All women wear coils of red and black rattan strung with brass rings, round their waists. There are called *himpogot*, and three are worn, two with red and one of black rattan. The rings are cast, and broken gongs and other brass work are used. Belts of silver dollars are worn besides these. These belts are called *ropia* at Papar, elsewhere *himpogot*. Hairpins of silver, a necklace of coloured glass beads, armbands, often spiral of solid silver, and finger rings form their "riches".

At home and about the house women wear the skirt only with the waist belts. Young women not yet mothers wear the jacket. Young Tahgas women wear a strip of blue trade cotton round their breast, which is left off on their becoming mothers (*tabbot*).

The skirts at Papar are simply tucked in, everywhere else they are fastened with a string or a strip of the cloth of which the garment is made.

A small square pice of cloth *soputarang* is used as head-dress by Papar women, who also wear the rattan plaited hats (*siong*). Almost everywhere else the cowl-like long piece of native-woven cloth is used, which is called *sundok*. Women often have a tobacco quid between the gums and the upper

lip so that the tobacco comes forth between the lips, which is a disgusting sight. The Dusun dames all use cocoanut oil for their hair. This is not done for vanity's sake but out of pure necessity.

Children walk about "in smiles and sunshine" many when quite big only wear a *himpogot* or a little charm (*hamai*) round their necks. Girls have often the front of the head shaven and the hair at the back allowed to grow, or more often the hair is parted about two inches round the head, the middle portion is lifted with one hand, twisted and turned into a "knob" and the hair at the sides is combed down.

Walking constantly barefooted their feet naturally are broad and flat. The last joint of the big toe is slightly turned in, and at the knuckle there the foot is broadest. They walk as we do with either foot almost in a straight line, except that when carrying loads their feet are wider apart, which gives them a jogging gait. The toes are broad, flat and movable almost as much as their fingers. They can bend them and therefore walk steadily over muddy paths and on slippery down-hill sides. They "plant" their toes in the mud and rest their whole body on them. They seldom stoop to take anything up from the ground, as they pick it up with their toes.

I have mentioned that their olfactory organ is well developed. Superficially one would not say so, for a Dusun lives in strange odours. They do not mind bodily exhalations, do not notice stuffiness of their houses and clothes, nor the stench which rises up from underneath their houses.

Mats and clothes are occasionally washed but with water only. They seem not to mind that disgusting perspiration-smell! Dusuns along the lower rivers usually bathe every day at evening, but these farther away, and up-country where water is icy-cold, bathe very seldom. One sometimes meets them clad in dirt and one knits one's brows, wondering how they can possibly be healthy and gay. Coming into a house where several women have gathered, or passing a party on a narrow path the stench of rancid oil makes you almost faint. They do not mind it. The women, as already said, use it as a necessary means against vermin. The oil, they say, kills them. This is an example of a Dusun exaggeration, for the vermin, do not die from it. When women rub their hair with oil, after a few days "a hunting they will go". This is a scene of frequent occurrence in Dusun villages. Women and girls squat down in a circle, they separate the hair of those in front of them, with the fingers. The movements of the fingers show that the insects are not dead. When one catches the "prey", it is handed over to the owner who bites it with her teeth and swallows it or spits it out, as the case may be. The Dusuns distinguish white old ones (*kutu*), young black ones (*kuvad*) and eggs (*hius*). The eggs are always eaten. The black ones are not eaten, these are squashed or given to the "owner" who bites them and spits them out. The old ones are always bitten and swallowed, "for they have sucked my blood". It is, therefore, out of revenge that they eat them, not because they are appetizing, and thus the "hunter" hands them over to the "owner" and does not eat them herself. When one comes unawares on a bevy of women so employed they jump up and off

they go, into their houses, or hide behind some bushes, for they are ashamed of showing themselves thus to strangers.

Young men with long hair do the same, but no girl will do so with young men. Women with women, men with men is the rule, to which there is no exception, but in the case of brothers and sisters when yet children, and husbands and wives. Once I have seen a husband hunting in the tresses of his spouse. Children often hunt in their mother's. When children are not well looked after the case becomes sometimes so bad that all the hair must be cut off. A girl is then ashamed of her shaven head. This hair is burnt.

Dusuns have no soap. Clothes are washed with water only. They will go to the river, take off their clothes, which are rinsed in the water, then folded on the left hand and beaten with the right, again rinsed and again beaten and the wash is done. Many now buy the cheap yellow soap of Chinese make. I once had a cake of black Pear's soap. The boys would not believe that it was soap, and when I showed them the white lather they were very much astonished.

The Dusuns are a very social people. Sociality and hospitality are their virtues. The social bonds are the family, which extends to blood relations, villages and stretches of the same river including a few villages. Each family is commonly very much united, though often breaches occur and rows; each family jealously guards the family property. Each family knows every thing belonging to it, and gongs and spears and brass-ware which are all alike, are known to each individual member of the family and usually to all the co-villagers. They borrow and lend, though the objects always return, even when the original borrower or lender has died. They stand together and help each other. The villagers also are one. They stand by one another in a common calamity; they do all the greater and heavier work together, and still they are divided, as each family helps its relatives against all others. Even so small a thing as a single fruit or one cent can cause a *hulla-baloo* in the otherwise quiet village. Then the women prove that they are quick-tongued and sharp. It remains a verbal fight, but this goes on for a considerable time, each "spouting forth" abusive words at great speed; and their vocal cords being strong, they can be heard over the whole village. Deceased parents, brothers and sisters of opponents come in for a share of abuse. There are many of these abusive words and all are sexual. Everybody knows them and all are very ready with them. Children already begin to use them and so they come to be almost natural. Such a verbal fight goes on for a long time, for physical exhaustion alone puts an end to it. But this must be said, it does not sink down; no hatred is kept in the heart and a few hours later these same women may be seen together amicably pounding padi.

There is no distinction between rich and poor. All are alike, all are dressed in the same way, all clothes are made of the same materials. The more fields one has the richer he is. This usually goes together with more movable property. Rich people cannot be judged by their houses. Several well-to-do live in dwellings far inferior to those of their poorer neighbours. Here, also, the

richer the stingier. Petty chiefs formerly all became well to do, and so are their descendants; but this is now stopped.

Great and heavy work is done in company. All come and lend a hand. When a house has to be built the men go for wood (*mokibu*), women fetch sago-leaves (*sasaan*) for the roof. When the material has been collected they work together. They are all experts. The person for whom they work provides food and drink in the evening. Fences are put up in common; parties go to cut bamboos, and vegetable ropes (*ramers* and *humbihing*) to tie them. In some places — it may be mentioned here — the people are too lazy to make fences, they watch day and night in their padi-fields to keep buffaloes, deer, pigs and birds away. The making of nurseries for the rice, and planting it out in inundated fields is female work, the women working together in parties (*tabang*). Women husk their padi in bands. This is a pretty sight, though it is heavy work and I always pity young girls, who already have to help with it. They seem to like it and "everybody is doing it". A few women come together to make cocoanut oil. This is mostly done by pressing the pulp, afterwards separating the oil. When the great event that every Dusun seems to live for arrives viz. the harvest, then whole villages turn out, men, women, boys and girls to harvest (*mongomot*). This is the only work in which the sexes work together.

The time between harvest and planting is used by women to gather firewood, which is usually stored under their houses. This is not such light and easy work as it sounds. She has often to go very far to procure some. And then she has to carry it home. It makes it harder to our minds to know that while Mrs. Dusun is so busy, and on her arrival home has to fetch water and cook, Mr. Dusun is calmly lying on his back chewing his betel and smoking, or perhaps is drinking in a neighbour's house. But easier days arrive when she also can go, on an afternoon, and have a chat with some neighbours.

Even bathing implies a certain amount of social work. When women bathe one will scratch the other's back. Standing in the water Mrs. A. bends her body and Mrs. B. standing behind her, throws some water on A's back and rubs it, not with the open hand, but she bends her fingers and uses her nails very much as rake is used. Throwing some more water she again scratches. Mrs. A. will then operate on Mrs. B. When she bathes and there is no other woman near, her daughter or even little son will scratch her back! In places where there is no danger of crocodiles they can enjoy themselves for a long time in the water, playing and splashing about. Sometimes a family party bathes and then the husband will rub his wife's back and she his. When women are bathing no man is allowed to bathe in the same place or even stand still on the bank. If a man should come to the river to have a dive in that place, he must go back and wait, or he must go two chains further on. It is not customary to bathe naked, though men often do so, women more seldom. Grown up girls always bathe fully dressed. Those wearing a loin-cloth seem to take precious care of it; they always take it off before a dip. I

suppose it is still an old custom of the time when it was made of bark, which could not stand water.

The Dusuns are very hospitable. Anybody may go up to any house, when there are people at home. When one comes at meal time he squats down and takes pot-luck. As soon as a stranger comes, the *sirih* box (*selapa*) is produced; it is the sign of welcome. Also tobacco and leaves to roll a cigar (*bungkusan*) are set before the visitor. *Nassi* (yeasted or fermented rice water) is often offered, for the host likes a drink himself. Strangers who pass through a village may stop at any house. Some villages between the highlands and the coast are halting places. Then there are houses where people coming down can stay and sleep, and other houses where they can stay on their return. This is at least so in some localities. When they are in large parties they have to bring their own provisions, but there are some who try to live on the people on their way down.

A universal custom is to go at night to a house for a talk. At Papar they have a word for this *moi tondig*, elsewhere they use the same word as for strolling about, paying a visit viz. *miombombo*.

Young men do to, though boys often are absent from home and pass the night at another house without the knowledge of their parents. The young man (*tanakwagu*) dresses better and strolls forth about 6 p. m. He goes *moi tondig*. He goes slowly, stands still here and there, for he does not want to go up to a house where perhaps there are no visitors — he likes company. He meets one on the same errand, hails him from afar. Some houses are quite *rendez-vous* whilst others are never visited. It is natural that homes of growing up girls are favourite meeting-places, though there are houses where young girls live, which are never visited. Although the dwellings are all similar some seem to be more comfortable than others, and I suppose it very much depends on the owner of the house. They laugh and make a noise to attract others, for the more the merrier. What do they do? Gossip and horse-play. They sit and lie, talk and smoke, laugh and sing, dance and wrestle. News is talked over; and though they seldom go anywhere else, and seldom meet strangers, still they talk. No wonder there are hundreds of riddles, many songs and party-songs; of which many are in hidden language; no wonder that everybody knows everything about the others, that lying comes natural, that slander and back-biting are rife among them. No wonder that stories and legends are told and retold, that talk of less decent things is of nightly occurrence. Most of them sleep where they sit. A mat is all that is wanted; and a Dusun slumbers without one. When one feels sleepy he stretches himself and sleeps. Married men go home. When the noise lessens, when many have fallen asleep they take a piece of firewood, blow into it, swing it vigorously and this lights them home. A good piece of wood is carried to their own fire place, a bad piece is thrown away. When a Dusun has to walk in the dark, which he does not like to do alone, he makes a torch. He takes a dry frond of a cocoanut tree, roughly plaits the leaves together and this makes an excellent torch. When very far away, they make these ready before-hand and hide them along the path at distances

over which each continues to burn. Another torch consists of a joint of thin bamboo (*barni* or *sumbihing*) filled with resinous matter. This smokes frightfully. A bottle of paraffin oil with a rag through the neck is the lowland Dusun modern torch.

Another custom to prove their hospitality is that anyone is allowed to take down fruits and eat them on the spot. Cocoanuts may be taken, the milk drunk, the flesh eaten there and then. To take them away is considered theft, and thieves did not exist in the olden times! When a Dusun had a tree which he specially favoured and the fruit of which he wanted for himself, he performed a little sacrifice and nobody was allowed to take fruits off that tree. This was called *managa*. He took a fowl to the tree, cut its throat and let the blood trickle down the trunk. He then took it home, cooked and ate it, carefully collecting the bones which he hung promiscuously in the tree. That tree was safe. Anyone daring to take a fruit could be fined one fowl.

A homeless wanderer said of himself: *au tentu peizuk*, "my cooking-pot is not certain", meaning that it was uncertain where and when he would get anything to eat. Such a man could go to a house when nobody was there and help himself to some good to take along and cook elsewhere. This is called *mitotohusuk* and was not considered theft. He was not supposed to take more than was sufficient for one meal and would go now here then there. At present Dusuns consider it stealing.

The greatest proof of their sociality is that no feast whatsoever is allowed when a corpse is still unburied; nothing about marriage may take place, neither preliminaries nor the feast itself. And not only when a corpse is laid out in their own village, but also when one is still unburied in the neighbourhood.

It is now the place to consider more minutely the inner man. It may be said without fear of contradiction, by those who intimately know the Dusun, that he is without character, which is soon noticed and proved, for he cannot be relied upon. He will say that which he knows will please you. He will promise you anything knowing well that he won't keep his promises, and he will do so over and over again. A word of honour is unknown to him. One never knows how he will act in given circumstances, except this, that when there is drink he will drink till all is finished; for the rest he is unreliable.

Lying seems to be a virtue with them. He will lie barefaced any time. He seems to take a pleasure in deceiving you, and will do so without the least scruple. They tell a lie when they can as well tell the truth. A Dusun is not open, he is difficult to see through and to understand. His lying quality goes hand in hand with his power to conceal his thoughts. Though the many generations which have considered lying a virtue, the trait of lying to himself and others has become innate. Outwardly he may be kind and show himself your friend, whilst inwardly he despises you, and if his inborn cowardice were not so great he would probably outwardly show his contempt, but fear of spirits and fear of your supposed greater strength and skill withholds him. A Dusun is not brave, though brave with his mouth, which comes to light in drunken bouts; but sober he is as quiet and fearful as a Dusun.

They are quiet and calm, and so is the village. They can shout and laugh loudly. It is difficult to imagine a more quiet and peaceful primitive people, and it is a pity that they are such heavy toppers. Though quiet and calm, a Dusun is soon angry and offended. They have their unwritten code of morals and customs of gentlemanliness, and when a Dusun acts contrary to them he soon has his co-villagers against him. He is more lenient with a stranger and childishly says *au miho ziaha adat za* "he does not know our customs" and the stranger is excused. When he is offended he feels it, and always harbours some grudge against the offender, which he will never forget and which he may pass on to his children. He won't "forgive and forget". When able he will take revenge and when he leaves it alone it is only because revenge is impossible to him, but he will curse as only a Dusun can.

Being very ready to curse (*manau*) there are a good many curses. The principal are: "may your fall dead", "be seized by crocodile", "remain childless"; (*nopuntso*); "may your children die", "your plantation be destroyed". That parents curse their children occurs, but not often, and a Dusun is of nothing more afraid than to be cursed by his parent. Dusuns are honest as far as it goes. I have an idea at the back of my mind that they would be thieves if they could steal without fear of detection, and besides there is little to steal. Everybody knows his things and every one knows the property of each of his co-villagers. His domestic animals are all marked, though buffalo stealing was once the fashion in certain villages. A Dusun is cruel to his beasts, though he won't neglect his *Kerbau*. He has no feeling for others. They cry and weep and lament at the death of one of the villagers but they don't mean much of it, and a woman with tears streaming down and throbbing body is able to assume suddenly her former peaceful countenance without any sign of grief. Dusuns are conservative. They do not want interference or change of their customs. They are happy as they are. But they are ready enough to leave their own simple garments for these of European pattern.

When a Dusun has left his peaceful home to go to the coast to dwell there, to enter service, to sign on as police, he is conceited and proud on his return. He thinks himself somebody, and has lost that natural good quality, simpleness. For simple they are. Malays and Chinese look down on them, think them little better than animals — though most of the Chinese think Dusun women good enough to take as wives —. Dusuns on the other hand slight them, they think themselves superior to a Malay or Chinaman. They look up to the Chinaman on account of his skill. All the trade, as far as Dusuns are concerned is in the hands of Chinese. All the shops where he can buy whatever his heart desires, many things his forefathers had no knowledge of, belong to Chinese. He looks up to the representatives of the yellow race who "of course" have made it all. Hence the Dusun thinks that everything imported into the country is made by Chinese. I have often heard at various places, that Chinese live in Europe, where they have the trade in their hands, &c., and that we are clever because we have learnt from them!

They are hospitable as we have seen, but they expect hospitality in return.

The Dusan is generous with drink because he knows his guest will be generous to him. Hospitality includes a certain degree of kindness, but a Dusun is kind when it pays him. He is egoistical in a high degree. *Quid pro quo*. He would not make himself uncomfortable, go out of his way for his guest; no, though not unkind, he is indifferent in the superlative degree to others. He shows little interest in the doings of others when they do not affect him. I mean real interest, for they are curious, like to see and hear everything. A stranger comes to a house, the Dusuns very soon will nonchalantly collect to hear. He does not call it curiosity, but "anxious to see" or "want to hear" (*obingintong*, *obokinongou*), and there is no man meaning attached to it. They talk before children. These hear and see things. I have often seen children sitting still and quietly listening to talk, which one does not hear in good society! I have tried to explain that it is not proper to talk of such things before children, and then they look at you, roll their quids over to the other cheek, spit and do not understand. Dusuns who are a moral people are foul-mouthed. They talk about any matter, though they are careful about showing their bodies. Parents are very free with their children and so are sisters and brothers. Grown up girls are always dressed at home, they are not allowed to join in indecent conversations; they may not shout nor run nor be noisy; such a girl (*hahangai*) is the embodiment of all that is good in a Dusun.

Our people are shy and suspicious and loath to accept anything, for they imagine that they have to do something in return. Therefore, Dusuns who have been lodged in prison by Government for some petty fault, and have seen the world, loose this bashfulness. On coming to a village where strangers are few and white men fewer still, these ex-prisoners will come forward to greet and speak to the *tuan* and be the go-between till the others, overcoming their shyness and suspicion, join in the conversation. Many highlanders, however, will not speak unless spoken to, and after hours only waveringly and reluctantly: suspicion is at the bottom of it. They probably judge every one by themselves, for their greatest vice is revengefulness. They will take revenge for everything done to them, their family, relations or property. This is shown by many of their customs. For a harsh, angry word spoken to him, a Dusun will abuse the person in fearful language, and this begins already in childhood. The ugly trait is in their heart and nothing is done to uproot it. Whatever evil is done to a Dusun he will do to the perpetrator whether man or beast. It is tooth for tooth, eye for eye. If a buffalo, pig or goat gets into his padi-field he will, when able, stab them. I once spoke angrily to a man, — gave him a piece of my mind and soon after several young fruit trees which I had planted were taken out and broken — the revenge of Mr. Dusun. A murderer must be murdered, and they will not rest till they have satisfied their revenge on him, or on one of his village. The whole village stands together as one man in these matters. When dead the victim of revenge is stabbed by all, and his body is given to the lean, dirty dogs. I have already mentioned that they eat the insects of the head out of revenge. They eat all the different insects &c. that attack their padi.

Deer, snakes, mice and rats are not so bad, but grass lizards, cameleons, flying bugs, discharging a nauseating odour, are all eaten because, says the Dusun, they have eaten my padi.

A Dusun has a great affection for his family and relatives and they like to call each other *tapinei* (brother, sister). They stand by each other, assist each other, are freer in each other's houses, and yet this affection is only skin deep. Egotism shows itself; for a Dusun is grasping in the extreme. Poor, indeed, is the orphan possessing fields and property, who falls into the hands of an uncle. He claims the child and has the usufruct of all the child's inheritance. The waif grows up under his roof, padi is kept by the uncle; buffaloes have young ones, which the uncle takes to himself, &c. When the orphan marries he or she may be glad when they get the fields and property which his parents left them, for "uncle", besides the usufruct, often claims part of the property for having kept the child during so many years. Another case: A mother died a few days after childbirth. Her sister who had a baby herself offered to feed the little one. She did so, and, a few months after, the child died during a small epidemic. The loving sister then claimed a certain sum from the father, her brother-in-law, for having fed his baby. She only fed him on the milk God Himself had given her. Similar cases frequently occur.

Sisters and younger brothers, who dare to summon an elder brother, even before the village headman, are ipso facto cursed *ovunsung* (a parent's curse). No wonder that elder brothers are often well to do, whilst their sisters and younger brothers are in needy circumstances. All this proves that this affection is not from the heart.

Gratitude is an absent idea. The extremely rich language does not contain a word to express it. It does not exist. That parents feed and take care of their children is natural and it is not necessary to be grateful to them! No Dusun gives anything gratis. When he supplies his guests with drink and tobacco and a mat, he is not thanked for it, and he does not expect it, for he also will be supplied with these things when coming to their houses.

He will "help" a friend or relation in lending him padi, e. g., but he requires an exorbitant interest, 100 % is little: for one measure he will, at least, claim two in return. The following case came under my notice a few months ago. One Dusun borrowed D. 3. (three dollars) from another, for two or three weeks only. He had promised to pay five cents a day interest until he paid back the three dollars! Some interest!

Egotism and revengefulness are the dominating traits of Dusun character. After all is said, a Dusun is not a bad fellow. If he is left in peace he is content and does not want to be bothered, nor will he bother any one else. Drunk, he is a bore and a nasty fellow.

Chapter II: Family life.

The Dusuns live in villages in separate houses. In olden times, when they suffered periodical visits from the piratical and thieving Bruneis, Badjous and Illanus, they built long houses for greater safety, in which each family



Putatan Dusun women.



Dusuns from upcountry (Lewan) bringing tobacco to the coast.
Here the breast cloth is clear.

had its private apartment. Some of these can still be seen in various localities. They now build separate houses, which are put up here or there, anywhere, though usually on their own land, which they inherited from their fathers. There is no plan; they are not built in rows. The people of the Interior — here and there — and of Putatan, live close together in real villages; elsewhere they are more dispersed. Tahgas are solitary. Two or three houses are often seen near, each other, but seldom more, and often one house only, far away from any other human habitation. Dusuns are stationary. Tohgasa a little nomadic, which follows from their agricultural methods. The former, therefore build better houses than the latter.

It is not necessary that one builds on his own ground. Often fallow ground is used to build on, and this is done without the owner's consent. Hence the frequent fact that a tree belongs to one person whilst the ground it stands on is another's. The houses, if they deserve the name, are simple, comfortable and healthy as buildings; circumstances make them stuffy, evil-smelling and unhealthy. They are built on the same lines as those of other tribes of Australasia, which have already been described in "Anthropos".

The father is the natural head and protector of the family and, conscious of his dignity and not feeling any responsibility, feels free to do what he likes. He does not worry about household affairs. As long as his food is ready when he wants it, and he has his drink, which his wife prepares for him, he is content and does his little jobs, or may be, lies on his back chewing and smoking and day dreaming. He is not ashamed of this.

Women do the household duties. They make the fire and cook, find firewood, fetch water, wash-up, pound padi, look after the children, and in this their husbands never lend a helping hand. When there are daughters, these when quite young begin to help the mother. When the wife is unwell, sisters, cousins or friends come in to assist, not out of charity, but they know when they become ill or unable to work they can claim the help of that woman.

There is no privacy, at all, in Dusun houses, and they do not feel the need of it. Education of children is, therefore, unknown. Father and mother act and talk in presence of their children with the evil effect that these are ripe before their time. Especially when the parents have been drinking they quarrel and abuse each other in no polite terms, in the hearing of their offspring. With many other primitive peoples women and children are not allowed to be near or to join in the conversation of men, but not so with Dusuns. Women have almost as much to say as men. Women are not looked down upon as an inferior beings, but they, especially when grandmothers, already, have as much to say in family affairs as the father.

The husband does not help his wife, but he expects her, when poor, to give him a hand at his work. They live their everyday life without much anxiety for the morrow. He will very seldom maltreat her, or perhaps in a drunken fit, but when sober he will be sorry for it. When there are children a wife stands an occasional blow, but when there are none, she will leave him and divorce him, especially when she has property herself.

They retire early in ordinary circumstances. Their only light is a small bottle or tin of paraffin with a rag for wick. When darkness sets in they spread their mats, roll a cigar, smoke and lie down. This is universal. They still talk. The cigars go out, are relit, go out again and are laid aside, or put behind the ear as we do a pencil, and soon they snore. A mat is all their bedding. Many have no pillow. Some use a piece of bamboo or wood for pillow. Other take off their coat, fold it and put it under their head. Men sleep in trousers or loincloth, women in their skirt. A long *sarong* is used by many as a covering; they sleep in it and call it *kumbang*. Most have no covering whatsoever, or it may be that they sleep under their mats! They seem to sleep on their back.

When one awakes during the night and does not feel sleepy, which may often be the case outside the busy time, he sits up, lights his cigar, smokes, hums a tune; awakens some one else and has a little talk. After some time they fall asleep again. When it yellows in the East (*humisou*), they get up. Their toilet is soon made, only fixing anew their clothes which got loose during the night. They light the remainder of the cigar and smoke. Women fetch water, wash their eyes and strike, with wet hands over the face and hair. Then she feeds the pigs. The man sits smoking and looks on, then proceeds slowly to the riverside or well for his morning ablutions, which do not take long. He just dips his fingers in the water, wipes his eyes, takes some water into his mouth, gargles, rubs his teeth, washes out his mouth and goes back. After the pigs have been fed, the woman sweeps the house, perhaps washes some clothes &c. and then slowly begins to light a fire, in which she perhaps succeeds by only blowing hard on the embers of the day before; otherwise she has to make fire, which in most places is now done with matches. There are, however, many who make fire as their fathers did. They have a short piece of thin bambao (*sumbihing*) about five inches long, the upper part of which is made into a lid. In this hollow box is some wood hair (*baduk*), which grows on the upper part of the stem of a palm called *pohod*, and a small piece of flint-stone. They take the flint with a little of the hair between the thumb and forefinger of one hand, holding the box upright in the other. By firmly beating the flint against the bamboo they strike a spark (*politik*). This spark is blown into a greater, and held between dry leaves or broken pieces of the dry sago tree, and blown into a flame. Small pieces of wood are laid on this. The fire keeps alight by constant blowing only, which of course has a bad effect on their eyes. After cooking, the red firewood is covered with ashes, and thus smolders for several hours. Cigars during the day are lit from this burning charcoal.

Tahgas generally keep the fire going throughout the night. Their fire-place (*rapuan*) is often in the centre of the house. They lie around it during the night. Nights are cold up country, the thermometer, going down to 60° and under, which is cold for people with scanty clothing. When there are visitors whole nights are passed talking, and sitting around the fire. Sometimes it is quite homely. Outside the time of planting and harvesting they are more awake at night than during the day, for they sleep during the hot hours.

One can scarcely speak of family life or of family, as we understand

the word, of the small society made up of father, mother and children, for children are and ought to be subjected, obedient to their parents. This is hardly the case with Dusuns. And yet there is something that makes the children honour their parents. Children have been spoilt while babies; they may then do what they like. A parent will never "order" a small child, or when he does so and the child refuses, the parent will not insist, and leaves it alone and says: "the child does not want to", he says: *au asaga, ka*. When they grow up it is the same. The something that makes them more or less honour their parents is that children are afraid of one thing only and that is being cursed by a father or mother (*ovunsung*). Cursed by a parent is the greatest catastrophe that can befall a Dusun. Parents sometimes threaten their older children that if they do this or that or do not do it, they will curse him and the children obey, whatever it may be. Parents do not readily go to this extreme, but still they occasionally do so. The motive, therefore, is rather egotistical, as is shown in their character.

The relations between husband and wife are, when judged by our ideas, queer, but they are not bad. Love of course does not exist, for love means sacrifice, and I do not think there is a Dusun who would make a sacrifice for his wife. They have not got so far yet. The wife is treated well, otherwise they are exceptions, and knowing a Dusun this is not to be wondered at. He has paid for his consort, and thus he does not maltreat her. Perhaps he neglects her a little, thinks himself superior, but maltreat her he certainly does not. Divorce is pretty easily obtained, and after ill treatment of his wife the Dusun would lose all he had paid for her, and so is careful not to do so. Egotism is at the bottom as everywhere amongst these folks.

They are monogamists. It pretty seldom happens that a Dusun is a bigamist, and when he has two wives he keeps them carefully in separate houses and in different villages. He has then to keep two households going. Formerly it was unknown, but some chiefs on the advice of the sultan began to take a second wife to show more prestige and authority. On the whole, these bigamists, well-known in their neighbourhood, are scarce. They are exceptions proving the monogamist rule. Polygamy is absolutely unknown, as well as polyandry and prostitution. A few cases of bigamy exist when the first wife is childless. Generally she is then divorced, but sometimes, though more seldom, the man marries a second wife with the consent of his first. Their customs provides for this and the man has to pay a special fine (*hopau*) as we shall see in a following chapter.

Dusuns do not marry on equal terms. The man's property is and remains his, the wife's remains hers. Whatever they gain during their marriage belongs to both. The wife keeps the right to her goods and the husband has no right whatsoever over his wife's property (*kotos*). When there are no children and should the woman die, every portion of her belongings goes back to her relations.

The Dusuns are, for pagans, very clean-living. Conjugal infidelity is exceptional. In olden times an unfaithful wife was punished with death. The old law was:

When a woman committed adultery in her husband's house he had a right—and it was required of him—to kill both; when elsewhere, and he came upon the pair he was supposed to kill them on the spot with his own hand.

When a woman committed herself, not in her husband's house, but when she was not more than two chains away, she had to die; but when was farther away she would be divorced, and the man could claim all he had paid for her. The husband, however, would always try to waylay the man and kill him. When a married man sinned with a young woman he would be heavily fined, which fine went to the girl's father or brother. If an unmarried man cohabits with an unmarried woman the parties are forced to marry, and besides the marriage gift a fine is to be paid. Adultery can no longer be punished with death. Government puts them in prison when brought up. I once heard a nice way to express this. I was one evening out for a stroll when I met a Dusun whom I did not know, but asked the question: "Where do you go to?"—"Kome", was his reply. "Where do you come from?" I then inquired. "I have just come out of jail!" "And what did you go to prison for, my man?" Readily came his answer: "Because a woman told me a lie!" I told him, of course, that I did not believe that, and he then explained: "True, I asked her whether she had a husband, she said: "No," and she had one; I got eight months." When a Dusun is brought up for adultery his excuse always is: "I was drunk", but it helps him little.

The position of Dusun women is far from low. No woman may be even touched, and when a man touches a woman, however slightly, he is fined. When he touches a woman's hand or arm he has to pay one or two fowls. If he is so rash as to touch her breast he is fined to the value of 30—50 dollars. On one occasion a drunken man rose, lost his balance and clung to the wife of his host. This case came before the village chief and the man was fined one buffalo (value 40 dollars) to be paid to the woman's husband. Many such instances could be given. Not long ago a boy of this village, about 16 years old, came suddenly behind a girl, threw his arms over her shoulders (she was perhaps 15 years of age), and he was seen by others. The same evening "the old man" of the kampong fined the boy one pig and two fowls, value 12 dollars. It proves the high morality of the Dusuns.

All relations are called *tapinei* (brother-sister) and more distant relatives *mi tapinei*. Men usually address each other *kassi*, when friends, which really means brother-in-law, but talking about one they say *tapinei ku*, though they never address one with *tapinei*. Children call aunts, uncles, grandparents, *moho-ing* (parent). A grandparent says of his grandchild *tanak ku* = my child. Children address older male relatives with *mamai*, uncle. When some one wants to express real brother — or sister — relationship he says, at Papar: "*Zisido adi ku do iso pusod*", and, at Pulatan: "*isido tapinei ku do miapud pusod*", literally meaning "brother of one navel" and the second: "brother being connected at the navel."

I once came to a village where an old woman had just died. Asking a woman, I met, "who was the deceased?" she replied, "the mother of my child

is dead", *zina do tanak ku napatai*. I was puzzled and smiled, for I did not catch what she meant. I was not known in the neighbourhood. I asked a man and he gave the name of the dead woman, but I wanted to know what exactly was meant by: "the mother of my child", said by the woman. I found that the deceased was the mother-in-law of the woman I had asked; she was, of course, the grandmother of her child. It was then quite clear to me.

Dusuns know their relationship well, and they never marry till the sixth degree, otherwise a "compensation" fine must be paid to the village. Incest, therefore, does not take exist. It was, when it happened, punished with death. Those who committed incest in first degree were tied naked to a large piece of light wood and thrown into the river. The current carried them down and they probably lived for hours. Those in second degree would be bound and thrown together into the river, where they would soon be drowned.

The women do the housework, an important item being the preparation of food. Dusuns consume large quantities of rice which is their staple food. This is always cooked the same way and eaten with a little fish, meat or vegetable. When the padi has been husked and cleaned a sufficient quantity is taken and placed in the rice-pot, water is poured over and it is washed by rubbing it between the hands, the water is poured off, and fresh water added and once more the rice is washed. I have seen it thrice done, but I have reason to believe that in ordinary circumstances the rice is never washed more than once. Fresh water is poured on till it just covers the washed rice and thus it is put on the fire (*magansak* [cook]; *mamaik* [boil rice]). The rice is done when all the water has evaporated. They take it off the fire and let it stand a while before it is eaten. Many use a wooden spatula and stamp the rice in the pot, through and through, but this is not universal, and I do not know why it is done. Dusuns do not like to eat rice by itself, — they are fond of *sada*. *Sada* means anything that is eaten with rice. Dusuns catch river fish in traps (*momonto* [to do so]; *bonto* [trap itself]), or with casting nets (*rambat*). They buy by barter fresh and dried sea fish from the Badjous, or salted fish from Chinese hawkers. Their usual fare however is a diminutive fish (*kaouk*), which is caught in inundated fields. These tiny fishes are found in great numbers when the fields are under water; as sooner as they are dry no trace of them is left. They are mud fish; they creep and jump over the mud, using their lateral fins as legs. Another small fish in the fields is white, and called *lantoi*. When the fields are planted out women fish with rods and a bent needle for these fishes. When no padi is growing the triangular hand-net (*sizuud*) is used. The poor woman then walks, stands and bends for hours in the muddy water, which often reaches to her waist. Frogs (*bonong*) are caught at night with lighted torches; the young frogs (*landoi*) are caught in the above-mentioned hand-net. Fresh fish is boiled in water and so eaten. Dried fish is eaten as it is, or it is laid for a few minutes on the red embers of the fireplace and roasted.

In the morning about 8.30 is meal time. All wash their hands and mouths and squat down in a circle, and the cooked rice is placed before them.

In most houses the cooking-pot is placed in the centre, and each dips his

fingers into this. They take with the fingers a small quantity of the rice, which they knead above the pot so that loose grains fall back; they bring this ball to the mouth and, scarcely masticating, swallow it down. Then they take a little fish. Some take the pan with *saila* and drink a little of the sauce (*vaig sada*) and put the pan down again. Whilst the family is eating lean dirty dogs walk round and round, and between the people, to lick up fallen grains of rice or some larger fishbone. When a dog comes and tries to eat from the rice-pot he gets a tap on the head. Whoever is satiated (*novisou*)—for a Dusun eats to satisfy nature hence the quantity of rice!—goes to one of the bamboo water carriers (*tangga*), drinks, washes his hands and mouth, rubs his finger over his teeth and drinks again. The mother has to clean up. When much rice is left, which is seldom the case as she knows the quantity needed, she stores it away and this is eaten cold with freshly cooked rice at the next meal, which is five o'clock in the evening.

Some occasionally cook rice in a bamboo (*poing*). One joint of which is taken and filled with rice and heated over the fire. It may be the very old custom of cooking, as there was plenty of bamboo and scarcity of cooking vessels.

On festive occasions buffaloes or pigs are killed and eaten. The animal is cut into small cubes and boiled with some chillies in water. The blood is caught, clotted, and cooked with the meat and eaten. The ordinary Dusun does not fry anything. Kadazan seldom hunt, Tahgas more often. They spear and trap animals, such as deer (*tambang*), roedeer (*pavus*), mousedeer (*pahanuk*), wild pig (*bakas*), monkeys (no generic name), munsang (*pudzu*), wild cat (*tompu*), snakes (*vahanut*), field mice (*tikus*), squirrels (*bossing*). Birds (*tombohog*) are trapped above or in front of their nests. Some eat and consider a delicacy, crocodile (*buazo*), equana (*savong*). Many do not despise the flesh of larger dead animals which they come upon in the jungle, when the animal is a few days already dead. They tear off the flesh and eat it uncooked. In all the localities where they make their drink from rice, they make a preserve. Meat is salted and cooked a little in the fermented rice. This can be kept for a considerable time (*nonsom*) and is a very favourite sweet meat. As a matter of fact, there is very little in the animal world that a Dusun will not eat. Only worms, to my knowledge, are never eaten, neither sago-worms which are quite an item on the "menu" of the Milanoes.

Up-country people preserve meat, which is salted a little, and kept in bamboos for years. It is called langod, and the meat is eaten on special occasions. It is a good sport as, being alive, it tries to run away!

Rice among the hill Dusuns is often scarce and there the staple food is supplemented by potatoes, of which two kinds are grown; *bogoi*, the ordinary sweet potato which is white or yellow, and *mundok* (tapioca). They also plant a good deal of *kalady*. The people near the coast supplement their rice with sago, which they work themselves. All, however, use vegetables: potatoes, ferns, young sprouts of bamboos; the hearts of palms.

Unripe fruits are used as vegetables, especially "tarap" (*imadang*), which makes a very good vegetable. Many fruits are dried, or dried and salted

and preserved. The large round *bombangan*, which is very coarse, is not unlike a "mangga", but very much inferior. Jack fruit and many others are used.

Salt was sometimes procured from the ashes of leaves, as of the *nipa* leaves and roots; now salt is imported by Chinese, and the Dusuns obtain this, or they get the home-made salt from Badjous, which is principally from *nipa* roots. When they have no *sada* they make a meal from rice and a little salt.

Dusuns on tramp will eat at 9 A. M., even when starting early in the morning. A Dusun will walk on an empty stomach, but he sits down to eat at about 8.30—9 A. M.

They then cook only once a day, and that at night, sufficient for two meals. I have sometimes noticed that they eat cold rice only, and whilst the rice is cooking they eat the rice of the day before. The newly-cooked rice is bundled up for the morrow. Seeing the poor fare one wonders when he meets so many strapping fellows amongst them, well-built men and women.

(To be continued.)



Der Kollektivismus der Inkas in Peru.

Von Dr. HERMANN TRIMBORN, Bonn.

Übersicht.

Einleitung: 1. Zur Kritik der Quellen. 2. Geographisch-historische Einleitung. Kapitel I: Die alperuanische Sippen- und Markgenossenschaft. Kapitel II: Die soziale Gliederung. Kapitel III: Die Besitzverhältnisse am Grund und Boden. Kapitel IV: Die Arbeitsverfassung in der Landwirtschaft. Kapitel V: Der Stand der Arbeitsteilung. — Schlußkapitel.

Einleitung.

I. Zur Kritik der Quellen.

VASCO NUÑEZ DE BALBOA hatte 1513 die Südsee entdeckt und den Westen des amerikanischen Kontinentes dem Blicke der Eroberer eröffnet. Beides — Entdeckung und Eroberung gingen hier Hand in Hand — ruhte mit seiner Hinrichtung durch den Statthalter von Panama. Nach einem Dezennium erst griff ein Wagemutiger die Erschließung des Südens wieder auf; FRANCISCO PIZARRO gelangte beim ersten Versuch, 1517, zum Rio Santa und drang auf seinem zweiten Zuge, 1531, ins Herz des heutigen Peru. Mit anfänglich nur 180 Mann schlug er das im Bürgerkriege gespaltene Reich der Inkas nieder und fügte die mittlere Kordillere der spanischen Krone ein.

Fremd waren den Eroberern das Land und das Volk, insbesondere auch die staatliche, wirtschaftliche und soziale Ordnung der peruanischen Stämme. Das aber erschwert die Verarbeitung des überlieferten Quellenmaterials. Die Autoren sind befangen im Vorstellungskreise ihrer Zeit, die den mittelalterlichen Lehnstaat absterben und die Landeshoheit aufdämmern sah; so sind *vasallaje* und *deudo* die spezifischen Begriffe ihrer Staatsansicht. Günstigstenfalls, wenn geistlichen Standes, sind sie geschult an den antiken Vorbildern der attischen und frühromischen Demokratie und der diokletianischen Tyrannis, ohne daß ihnen der Entwicklungsgang eines Volkes von der „Naturstufe“ zum bewußten, vielgegliederten Organismus gegenwärtig ist. Dazu kommt: der Nutzwert dieser Bücher ist verschieden nach der Bildung des Verfassers und seiner wissenschaftlichen Verantwortung, verschieden nach der früheren oder späteren Abfassungszeit, ist anders, je nachdem ob der Verfasser im Neuland lebte oder nicht. Die Verwendbarkeit der Conquistadorenwerke zu wirtschaftswissenschaftlichen Forschungen ist ohnehin beschränkt. Die Blickrichtung der Eroberer entspricht den Interessen ihrer Zeit. Sie ging gemäß den Aufgaben und Zielen des Einzelnen auf militärische Beherrschung, Bekehrung zum Seelenheil und auf Entwindung von nutzbarem Mineral. Notizen über wirtschaftliche Erscheinungen sind spärlich im Verhältnis zu den Schilderungen politisch-militärischer Ereignisse, religiöser Vorstellungen und kultureller Gebräuche, zu den phantasievollen Gemälden von gold- und silberhäufender Reichtumspracht. Und dieses Spärliche verliert häufig noch dadurch an Wert, daß der Autor sich oft nicht um Aufdeckung kausaler Zusammenhänge müht, sondern an eine unmittelbare Auswirkung

transzendenter Kräfte glaubt. — Alle diese Umstände verpflichten zu einer Rangordnung der Quellen nach ihrem durch Vollständigkeit und Glaubwürdigkeit bestimmten Wert.

Die Literatur über die Verhältnisse des Inka-Staates hat durch Jahrhunderte unter dem beherrschenden Einflusse von GARCILASO DE LA VEGA¹ gestanden, dem wegen seiner Abstammung aus Inka-Blut ein höherer Grad von Zuverlässigkeit zugesprochen wurde. Allein eine gerade daraus entspringende Parteilichkeit, verbunden mit später und nicht auf eigene Beobachtung gestützter Abfassung seines Werkes, setzt dessen Wert bedeutend herab, so daß in neuerer Zeit diese Quelle etwas in den Hintergrund gerückt ist. So fragt MARCOS JIMÉNEZ DE ESPADA in seiner Einleitung zu CIEZA DE LEON: „Würde der Inka GARCILASO DE LA VEGA bis zur Gegenwart das Autoritätsmonopol genossen haben, wenn der zweite Teil von CIEZA's „Cronica del Peru“ ein halbes Jahrhundert vor den „Comentarios reales“ erschienen wäre, wie es möglich gewesen wäre? Sicher nicht!“ Dieses Urteil weist auf die Bedeutung von PEDRO CIEZA DE LEON² hin, der seine Cronica zum Teile als Augenzeuge auf seinen Märschen schrieb. Ich zögere nicht, ihm unter gleich umfassenden Autoren seiner Zeit die stärkste wissenschaftliche Denkweise zuzuerkennen (als „besten Gewährsmann“ nennt ihn auch MIDDENDORF³). Neben CIEZA dienten mir als Unterlagen in erster Reihe die Berichte POLO DE ONDEGARDO'S⁴, der als Jurist die staatlichen und wirtschaftlichen Zustände mit überraschendem Verständnis schaut, sowie FERNANDO DE SANTILLAN⁵ und die Relacion von CISTOVAL DE CASTRO und DIEGO DE ORTEGA MOREJON⁶, in zweiter Linie folgen BETANZOS⁷, COBO⁸, LAS CASAS⁹, MOLINA¹⁰ und PEDRO PIZARRO¹¹. Ihnen schließen sich die anderen Autoren mit geringerer Brauchbarkeit an. Diese Rangordnung entspricht wohl der herrschenden Beurteilung der Materialien. Klarheit über den Grad ihrer Geltung ist für die Fälle

¹ „Commentarios reales que tratan del reyn de los Incas, reyes que fueron del Peru.“ Lissabon 1609.

² „Crónica del Peru, que trata del señorío de los Incas Yupanquis y de sus grandes hechos y gobernación.“ (Sevilla 1553.) Hakluyt Society, London 1883.

³ „Die einheimischen Sprachen Perus.“ Leipzig 1890.

⁴ „Report“ (1560). Hakluyt Society, London 1873. — „Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar à los indios sus fueros“ (1571). Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones esp. de Am. y Oceania. Madrid 1872.

⁵ „Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas“, in „Tres Relaciones etc.“ (1615—1621), Madrid 1879.

⁶ „Relación y declaración del modo etc.“ (1558), Colección de documentos inéditos para la historia de España, Madrid 1867.

⁷ „Suma y narración de los Incas etc.“ (1551), Biblioteca hispano-ultramarina, Madrid 1880.

⁸ „Historia del nuevo mundo“ (1653), Biblioteca hispano-ultramarina, Sevilla 1890.

⁹ „De las antiguas gentes del Perú (1561?), Colección de libros inéditos raros y curiosos, Madrid 1892.

¹⁰ „An account of the fables and rites of the Incas“ (1570—1584), Hakluyt Society, Bd. 48, London 1873.

¹¹ „Relación del descubrimiento y conquista etc.“ (1571), Madrid 1844.

erforderlich, in denen die Quellen hinsichtlich einzelner Fragen im Widerspruche stehen. Dann ist die Entscheidung zu treffen nicht nur durch Zählung, auch durch Wertung der Stimmen entsprechend ihrer Glaubwürdigkeit.

Nicht weniger als die spanischen Quellen des 16. und 17. Jahrhunderts gebietet die einschlägige Literatur bis zur Gegenwart kritische Sichtung. Der erste Grund ist die Tatsache, daß auch heute noch die einzelnen Arbeiten auf verschiedenwertigen Quellen als Belegen beruhen, so daß selbst der Lehrwert moderner Werke verschieden ist. So stützt W. H. PRESCOTT die Einleitung zu seiner Eroberungsgeschichte¹² im Jahre 1848 im wesentlichen auf die beiden Berichte von POLO DE ONDEGARDO und das „Sarmiento-Manuskript“, in dem man inzwischen CIEZA's zweites Buch erkannte. Diese beiden Autoren zeichnen sich vor allen durch vorsichtiges Urteil und Blickschärfe aus. Demgegenüber kann ein halbes Jahrhundert später noch OSCAR MARTENS seiner Dissertation¹³ die als minder zuverlässig geltenden „Comentarios“ von GARCILASO zugrunde legen, aus denen nicht weniger als 47 Prozent seiner Quellenangaben stammen! Der zweite Grund, der bei der Verwertung des fachwissenschaftlichen Schrifttums zur Vorsicht mahnt, ist die noch in unseren Tagen vertretene Auffassung des Inka-Staates als eines zentralistisch geleiteten Wirtschaftskörpers, in dem Erzeugung wie Verbrauch nach den wohlweisen Plänen einer zentralen Verwaltung vor sich gingen, die die Verwirklichung sozialer Ideale erstrebte, und die mit einem umfassenden Beamten- und Kontrollapparat nicht nur in die Werkstatt des Arbeiters, sogar in den Kochtopf der Familie schaute (so GARCILASO!). Hinsichtlich der Beurteilung dieses allgemein angenommenen „sozialistischen Großstaates“ ist die Literatur in zwei Epochen zu trennen. Die erste ist die Zeit der beginnenden und blühenden Aufklärung, die im Reiche der Inkas die Erfüllung dessen sah, was PLATO und CAMPANELLA mit prophetischer Glaubenskraft gekündet hatten, und da heraus zu einer voreingenommenen Bejahung und verzerrend-über-treibenden Darstellung der staatlich-wirtschaftlichen Verhältnisse jenes Naturvolkes kam. Ein Beispiel bietet MARMONTEL's, des Pariser Historikers, Staatsroman¹⁴, der hier mit den angewandten Prinzipien der Gleichheit, des gemeinen Eigentums und der genossenschaftlichen Idee ein Trugbild der wirtschaftlichen Harmonie Aller malt. — Umgekehrt schlugen später die Doktrinäre des Liberalismus aus dieser genossenschaftlichen Eigentums- und Produktionsordnung der Altperuaner Kapital, um mit einer daraus folgenden mangelnden diligentia quam suis den raschen Niedergang des Inka-Reiches darzutun¹⁵.

Die Lehre vom zentralistisch-sozialen Reiche in Peru, die z. B. noch OSCAR MARTENS (1895), THEODOR LINDNER¹⁶ (1905) und BEUCHAT¹⁷ (1912)

¹² „Geschichte der Eroberung von Peru“. Leipzig 1848.

¹³ „Ein sozialistischer Großstaat vor 400 Jahren“, Berlin 1895.

¹⁴ „Les Incas ou la destruction de l'empire du Pérou“, Paris 1810.

¹⁵ Vgl. PRESCOTT, S. 131—133.

¹⁶ „Weltgeschichte seit der Völkerwanderung“, IV., Stuttgart und Berlin 1905.

¹⁷ „Manuel d'archéologie américaine“, Paris 1912.

vertraten, war bereits in den Jahren 1890 und 1896 von HEINRICH CUNOW angefochten worden¹⁸. Er wies erstmalig auf eine sippenmäßige Struktur der peruanischen Gesellschaft hin und legte als Grundzug ihrer Wirtschaftsverfassung die Autarkie lokaler markgenossenschaftlicher Einheiten dar. Doch, wenn CUNOW auch im Rahmen der für Gesamtamerika geltenden Ansichten eine dezentralisierte Wirtschaft im Inka-Reiche wahrscheinlich macht, so ist eine exakte Beweisführung von ihm nicht erbracht und sind wichtige Einzelfragen dieser Dorfschaftswirtschaft von ihm nicht entschieden worden.

Die folgende Abhandlung sucht den von CUNOW geführten Nachweis der dezentralisierten peruanischen Wirtschaft zu unterstreichen und über einige wichtige Züge dieser Dorfwirtschaft Klarheit zu erlangen. Sie ist also durchaus auf ökonomische Dinge gerichtet. Bei dem engen Kausalzusammenhange aber, der die wirtschaftlichen Tatsachen mit den soziologischen Verhältnissen eines Volkes verknüpft, bedarf es, wenn die wirtschaftlichen Erscheinungen in ihrem Zusammenhange verstanden werden sollen, auch hier einer soziologischen Grundlage, die den Bau der peruanischen Gesellschaft darlegt. Da aber viel mehr die Wirtschaft eines Volkes auf seine soziale Gestaltung ursächlichen Einfluß übt als umgekehrt, seien diese dem Verständnis förderlichen soziologischen Ausführungen auf das Mindestmaß des Notwendigen beschränkt, um später Gegenstand einer eigenen Abhandlung zu werden, für die die vorliegenden wirtschaftlichen Untersuchungen als Grundlage von Bedeutung sind.

2. Geographisch-historische Einleitung.

Die Inkas haben ihr Herrschaftsgebiet nie über den Ostrand der Kordillere ausgedehnt. Im Westen wurde ihr Reich durch den Stillen Ozean begrenzt. Zur Zeit seiner größten äußeren Blüte umfaßte der Inka-Staat die Anden von Äquator bis zum 35° S, vom Rio Ancasmayu bis zum Rio Maule. Dieses angesichts der Erstreckung über 35 Breitengrade schmale Territorium hatte den etwa fünf- bis sechsfachen Flächeninhalt des deutschen Reichsgebietes.

I.

Die westöstliche Ausdehnung des peruanischen Staates schwankte also mit der Breite der Kordillere. Diese erreicht mit 920 km unter 19 bis 20° S bei Puno ihr Maximum, beträgt bei Cuzco nur mehr 375 km und sinkt auf 180 km beim sechsten Grad. Bei 29° S spaltet sich das Gebirge nach Norden in einen westlichen und einen östlichen Zug. Beide zerfallen in sich wieder in kürzere parallele Ketten, die sich in Knotenpunkten schneiden, und beide umschließen das „interandine Hochplateau“, das der nordchilenischen und bolivianischen Kordillere ihr Gepräge gibt.

Nach einem schmalen Küstensaume, der Costa, steigt in Stufen die Westkordillere auf, über die kein Paß unter 4000 m Höhe führt. Zwischen ihr und

¹⁸ „Die altperuanische Dorf- und Markgenossenschaft“ in „Ausland“, Jahrg. 63, 1890. — „Die soziale Verfassung des Inka-Reiches“, Stuttgart 1896.

der gleich hohen Ostkette breitet sich dann die Puna aus, ein dünnbesiedeltes Hochland (3300 bis 3900 *m*), das in noch höher gelegenen Zonen (über 4000 *m*) als „Puna brava“ zur vegetationsarmen Steinwüste wird. Die wärmeren und feuchteren Täler der Kordillere sind Yungas genannt. Im Osten fällt das Gebirge weniger steil als im Westen zum feuchten Berglande der Montaña ab. Tiefere Einsattelungen, die einen Verkehr in westöstlicher Richtung fördern könnten, finden sich in diesem mittleren Abschnitte der Anden nicht. Das Gebirge ist durch enge Schluchten, Quebradas, zerklüftet, die nur beschwerlich zu passieren sind, und nur seltene, zeit- und kraftraubende Pässe verbinden über Kordillerenketten und Hochplateau die durch die Gebirgsgestaltung getrennten Teile des Reichsgebietes. Diese drei Umstände mußten der Entfaltung eines umfassenderen Handelsverkehrs und größerer politischer Bildungen hemmend entgegenstehen.

Die verschiedene Höhenlage der Kordillerenteile ist wegen einer entsprechenden klimatischen Verschiedenheit von Wichtigkeit. Die Küste weist niedrige Temperaturen auf, ein Mittel von 11 bis 15° in der kalten und 19 bis 21° in der warmen Jahreszeit. Nach dem Inneren zu wird das Verhältnis kontinentaler, die Gegensätze verschärfen sich: La Paz hat eine Jahrestemperatur von 9·4°, die aus den Zahlen 6·7° und 11·5° für den wärmsten und den kältesten Monat folgt; deutlicher noch ist Potosi, das bei gleicher Durchschnittswärme als Extreme 5·1° und 14·2° aufweist. Die Ostabhänge sind wärmer als der Westen: Cochabamba (2500 *m*) hat schon ein Jahresmittel von 17·3° (entsprechend 14·0° und 20·0°). Die Temperaturdifferenzen begleitet eine entsprechend verschiedene Feuchtigkeit. Die Küste zeigt ausgesprochenen Mangel an Niederschlag, den teilweise ein nächtlicher Nebel ersetzt; die Niederschlagsmenge des Winterregens (Juli bis September) beträgt nur 20 *mm*. Die Puna dagegen ist ein Gebiet des ausgeprägten Sommerregens, der in La Paz die Höhe von 553 *mm* erreicht. Je höher hinauf, desto unwirtlicher ist das Klima; die Puna von 3900 *m* an ist durch ihre Schneestürme gekennzeichnet. Von bedeutender Feuchtigkeit sind die Ostabhänge: Catamarca zeichnet sich durch 270 *mm*, Cochabamba durch 462 *mm* aus. Nach Norden nimmt also die Niederschlagsmenge zu. Sie steigt vom Umbiegen der Kordillere an (bei 19 bis 20° S) auf 3000 bis 4000 *mm*! So steht dem Wüstenklima der Küste gegenüber der Tropencharakter des Ostabhanges. In der Kordillere finden sich alle klimatischen Typen vom rauhesten Hochgebirge hinab bis zum rivieramilden Tal.

Diese Differenzierung bewirkt eine verschiedene Nutzmöglichkeit des Bodens und eine Verschiedenheit der pflanzlichen und tierischen Arten, die das Wirtschaftsgebiet in fünf Zonen scheidet. Die Puna brava entbehrt fast der Vegetation. In der tieferen Puna gedeihen schon Kartoffel, Gerste, Quinoa (*chenopodium quinoa* L.), Oca (*oxalis tuberosa*), die 3500 *m* Höhe überschreiten können, obwohl nach TSCHUDI¹⁹ auf der Hochebene in fünf Jahren nur mit einer guten, einer mittelmäßigen und drei schlechten Ernten zu rechnen

¹⁹ „Kulturgeschichtliche und sprachliche Beiträge zur Kenntnis des alten Peru“, Wien 1891.

ist. In einem tieferen Gürtel bis 2900 *m* gesellen sich ihnen Maisarten („sara“ und heute Weizen) zu, in den „Medio Yungas“ (2900 bis 1600 *m*) alle Feld- und Gartenfrüchte des gemäßigten Klimas. Die noch tiefer liegenden Yungas zeigen eine reiche Fruchtbarkeit mit tropischem Gepräge, in der u. a. die wichtige Cocapflanze (*Erythroxylon coca sive peruanum*) gedeiht, sowie der „brasilianische Sago“, Tapioka oder Maniok (*Kassave*), heutigen Tages dazu Kaffee und Zuckerrohr. Die Täler und Ebenen von 1600 bis 3300 *m* Höhe sind also die agrarische Zone in Bolivien und Peru. Weder die tiefer liegenden tropischen Täler gestatten den Anbau von Getreide und Knollengewächsen, noch rentiert der Ackerbau auf der Puna, die dagegen eine ausgesprochene Zone der Viehzucht ist. Hier finden Lama und Alpako die Gräser zum Unterhalt, in der höchsten Puna streifen noch die jagdbaren Puma, Vicuña, Huanako und Viscacha, in den Tiefregionen Puma und Jaguar. Den tropischen Osten charakterisieren Affenarten, den Westen das Gürteltier. Wurden Puma, Viscacha, Huanako und Vicuña vor allem wegen ihrer Wolle geschätzt, die zu den feineren Geweben versponnen wurde, so ruhte die Viehzucht neben dem Alpako auf dem Lama, das seine Wolle zur Bekleidung der Massen, seinen Mist zum Dünger, sein Fleisch zur Nahrung, seinen Rücken zum Tragen von Lasten bot! Während man das Lama auf der Puna in ausgedehnten Herden züchtete, trat es in der ackerbauenden Zone nur ergänzend zur bäuerlichen Wirtschaft hinzu. Hier waren neben den wenigen, höchst wertvollen Lamas als nutzbare Haustiere nur eine eigentümliche Hunderasse und eine Meer-schweineart, Cohui, bekannt. Alles andere Vieh, das in dem gemäßigten Klima der Medio Yungas und auf dem Hochgebirge (Schafe!) vorzüglich gedeiht, wurde später importiert.

Zur Düngung dienten in der Kordillere die Exkreme von Mensch und Lama, während den Küstensiedlungen der damals unerschöpfliche Vorrat der unbewohnten Guano-Inseln zur Verfügung stand, zu denen man auf Flößen einen lebhaften Verkehr unterhielt. Die Anden dagegen waren reich an einer Reihe nutzbarer Minerale. Salz findet sich in der Kordillere an den meisten Orten. Man gewann Gold und Silber, Kupfer und Zinn. Die beiden letzten Metalle wurden zu der härteren Bronze legiert und dienten neben Holz und Stein, die wir noch im Vordergrund der Verwendung finden, zu Waffen und Geräten. Gold und Silber dagegen waren reine Luxusmetalle, die nur dem Schmuckbedürfnis des Adels und des Klerus dienten. Die wichtigsten Fundorte der spanischen Zeit, so auch Potosi, waren damals noch nicht entdeckt. Gold wurde aus den Ablagerungen der Ströme gewonnen²⁰, als wichtige Fundorte sind ferner für Gold das Tal von Curimayo (*curi* [Gold], *mayo* [Fluß]), für Silber die Gruben von Porco überliefert. Die Technik der Gewinnung war allerdings primitiv. Untertagebau war unbekannt und die Trennung der Metalle von den Schlacken mangelhaft. Unbekannt blieben den Eingeborenen Eisen und Quecksilber.

Die Verschiedenheit der territorialen Produktionsbedingungen, vor allem die große Scheidung der ackerbau- und viehzuchttreibenden Provinzen, war

²⁰ S. PRESCOTT, S. 118.

einem Handelsverkehre, der sich besonders in vertikaler Richtung vollzog, überaus günstig, während die Abgeschlossenheit der Täler und Ebenen und die Unvollkommenheit der Verkehrswege ihm entgegenstand. Zur Überwindung dieser Hemmnisse des Güteraustausches hat die Inka-Herrschaft nicht wesentlich beigetragen. Die guten und vielbewunderten Inka-Straßen dienten nicht dem Wirtschaftsinteresse, sondern der Zusammenballung von Truppenmassen an den Grenzen und der Überleitung von Naturalabgaben aus den lokalen und territorialen in die zentralen Speicher. Die Inka-Regenten machten keine Anstrengungen zur Durchbrechung der herrschenden Lokalwirtschaft!

II.

Die dezentralisierte Dorfwirtschaft auf dem peruanischen Hochlande ließen die Inkas unangetastet. Sie selbst lebten im Zeichen der „geschlossenen Hauswirtschaft“ und hatten um so weniger Interesse an einer zwangsmäßigen und planvollen Änderung der bestehenden Wirtschaftsorganisation, als sie lediglich die Erlangung von Macht und Ausbeutungsmöglichkeit bezweckten. Sämtliche Konquistadorenwerke sind sich über den Charakter des Inka-Reiches als eines Erobererstaates klar, datierte doch in den nördlichsten und südlichsten Teilen des Reichsgebietes die Fremdherrschaft aus allerjüngster Zeit, und reichte doch das Auftreten des Inka-Stammes überhaupt nicht weiter als 400 Jahre zurück. Die Autoren gehen aber fehl in der kulturellen und speziell wirtschaftlichen Bewertung dieser im wesentlichen nur politischen Konzentration.

Denn die Lebensweise der Unterworfenen erfuhr durch die Eroberer keine wesentliche Änderung. Dieses Verhältnis völlig verkannt zu haben ist ein Grundirrtum fast der gesamten spanischen Quellenliteratur. In dem Bestreben, gegenüber dem Dünkel und Vandalismus ihrer Zeitgenossen eindringlich auf die Werte der neuentdeckten Kulturen hinzuweisen, verfallen die Verfasser der Einseitigkeit, in dem staatenbildenden Stamme der Inkas die Ursache jedes zivilisatorischen und geistigen Fortschrittes überhaupt zu sehen. Es sei demgegenüber nur an die dem Inka-Staate vorhergegangenen, bzw. mit ihm konkurrierenden Kulturen von Tiahuanaco, Ica, Chanchan, Quito, Gran Chimú erinnert, an kulturelle und politische Zusammenballungen, von denen die Inka-Kultur nur eine unter vielen war, aber eben eine, die am Ende den Lauf gewann und alle übrigen — politisch — in sich aufnahm. Statt die tatsächlich parallele kulturelle Entwicklung der peruanischen Stämme und ihre im wesentlichen nur politische Zusammenfassung durch eine überlegene Macht zu erkennen, ergeht sich die Phantasie der früheren Autoren in der Ausmalung eines „Urzustandes“ vor der Inka-Herrschaft, einer Periode tierhafter Barbarei.

Demgegenüber weist CUNOW²¹ Selbsthaftigkeit und landwirtschaftlichen Unterhalt vor der Inka-Herrschaft für alle peruanischen Stämme nach. Einmal findet er, daß die Stämme abweichende Ausdrücke für agrarische Begriffe hatten, während diese bei Einführung des Ackerbaues durch die Inkas

²¹ „Soz. Verf.“ II.

sicher gleichlautend gewesen wären. Ferner ist die Anlegung der Bewässerungskanäle der Küstentäler vor die Eroberung im letzten Drittel des 15. Jahrhunderts zu datieren. Schließlich zwang die große Kopfzahl der Stämme, die auf ungünstigem Boden ihren Unterhalt nur durch einigermaßen arbeitsintensive Bodenbewirtschaftung finden konnten, zu Selbsthaftigkeit und Ackerbau. — Von vollständiger Unkultur wollen z. B. GARCILASO²² und CIEZA²³ wissen. Letzterer entkräftet sich jedoch selbst, indem er an anderer Stelle von „Kämpfen um die bebaubare Erde“ spricht. Für feste Wohnsitze und planmäßig betriebene Landwirtschaft bei allen Stämmen sprechen doch auch die Berichte über die Eroberungszüge der Inka-Herrscher, in denen regelmäßig die befestigten Rückzugspläne der Eingeborenen und die Teilung ihres Ackerlandes mit den Eroberern erwähnt werden. Es kann jedenfalls nicht davon die Rede sein, daß die Inkas die Schöpfer der wirtschaftlichen Kultur der Kordillere waren! Wenn ihnen um die Wirtschaft der Altperuaner ein Verdienst zufällt, so ist es das eine, daß sie die Möglichkeit einer großzügigen, die Ungunst territorialer Produktionsbedingungen ausgleichenden Kolonisation und die Möglichkeit monumentaler Arbeiten, vor allem von Wasserleitungen, schufen. Inwieweit die Inkas Einrichtungen ins Leben riefen, die als Maßregeln sozialer Wohlfahrtspolitik angesehen werden dürfen, wird unten zu zeigen sein, und es wird sich ergeben, daß das hier Geleistete recht kärglich war.

Im Gegensatz zu den Jäger- und Sammlervölkern des tropischen Ostens hatten die Stämme des späteren Inka-Reiches bereits vor ihrer Unterwerfung im wesentlichen die wirtschaftliche Stufe erreicht, auf der wir sie unter der Herrschaft der Inkas finden. Die gemeinsamen Züge ihres Wirtschaftslebens waren Gemeingut bereits im Zustande ihrer Unabhängigkeit. Die Eigenarten der lokalen Wirtschaftseinheiten haben die Inkas nicht verwischt. Selbst zur Zeit der Konquista stellt sich die peruanische Bevölkerung als eine durchaus nicht homogene Masse dar: das Bewußtsein der stammlichen Gegensätze war überaus wach, von dem Bewußtsein einer gemeinsamen Staatszugehörigkeit verspürt man nichts.

Kapitel I: Die altperuanische Sippen- und Markgenossenschaft.

RATZEL²⁴ meint, daß für den Inka-Staat der Nachweis einer sippen- und markgenossenschaftlichen Organisation nicht so leicht zu erbringen sein werde wie für Mexiko. Ich stimme in der Annahme sippenmäßiger Feldgemeinschaft mit CUNOW überein, der diesen Nachweis versuchte — abgesehen von den Besitzverhältnissen am Grund und Boden, hinsichtlich derer ich zu weniger einfachen Ergebnissen gelangt bin. Darum erfolge zunächst eine gedrängte Zusammenstellung der Argumente CUNOW's.

Er stützt sich im wesentlichen auf ACOSTA, LAS CASAS, ONDEGARDO und SANTILLAN. Das Kechua- wie Aymará-Wort *marca*, das Bestandteil vieler

²² I, 11, 12.

²³ I, 39; II, 4.

²⁴ „Völkerkunde“; „Die altamerikanische Familie und Gesellschaft.“ Leipzig 1894.

Ortsnamen ist, deutet er im Sinne von „gemeiner Mark“ durch Beziehungsetzung zur peruanischen Sippe, *ayllu*. Er verweist auf die Unzulänglichkeit aller bisherigen Übersetzungen: so der von

TSCHUDI	mit	Gegend
MARKHAM	„	village (Dorf)
BERTONIO	„	pueblo (Dorf, Stamm)
GARCILASO	„	I. provincia (Provinz)
		II. fortaleza (Festung).

Daß keine der Übertragungen den Begriff deckt, geht für CUNOW daraus hervor, daß das Kechua der Inkas wie das Aymará Boliviens besondere Ausdrücke für alle diese Begriffe kennen. Die wirkliche Bedeutung von *marca* ergebe sich aus dem engen Zusammenhange, in dem das Wort zu *ayllu* stehe. Ich kann das nur so verstehen, daß das Wort *marca* sich häufig in Verbindung mit Begriffen finden soll, die als Merkmale — „Totems“ — der Geschlechter gebräuchlich waren: so daß z. B. eine Cuntur- (Kondor-)Marca auf das Gebiet einer durch diesen Vogel gekennzeichneten Sippe wiese. — Hierher gehört auch der Festname *aya-marca-raymi* („Fest der Totenmark“) (so hießen die Oktoberfeste der Ayllus), was allerdings eine Zusammengehörigkeit der Begriffe *ayllu* und *marca* nahelegt. Ein weiteres Argument entnimmt CUNOW dem peruanischen Kult. Im Zusammenhang mit den Abstammungsmythen der Geschlechter erklärt er die *huaca* als Sippegottheiten, und die Tatsache, daß JOSEPH DE ARRIAGA, der beste Kenner des peruanischen Kultsystems, sie „Hüter und Protektoren gewisser Ortschaften“ nennt, deutet nach ihm wiederum auf eine Beziehung von *marca* zur Sippenverfassung hin.

In einer Monographie von 1896, welche die sippengenossenschaftliche Wirtschaft der Inkas behandelt, macht CUNOW auf mehrere Aussagen der Chronisten aufmerksam, die eine der germanischen Markgenossenschaft ähnliche Wirtschaft belegen. Sein Hauptzeuge ist der Jurist POLO DE ONDEGARDO, daneben beruft er sich auf CASTRO, LAS CASAS, CIEZA, MOLINA, PEDRO PIZARRO und HERRERA. Ich stelle das beigebrachte Material knapp zusammen.

Die Gebiete der einzelnen Dorfschaften waren genau abgegrenzt²⁵; das Verrücken der Grenzsteine wurde streng bestraft²⁶. „So gehörte der Boden dem ganzen Dorfe, und wer nicht arbeitete bei der Saat, hatte keinen Anteil an der Ernte²⁷.“ Daß die Gesamtheit der Dorfbewohner in der Tat die Sippe war, dafür sprechen in Verbindung mit letzterem Zitat folgende Ausführungen ONDEGARDO'S²⁸: „Zur Zeit der Saat hatten alle anwesend zu sein; und wenn einer, auch nur ein Abkömmling, nicht bei der Saat gewesen war, so konnte er bei der Ernte weder einen Anteil an sich nehmen noch übertragen; aber auch wenn er zehn Jahre abwesend war, verlor er nicht sein Anrecht, wenn er nur bei der Saat zugegen gewesen war; und selbst wenn es so viele Nachkommen

²⁵ HERRERA, III, 74; LAS CASAS, S. 173.

²⁶ ONDEGARDO, Report, S. 164.

²⁷ ONDEGARDO, Report, S. 163.

²⁸ ONDEGARDO, Report, S. 162—163.

gab, daß kaum eine *mazorca* Mais auf jeden entfiel, wurde die Regel gewahrt.“ Für markgenossenschaftliche Wirtschaft zeugt noch ein Satz aus MOLINA, der von der fehlenden Freizügigkeit der Dorfgenossen spricht und das Hufenrecht an Abstammung und Scholle bindet. Ebenso legt ein Zitat von CASTRO²⁹, wo nämlich das Verbleiben in der Dorfschaft des Mannes von der Witwe berichtet wird, die nicht zu ihrer Sippe zurückkehrt, durch seine Gleichsetzung von „Dorf“ und „Sippe“ letztere als Wirtschaftseinheit nahe. Weiter bringt CUNOW Belege bei für den Gemeinbesitz an Herden (nach ONDEGARDO, PIZARRO) und die Rechte der Markgenossen auf Jagd und Holz (nach ACOSTA, CIEZA, MOLINA, ONDEGARDO).

Im folgenden wird zuerst die Sippe als Einheit der peruanischen Gesellschaft überhaupt nachgewiesen.

Zunächst zeigt eine genauere sprachliche Untersuchung, daß in der Tat das Kechua-Wort *ayllu* dem deutschen Begriff der Sippe entspricht. LUDOVICO BERTONIO³⁰ gibt 1612 *ayllu* wieder mit „parcialidad de indios“. Das spanische „parcialidad“ bedeutet 1. ein Teilungsverhältnis überhaupt (das geteilte Ganze ist in diesem Falle der Stamm), 2. eine fest verbundene Personengemeinschaft. Eine verwandtschaftliche Bezeichnung liegt nicht darin. Sie wird aber durch das der Aymará-Sprache angehörende gleichbedeutende *hatha* bezeichnet, das BERTONIO mit „casta, familia“ übersetzt. Er ist sich hier bewußt, daß *ayllu* oder *hatha* nicht die spanische Kleinfamilie war. Deshalb fügt er das umfassendere „casta“ hinzu, das Gattung, Stamm, Rasse bedeutet, indem er so auf einen weiteren Verwandtenkreis als den der europäischen Kleinfamilie hinweist. Eine Verbindung der beiden Definitionen zeigt, daß BERTONIO unter *ayllu* eine Personengemeinschaft versteht, die durch Blutsverwandtschaft verbunden ist und eine größere Sondergruppe unter der Einheit des Stammes umfaßt. Zwei Jahre später erschien FRANCISCO DEL CANTO'S Vokabularium³¹, wo *ayllu* durch „tribu, genealogia, casa, familia“ wiedergegeben wird. Darin steht also die verwandtschaftliche Beziehung im Vordergrund. Aber wieder wird auf einen größeren Personenkreis hingewiesen, besonders durch die Umschreibung mit „tribu“, das auf die lateinische „tribus“, die Sippe im alten Rom, zurückgeht und heute die Bedeutung Volksstamm hat. Die Vielheit der Ausdrücke, mit denen sich die alten Chronisten um die Übersetzung des Wortes *ayllu* mühen, ist ein Beweis, daß sie sich der mangelnden Prägnanz des einzelnen spanischen Ausdruckes bewußt sind und eine sinngetreue Wiedergabe durch Häufung von Begriffsmerkmalen suchen. Das Wort *ayllumaci* (das Suffix *maci* deutet jeweils ein genossenschaftliches Verhältnis an) übersetzt CANTO mit „hombre de una nación“, das Verbum *aylluni* mit „dividir por sus tribus“³².

²⁹ „Vocabulario de la lengua Aymará“ (1612), Leipzig 1879.

³⁰ „Vocabulario de la lengua Aymará“ (1612), Leipzig 1879.

³¹ „Arte y Vocabulario en la Lengua General de Perú etc.“, Lima 1614.

³² MARKHAM („Contributions towards a grammar and Dictionary of Quichua“, London 1864) gibt, offenbar unter Benutzung älterer Übersetzungen, *ayllu* wieder durch „lineage, tribe, family“; ähnlich MIDDENDORF: „Familie, Verwandtschaft, Geschlecht, Volksstamm, Gattung, Art“; bei ihm ist *aillu-masi* der „Stammesgenosse, das „Familienglied“, *aillu-camayoc* (letzteres = Beamter) ist „Vorsteher einer Genossenschaft, eines Stammes“.

Aus der sprachlichen Untersuchung ergibt sich, daß *ayllu* der Teil eines Ganzen, und zwar eines Stammes ist, verbunden durch näheren verwandtschaftlichen Zusammenhang, also das, was wir Sippe nennen.

Was MAURER³³ von der deutschen Sippe sagt, daß von ihr die erste Kultivierung des Landes ausgegangen sei, wird auch für die *ayllu* anzunehmen sein. Wenigstens sehen wir in historischer Zeit, daß die Stämme des Inka-Staates geschlechterweise gesiedelt waren.

Einmal wird *ayllu* ständig in Zusammenhang mit lokalen Bezeichnungen gebraucht. Vgl. CIEZA³⁴: „Sie (der Stamm der Huancas) besäten das Land, ohne es zu teilen, bis zu König Huayna Capacs Zeit, der das Land abmarkte, das jeder Sippe gehören sollte.“ In einer Anmerkung fügt der Herausgeber MARKHAM hinzu: „GARCILASO sagt, daß das Land der Huancas in drei Provinzen geteilt wurde, namens Sausa, Marca-Vilca und Llacsa-palanca.“ Der Stamm hatte also vorher gemeinsames Stammland besessen, das bei seiner Einordnung in den Inka-Staat unter die drei gentes, Sippen, des Stammes aufgeteilt wurde, die so zu lokalen „provincias“ wurden. Dieser Eingriff der erobernden Zentralgewalt hatte den Zweck, aus allgemein-politischen Gründen eine Assimilierung an die übrigen Stämme durchzuführen, bei denen Aufteilung des Stammlandes unter die Sippen bereits stattgefunden hatte, welche letztere also Bewohner eines Gebietes, eines „pueblo“ oder einer „provincia“, waren. — HERRERA sagt³⁵: „Jede parcialidad spricht ihre eigene Sprache, alle die gemeinsame von Cuzco“ (Kechua); dabei zitiert er MENDOZA: „Alle Indianer sprechen die Inka-Sprache, doch unter sich verständigen sie sich in ihrer eigenen Muttersprache.“ Diese Stellen gewinnen in Zusammenhang mit GARCILASO³⁶ an Wert: „Jede Provinz, jeder Stamm, in manchen Gegenden jedes Dorf hatte seine Sprache für sich, verschieden von den Nachbarn, und die sich in einem Dialekte verstanden, hielten sich für verwandt.“ Sprachdialekte sind jedenfalls örtlich begrenzt; wenn also die Sippen Einheiten hinsichtlich der Dialekte waren, so setzte das eine örtliche Scheidung dieser Sippen voraus. — Eine Beziehung zwischen den Ayllus und bestimmten räumlichen Bezirken folgt auch aus GARCILASO³⁷: „Bei jedem öffentlichen Werke fand die gleiche Verteilung auf Sippen statt, wenn das Werk klein, oder auf Stämme, wenn es größer, auf Provinzen, wenn es bedeutend war.“ Hier ist die *Ayllu* als kleinster Kreis bei einer lokal geordneten Umlegung öffentlicher Leistungen genannt. Die Verbindung des Wortes mit einem territorialen Begriffe ist überhaupt gebräuchlich; es findet sich immer wieder mit „pueblo, valle, provincia“ zusammen aufgeführt. Besonders aber drei Tatsachen sind geeignet, die Lokalisierung der Sippen zu beweisen.

Die erste wird in den Schilderungen der auf dem peruanischen Hochlande herrschenden Kaufehe ausgedrückt. Exogame und endogame Stämme finden

³³ „Geschichte der Markenverfassung in Deutschland“, Erlangen 1856.

³⁴ II, 49.

³⁵ Bei BASTIAN, „Die Kulturländer des alten Amerika“, Berlin 1878, Bd. II, S. 857.

³⁶ I, 14.

³⁷ III, 8.

sich im peruanischen Reich. Von den letzteren sagt BREHM ³⁸: „Es durfte niemand von einer Ortschaft in die andere heiraten.“ Auch BASTIAN ³⁹ sagt: „In Peru durfte nur innerhalb derselben Landschaft oder Stadt geheiratet werden.“ Beide stützen diese Behauptung auf eine Stelle aus GARCILASO ⁴⁰ („In Peru hatten alle innerhalb desselben Wohnsitzes und derselben Verwandtschaft zu heiraten“) und auf HERRERA ⁴¹ („Bräutigam und Braut mußten aus derselben Ortschaft oder *ayllu* sein“). Diese Zitate beweisen das gewöhnliche Zusammenfallen von *ayllu* und *pueblo*. Ebenso die zwei folgenden Belege für die exogamen Völker. SANTILLAN ⁴² sagt: „Und auch wenn man ihm eine Frau aus einer anderen Dorfschaft gab, hatte sie zum Wohnorte des Mannes zu kommen“, was CASTRO ⁴³ ergänzt „Und nach dem Tode ihres Gatten verblieb sie stets in dessen Sippe und kehrte nicht zu ihrer *ayllu* zurück.“

Die *ayllu* als lokaler Begriff ergibt sich zweitens aus der Hundertschaftseinteilung. ACOSTA ⁴⁴ sagt: „Der Inka ernannte einen zum Befehlshaber über zehn Indianer, über je hundert einen anderen, einen anderen über je tausend, und über je zehntausend einen, welcher *Hunu* hieß ⁴⁵.“ ACOSTA irrt, wenn er diese Einteilung für ein Werk der Inkas hält. Sie bestand bereits vorher: der *Hunu-Camayoc*, wie er richtig heißt, war nichts als der Stammeshäuptling, und der „Befehlshaber über Hundert“ oder *Pachaj-curaca* war Dorfvorsteher, als solcher *llactacamayoc* genannt. Das entsprach übrigens der durchschnittlichen Stärke der Stämme, die rund 10.000 Krieger zählten, und der Größe der Ortschaften, die kaum mehr als hundert Einzelhaushaltungen umfaßten. Die Stellung dieser Dorfvorsteher kennzeichnet LAS CASAS ⁴⁶: „Sie waren gleichsam ältere Verwandte und Familienväter, so daß man auf eine gemeinsame Abstammung von ihnen schließen kann; sie genossen viel Verehrung und Gehorsam und liebten und behandelten die Ihren wie Kinder.“

Ein drittes Argument ergibt sich aus der gebotenen Seßhaftigkeit der Sippegenossen. Nach COBO ⁴⁷ war es „den Untertanen nicht erlaubt, von einer Provinz in die andere zu gehen, sondern alle hatten in ihrem *Pueblo* zu wohnen“. Er und andere Autoren ⁴⁸ führen dies wiederum auf staatliche Maßnahmen zurück, während der Grund doch offensichtlich in der Rechtlosigkeit des Sippegenossen außerhalb seiner Mark liegt. So sind auch die oben zitierten Stellen aus COBO und ONDEGARDO zu verstehen, die die wirtschaftliche Existenzmöglichkeit an Sippenzugehörigkeit und Seßhaftigkeit knüpfen.

³⁸ „Das Inka-Reich“, Jena 1885, S. 98.

³⁹ Bd. I, S. 593.

⁴⁰ Bei BASTIAN, I, S. 594.

⁴¹ Bei BASTIAN, I, S. 593.

⁴² § 82.

⁴³ S. 213.

⁴⁴ JOSÉ DE ACOSTA, „Historia moral y natural de las Indias.“ Sevilla 1591 (Hakluyt Society 1880); VI, 13.

⁴⁵ Siehe auch CIEZA, II, 23 und COBO, XII, 26.

⁴⁶ S. 106.

⁴⁷ XII, 24.

⁴⁸ z. B. SANTILLAN, § 82.

Wir sehen, daß für gewöhnlich der Personenverband Sippe mit der territorialen Einheit Pueblo zusammenfiel, was auch BEUCHAT ⁴⁹ feststellt: „In der Regel bewohnte je eine Sippe ein Dorf; sie bildete also einen lokalen Klan.“ Die Dorfschafts-*ayllu* stimmte mit der germanischen Sippe auch in ihren Funktionen überein, indem beide die kultliche wie politische wie wirtschaftliche Zelle der Gesellschaft waren.

CUNOW macht bereits auf die kultliche Bedeutung der Sippe aufmerksam. Drei Kultformen sind in Peru zu unterscheiden: 1. der Sonnenkult, der bei den Chronisten im Vordergrund steht, 2. der Huaca-Kult, 3. der Coniopa-Kult. Über diese Unterscheidung herrscht in den spanischen Quellen durchaus Unklarheit. Doch läßt sich der Sachverhalt aus wenigen, aber um so deutlicheren Stellen konstruieren. Der Kern der peruanischen Religion war die Ahnenverehrung.

1. Einmal hatten die Kleinfamilien ihre vererbten Hausgötter, *conopa*, die vom Vater in die Hut des Sohnes übergingen. Sie entsprachen den Laren der Römer.

2. Daneben standen die Huaca. Ihren Charakter hat JOSEPH DE ARRIAGA ⁵⁰ zu Recht erkannt: „Sie sind überzeugt, daß nicht nur die Spanier aus einem Ursprung hervorgehen, wie die Neger aus einem anderen, sondern daß jede Sippe (*ayllu* y *parcialidad*) der Indianer ihren Ursprung hat, welchen sie den ihr eigentümlichen (*particular*) nennen, und den rufen und beten sie an, opfern zu ihm, nennen ihn ihren *camac* ⁵¹, was Schöpfer heißt; so verehren die einen einen Berg, die anderen eine Quelle usw., und manche erzählen von ihren Ursprüngen viele Fabeln und Märchen.“ Und weiter ⁵²: „Die den einzelnen Ayllus zukommenden *Huacas* wurden als lokale Schutzgötter angesehen zur Beschützung des Dorfes.“ Den erwähnten Lexikographen ist allerdings die Bedeutung von Huaca als Sippegottheit fremd, weil ihnen die Grundlage der Sippenverfassung unbekannt ist.

Die einzelnen Stämme und Gentes haben ihre Ursprungsmythen gehabt. Die Sippen bildeten eine kultliche Einheit, indem sie ihre Spezialursprünge, die irgendwie auffälligen Erscheinungen der unbelebten oder belebten Natur entnommen waren, als Schützer des Sippenlandes verehrten, so wie die menschlichen Vorfahren der einzelnen Familien als Laren eine speziellere Verehrung genossen. Der Sonnenkult stellt sich nur als besondere Form der Huaca-Verehrung dar: Inti (Sonne), Blitz, Donner sowie der Berg Huanacauri waren die hauptsächlichen Huaca der Inkas, die sich dementsprechend *intip-churin* („Kinder des Sonnengottes“) nannten. Entgegen BEUCHAT ⁵³, der die Kraft des auch von ihm als Totemismus erkannten Sonnenkultes überschätzt, kann die Popularität dieser Idole bei den unterworfenen Stämmen nicht groß gewesen sein, da jene spezielle Schöpfer und Schützer des Siegevölkeres waren. Hieraus

⁴⁹ S. 598.

⁵⁰ Bei BASTIAN, II, S. 10.

⁵¹ Part praes. act. von *camani* (ich belebe).

⁵² Bei BASTIAN, I, S. 446.

⁵³ S. 612.

erklärt es sich, daß die Inkas mit den überkommenen regionalen Huacas nicht aufzuräumen vermochten. An ihnen, als an ihren ureigenen mythischen Lebensspendern und Schutzpatronen, hingen die zugehörigen Sippen mit besonderer Verehrung.

Wichtiger als die religiöse war die politische Bedeutung der Gentilverfassung.

Sie zeigt sich zunächst in der Rechtsprechung. CASTRO ⁵⁴ sagt von den Sippenführern: „Es versteht sich bei ihnen die Befugnis, ihre Indianer zu bestrafen, selbst zu töten, denn es ist festgestellt, daß sie in allen Tälern (*ayllus*) strafften und töteten kraft ihrer Autorität.“ So auch LAS CASAS ⁵⁵: „Jeder dieser kleinen Herren und Herrscher hatte seine Regierungsweise für sich in seinem Dorfe, so wie es nach seiner Ansicht für das gemeine Wohl der Gesamtheit am besten war; jedes Dorf hatte seine Polizeigewalt (*policia*); sie hatten ihre verschiedenen Normen und Gewohnheiten.“ GARCILASO ⁵⁶ überliefert, es habe „in keinem Pueblo an einem Richter für die minderen Strafsachen“ gefehlt; er erwähnt auch, daß Appellation unbekannt war. In Übereinstimmung mit anderen Autoren schreibt er ⁵⁷, daß ein Inka-Richter nur für solche Streitigkeiten entsandt wurde, die zwischen verschiedenen „Provinzen“ über Acker- und Weidegrenzen entstanden. An den inneren Angelegenheiten der Hundertschaften hatten die Eroberer weniger Interesse, wenn nur der Landfrieden zwischen den Unterworfenen gewahrt blieb. Bei dem geringen Verkehre spielte sich ja fast alles Leben der Untertanen in den Grenzen ihres Pueblo ab; man überließ darum die Rechtsprechung dem Sippenvorsteher, dem *ayllu*- oder *llactacamayoc*, der nach Gewohnheitsrecht entschied. Das ist auch MIDDENDORF'S Auffassung ⁵⁸: „In jedem Orte war ein Richter, welcher zugleich der Ortsvorstand (*curaca*) gewesen zu sein scheint.“ Die Sippe als rechtliche Einheit finden wir außerdem in der uns aus germanischen Verhältnissen bekannten Haftung der Sippe für manche Delikte eines Einzelnen. Sie trat besonders für öffentliche Leistungen ein, die auf die Sippen im Wege der Kontingentierung umgelegt wurden. COBO ⁵⁹: „Wenn einer von den Indianern, die in den Tambos (Unterkunftshäuser an den Inka-Straßen) dienten, seinem Vorgesetzten eine übergebene Last nicht ablieferte, so erstattete sie das Pueblo, aus dem er stammte.“ Es gab Delikte, bei denen man „ebenso alle Leute seiner ‚casa‘ und ‚familia‘ (vgl. CANTO: *ayllu* [casa, familia]) bestrafte“.

So wie wir es von der römischen Tribus und der germanischen Sippe kennen, bestimmte die Gentilverfassung die Heeresverfassung, indem die Geschlechtsgenossen eine engere militärische Gemeinschaft bildeten. Genau fast, wie ACOSTA es an der oben zitierten Stelle von der „Zivilverwaltung“ sagt, führt CIEZA ⁶⁰ von der Kriegsordnung aus: „Ein Indianer hatte die Be-

⁵⁴ S. 215.

⁵⁵ S. 107.

⁵⁶ II, 13.

⁵⁷ II, 12.

⁵⁸ S. 52.

⁵⁹ XII, 26.

⁶⁰ II, 23.

fehlgewalt über 10 Mann, andere über je 50, 100, 1000, 5000 und 10.000 Mann.“ Nun ist bekannt, daß in der Zivil- wie Militärverwaltung die Inkas die eingeborenen Führer auf ihren Plätzen beließen. Der Kommandant über 10.000 Mann war kein anderer als der Stammeshäuptling. Den Vorsteher der Sippe finden wir wieder im Führer über 100 (100 Soldaten = „Sippe in Waffen“). Die Scheidung dieser 100 und der 10.000 in je 50 und 5000 war dagegen der Ausdruck einer für das ganze Reich durchgeführten Stammes- und Hundertschaftspaltung, während die Zehnschaften einer wirtschaftlichen Gliederung, als gemeinsame Arbeitseinteilungen, entstammten. (Siehe Kap. IV.)

Die Sippe war sodann eine Einheit als Steuersubjekt. ACOSTA ⁶¹: „Sie wußten im Augenblick, wieviel jede Provinz zu steuern hatte, ob es ein Zehntel, ein Siebentel, ein Fünftel (des Steuer-Totale) war; ebenso war es mit Städten und Dörfern und Ayllus oder Sippen.“ CASTRO ⁶²: „Der Tribut, den man dem Inka in diesem Tale und in seinen Nachbartälern gab, war so, daß von den einzelnen guarcingas und parcialidades (Sippen) jede einzelne Hundertschaft eine *chacara* ⁶³ gab.“ COBO, der allerdings die Hundertschaftseinteilung für ein Inka-Werk hält, führt aus ⁶⁴: „Ein weiterer Grund (neben dem militärischen), der zu dieser Teilung bewog, bestand darin, ihren Untertanen Zuständigkeit und Selbstinteresse in den ihnen gebotenen Pflichten und Arbeiten zu geben.“ ONDEGARDO ⁶⁵: „Jeder war verpflichtet, sein Teil bei der Herstellung der Abgaben zu tun, die von der Gesamtheit eingefordert wurden“, sowie ⁶⁶: „Nach dieser Festsetzung des Kontingents (*fecha esta tasa*) machte man die Verteilung unter die Sippen (*ayllos e parcialidades*).“

Wie eine kultliche, rechtliche, militärische, fiskalische Einheit war die *ayllu* auch ein wirtschaftlicher, markgenossenschaftlicher Verband.

Es ist zu vermuten, daß in Peru, wie zumeist in Germanien, die Kultivierung des Bodens von den Sippen in Angriff genommen wurde. Eine Durchbrechung erfuhr diese Regel nur, wenn eine schon angedeutete Zusammensiedelung von Sippen oder eine spätere Absplitterung von Filialdörfern stattfand. In beiden Fällen waren Scheidung bzw. Zusammenhang der Sippen scharf durchgeführt. Ursprünglich aber und für den Regelfall waren Sippe, Hundertschaft und Dorfschaft eins.

CUNOW macht mit Recht darauf aufmerksam, daß die Zahl Hundert nur ein ungefährer Sammelbegriff sein soll (so EBENGREUTH ⁶⁷ für die germanische Hundertschaft): Dasselbe sagt GOTHEIN ⁶⁸ bezüglich der „Kazikschaften“ des

⁶¹ VI, 13.

⁶² S. 217.

⁶³ Feld, Acker; von unbekannter Größe.

⁶⁴ XII, 24.

⁶⁵ Report, S. 161.

⁶⁶ Relacion, S. 115.

⁶⁷ In: „Allgemeine Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte“ in der Sammlung „Die Kultur der Gegenwart“.

⁶⁸ „Der christlich-soziale Staat der Jesuiten in Paraguay“ in SCHMOLLER's „Forschungen“, Bd. IV, Leipzig 1883, S. 34.

Jesuitenstaates aus. Von den peruanischen Hundertschaften erwähnt COBO ⁶⁹: „Die Ortschaften waren kleine Siedlungen von hundert Nachbarn und weniger, und selten gingen sie über diese Zahl hinaus.“ So auch CARCILASO ⁷⁰, wenn er Manco-Capac hundert Ortschaften mit je 20 bis 100 Häusern anlegen läßt. Ich bin mit CUNOW der Ansicht, daß demgegenüber die von SANTILLAN ⁷¹ vertretene Auffassung, daß die Hundertschaften und dementsprechend die Dörfer stets genau 100 tributarios umfassen mußten, fehlgeht: welchen Grund hätten die Inkas haben können, derart zu schematisieren, selbst wenn es technisch möglich gewesen wäre? Übrigens wird die Zahl 100 im Durchschnitt eher das Maximum als das Normale der Dorfgesamtheit gewesen sein. Es zählen hierbei nur die heer- und tributpflichtigen Männer (von 25 Jahren an).

Die Sippe oder Dorfschaft war Gemeinbesitzerin des Bodens und des Viehs.

Diese Tatsache war offensichtlich. Eindeutig sind darum die Aussagen der besten Gewährsmänner wie CIEZA, ONDEGARDO und TOLEDO. ONDEGARDO ⁷² sagt knapp: „Der Boden gehörte der Dorfgesamtheit.“ CIEZA ⁷³ berichtet: „Man besäte das Land, ohne es zu teilen“, eine Feststellung, die über das gemeine Eigentum hinaus auf eine gemeinsame Nutzung weist. Das gleiche sagt ONDEGARDO ⁷⁴ vom Vieh. Nachdem von den für die Lehnsherren weggesteuerten Herden die Rede war, stellt er fest, daß „ein Teil für die betreffende Landschaft (eben die Sippe als Steuersubjekt) und ein anderer für den Häuptling belassen ward“, dessen Anteil nämlich die einzige Ausnahme von den sonst geltenden gemeinen Herdeneigentum war. „Man besaß die Äcker (*tierras*) ohne Teilung in Gemeinschaft (*unydad*) und die Hirtenarbeit bei Herden wie die Saatarbeit bei Äckern war auch eine Aufgabe der Gemeinschaft (*era de comunydad*).“ Die Aussprüche von CIEZA und ONDEGARDO zusammenfassend, gelangt PRESCOTT ⁷⁵ zu dem Ergebnis: „Das ganze Gebiet des Reiches war in drei Teile geteilt, einen für die Sonne, einen anderen für den Inka und einen für das Volk.“ Dabei ist zu bemerken, daß „Volk“ die Übertragung des spanischen Wortes „pueblo“ ist, welches die Chronisten aber stets im Sinne von Dorf oder Dorfeinwohnerschaft gebrauchen.

Herrscht hinsichtlich des Fehlens des privaten Bodeneigentumes Einhelligkeit, so divergieren die Ansichten hinsichtlich des wahren Eigentümers, den die einen in der Zentralgewalt, andere in der Dorfgesamtheit sehen. Diese Kontroverse wird im Zusammenhang der Besitzverhältnisse entschieden werden. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß in den erstklassigen Quellen das kollektive Eigentum überall als solches der Dorfgesamtheit aufgefaßt wird. Aber selbst wenn der Inka „Herr aller Lehen“ gewesen wäre, so waren doch

⁶⁹ XIV, 3.

⁷⁰ I, 20.

⁷¹ § 15.

⁷² Report, S. 163.

⁷³ II, 49.

⁷⁴ Report, S. 159.

⁷⁵ S. 36.

vor der Einordnung in den Inka-Staat die Dorfsippen Eigentümer der Mark, und hatte auch im Inka-Reiche die Dorfgesamtheit die Verfügung über das Land, selbst wenn die Zentralgewalt Obereigentümerin alles Bodens war. Die Sippen waren im tatsächlichen Besitz des Landes, sie nahmen die periodische Austeilung der Äcker zur Nutzung vor und regelten die Bebauung, den sich aus der Gemengelage gebietenden Flurzwang, nach den lokal verschiedenen Bedingungen. Der gleichen Eigentumsordnung unterlag in den höheren Regionen Perus der dörfliche Viehbestand.

Nunmehr kann auch nach der Bedeutung des Wortes *marca* gefragt werden. BERTONIO gibt *marca* kurzweg mit „pueblo“ wieder. Dann kommt aber unter Ausschaltung der personalen Bedeutung (Stamm, Volk usw.) nur die lokale als „Dorf“ in Betracht; *marcani* wird dementsprechend mit „Dorfbewohner“ übersetzt. Auch COBO⁷⁶ setzt *marca* und „pueblo“ gleich. Was unter dem den Begriff *marca* deckenden pueblo zu verstehen ist, geht aus der wohl ursprünglichen Bedeutung von *marca* als „Grenzmal“ hervor: wir sahen, daß eine Abmarkung der Sippengebiete üblich war, es würde demnach unter *marca* das gesamte abgegrenzte Territorium der Sippe zu verstehen sein. Die von BEUCHAT⁷⁷ angedeutete, leider nicht näher ausgeführte, noch irgendwie belegte Gegenüberstellung einer „Dorfverfassung“ der Kechuas und einer „Sippenverfassung“ der unterworfenen Stämme, von denen letztere durch erstere zwangsweise abgelöst worden sei, entbehrt meines Erachtens jeder quellenmäßigen Begründung. An anderer Stelle⁷⁸: („In der Regel bewohnte je eine Sippe ein Dorf“), weiß BEUCHAT selbst von einem solchen Kontraste nichts und nimmt ebenfalls bei den Kechua wie bei allen Stämmen des Inka-Staates die oben ausgeführte Gleichsetzung von Sippe und Dorfgemeinde an. Daß *marca* nicht allein den Häuserkomplex, das eigentliche Dorf umfaßt, beweist die Übersetzung mit „Gegend“, „Umkreis“ usw. — Wie haben wir uns diese *marca* vorzustellen?

Zunächst das Dorf. Es ergab sich aus COBO⁷⁹ und GARCILASO⁸⁰, daß die Zahl der Haushaltungen selten das Maximum von 100 erreichte. COBO folgend haben SQUIER⁸¹ und RATZEL⁸² für die Siedlungsform dieser Dorfschaft den Grundsatz der möglichsten Ersparnis nutzbarer Fläche aufgestellt. Eine Folge dieses Sparstrebens war, daß man die Wohnhäuser und Stallungen dort anlegte, wo immer sich ein mehr oder weniger steriles Fleckchen bot. Diese rationierende Planmäßigkeit, die auf der anderen Seite ein möglichst gedrangtes, geometrisches Städtebild nach sich zog, mußte in der Dorfschaft im Gegenteil eine unregelmäßige, scheinbar ungeordnete Siedelung zur Folge haben, die den Charakter der Ordnung eben nur aus

⁷⁶ XII, 7.

⁷⁷ S. 601.

⁷⁸ S. 589.

⁷⁹ XIII, 2.

⁸⁰ I, 20.

⁸¹ „Peru.“ London 1877, S. 14, 575.

⁸² „Völkerkunde.“

dem Gesichtspunkte der Raumersparnis gewann. Nach COBO ⁸³ waren „die Häuser gehäuft, ohne Plan und Übereinstimmung untereinander, ein jedes für sich, ohne Verbindung und Fortsetzung, so daß es weder Straßen noch Plätze gab.“ An anderem Ort ⁸⁴: „Ihre Dörfer waren nicht regelmäßig, nicht von Bauart und Aussehen der unsrigen; sie lebten in Ortschaften von geringer Häuserzahl, die zumeist auf Bergen und Hügeln lagen.“ Knapper sagt GARCILASO ⁸⁵: „Ihre Dörfer waren ohne Plätze, ungeordnet die Straßen und Häuser.“ Das peruanische Dorf war also ein *Haufendorf* ohne regelmäßige Anordnung. Die Wohnhäuser bestanden meist aus nur einem Raume, waren aus luftgetrockneten Lehmziegeln (*adobes*) gebaut und mit Stroh gedeckt. Dorfweise scheint die ländliche Siedlung allerdings durchwegs gewesen zu sein; von Einzelhöfen findet sich nirgends etwas gesagt. Auch CUNOW ⁸⁶ nimmt eine solche dorfweise Niederlassung als herrschend an, und selbst da, wo (wie in der Puna) eine starke räumliche Trennung der Gehöfte anzunehmen ist, bestand ungebrochen der sippenmäßige Zusammenhang. Die peruanische *ayllu* war eben gegenüber der germanischen Sippe von viel stärkerer bindender Kraft, die nicht zuletzt bedingt war durch das Mißverhältnis zwischen Bevölkerung und Land, das zu Arbeiten zwang, die nur genossenschaftlich zu bewältigen waren.

Das peruanische Dorf war ein bald mehr zerstreuter, bald eng gedrängter, dem Nutzlande angepaßter Häuserkomplex (Wohnhäuser und Stallungen, Höfe und Gärtchen), in nächster Umgebung das Ackerland, um das sich die gemeine Weide und endlich der Almendewald schlossen — das war das abgegrenzte Territorium, welches das Wort *marca* begreift. Fand innerhalb dieser Mark die Anlegung eines Tochterdorfes statt, so schied dieses das benötigte Ackerland aus der Muttermark aus, während Weide und Wald in ungeteiltem Besitze von Mutter- und Tochterdorf verblieben. Ebenso besaß bei gemeinsamer Siedlung mehrerer Geschlechter jede Sippe ihre Felder für sich, während Weide und Wald im Eigentume der gesamten Niederlassung standen. Über zwei Erscheinungen, die in scheinbarem Widerspruche zu der dargelegten Sippenverfassung stehen, nämlich die verwaltungsmäßige Zweiteilung aller Reichsgebiete sowie die Abteilung von Ayllus von Inka-Regenten soll nicht hier, sondern in einer späteren soziologischen Abhandlung gesprochen werden.

Kapitel II: Die soziale Gliederung.

Wurde die Bevölkerung des Inka-Staates in den bisherigen Betrachtungen durchaus als homogene Masse aufgefaßt, so fragt sich nunmehr, wie die rechtlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Eingeborenen ständisch abgestuft waren.

Die Unterjochung eines Volkes unter ein anderes Volk hat eine verschiedene Wertung auch des Einzelnen zur Folge, je nachdem ob er den Siegern

⁸³ XIII, 3.

⁸⁴ XII, 24.

⁸⁵ I, 12.

⁸⁶ Die Marx'sche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie, Berlin 1921; S. 96.

oder den Unterlegenen angehört. So stand, und das ist der sinnfälligste soziale Unterschied, der Masse der unterworfenen peruanischen Bevölkerung die Masse der Inkas als höherwertige Schicht gegenüber. Neben dieser Scheidung lief eine ursprüngliche, in der Gentilverfassung begründete, einher, indem in der einzelnen Sippe der Hundertschaftsführer, im Stamme der Stammeshäuptling die Sippegenossen an Geltung überragten. Wenn sich durch Eroberung ein Stamm mit Sippenverfassung über einen anderen ebensolchen schiebt, tritt also eine vierfache soziale Schichtung ein: auf der untersten Stufe lebt die „gemeinfreie“, unterworfenen Bevölkerung. Von ihr heben sich die früheren Stammes- und Dorfschaftsführer wenigstens dann ab, wenn man sie, wie im Inka-Staate, weiterhin als öffentlich-rechtliche Würdenträger anerkennt. Immerhin ist ihre soziale Geltung nicht so groß, daß nicht der Gemeinfreie des Siegevvolkes ihnen übergeordnet wäre, der nun den „Adel“ repräsentiert. Über diesem erheben sich wieder als gesellschaftliche Krönung die Hundertschaftsführer seines Stammes, oder auch eine einzige Spitzenperson, wenn nämlich, wie beim Inka-Stamme, infolge dauernden Kriegszustandes die Stammesverfassung fast unbeschränkt monarchisch ist. Die vier Stände, die aus dem Zusammentreffen der allgemein-peruanischen Sippenverfassung und des Erobererstaates der Inkas folgten, waren:

1. „Inkas“ die regierende Familie des Inka-Stammes.
2. „Orejones“ alle mannbaren Angehörigen des Inka-Stammes.
3. „Curacas“ die unterworfenen Spitzenpersonen der Gentilverfassung.
4. „Tributarios“ „Gemeinfreie“, die gesamte wehr- und steuerpflichtige Restbevölkerung.

Dazu trat ein, wie bei den Germanen zumeist auf Kriegsgefangenschaft zurückgehender, unfreier Stand, die Yanacunas. Aus der zweiten Kategorie heben sich die Priesterschaft, aus der vierten die Kolonisten ab. — Zahlenmäßig bildeten dabei die von den Spaniern „tributarios“ genannten Gemeinfreien der unterjochten Stämme das überwältigende Kontingent. Da ihnen gegenüber die anderen Stände nur verschwindende Bruchteile waren, mußte allerdings die soziale und wirtschaftliche Stellung und Lebensführung der peruanischen Indianer auffallend gleichförmig erscheinen. — Mit der ständischen Gliederung deckte sich nicht restlos das durch Arbeitsfeld, Einkommen und Einfluß gegebene Gewicht der Persönlichkeit, wobei ähnliche Tendenzen wie im deutschen Lehnwesen in Erscheinung traten. Die soziale Lage der gehobenen Stände ist in der Literatur eingehend untersucht.

Der Inka⁸⁷ war fast unumschränkter (siehe unten) Alleinherrscher. Ihm flossen zur persönlichen Bedürfnisbefriedigung und zur Vergabung an Diener und Getreue die Erträge eines Landdrittels zu, daneben in ihrer Höhe

⁸⁷ Der Name Inka wird zur Bezeichnung der monarchischen Spitze wie auch des ganzen Stammes gebraucht. Letztere halte ich für die Ausgangsbedeutung: der Vorgang wäre dann ähnlich dem, daß man von Napoleon als dem „Korsen“ spricht. In der weitesten Übertragung gebraucht man das Wort in Inka-Reich, Inka-Kultur usw.

nicht fixierbare Leistungen an hausgewerblichen Produkten und solchen Gütern, die man durch Jagen und Sammeln gewann. Dazu verfügte er über die Arbeitskraft aller Untertanen, die seinem persönlichen Luxus nicht weniger als dem Gesamtinteresse dienstbar war.

Der höhere Adel der Orejones (von den Spaniern wegen ihrer Ohrpflöcke so genannt) verdankte seiner sozialen Stellung wesentlich zweierlei. Einmal wurden sämtliche höheren Verwaltungsstellen aus seinen Reihen besetzt, so daß wohl die Mehrzahl der Cuzco-Inkas nicht mehr im landwirtschaftlichen Produktionsprozeß tätig war, sondern einen gesteigerten Unterhalt als Renteneinkommen aus Markland und Sondereigen (am Orte ihrer Wirksamkeit) bezog. Dank der Gentilverfassung, die den Gemeinfreien und mehr den Sippenvorstehern nie den völligen Einfluß auf den Inka als Stammeshäuptling nahm, dank der Innehabung der wichtigsten Ämter, dem Besitze von agrarischem Sondereigen und der Verfügung über leibeigenen Troß, wurden die Orejones zu einem so mächtigen Faktor der Reichsgewalt, daß ihre Resistenz dem Herrscher zuweilen gefährlich war ⁸⁸.

Die Stellung der Curacas soll in anderem Zusammenhange ausführlich dargestellt werden. Die Inka-Herrschaft stärkte ihre Position gegenüber der Sippengenossenschaft durch Anerkennung ihrer Rechtsprechung, ihre Übernahme als untere Verwaltungsbeamte und militärische Führer, durch ihre Ausstattung mit einem grundherrlichen Landbesitz.

Auch über persönliche Bevorrechteungen dieser drei Stände sind wir eingehend unterrichtet. Hingegen für die übrigen Schichten der peruanischen Bevölkerung hat die Literatur ein auffallend geringes Interesse gezeigt, obwohl gerade das Wirtschaftsleben von der breiten Masse der Gemeinfreien, der Leibeigenen und Kolonisten getragen wurde.

Der Gemeinfreie wurde in der Verwaltungssprache der Inkas *llacta-runá* (*llacta* [Dorf] und *runa* [Mann] genannt, so daß der Name für die wirtschaftliche Stellung der peruanischen Masse kennzeichnend ist. Zum Zwecke der periodischen Bevölkerungsaufnahme war die männliche Hälfte der *llacta-runá-cuna* (*cuna* = Pluralsuffix) in Altersklassen geteilt. SANTILLAN ⁸⁹ gibt folgende Grenzen an:

0 bis 2 Jahre	16 bis 20 Jahre
2 „ 4 „	20 „ 25 „
4 „ 6 „	25 „ 50 „
6 „ 8 „	50 „ 60 „
8 „ 16 „	60 und mehr.

Die männliche Bevölkerung vom 25. bis 50. Lebensjahre hieß *hatun-runá-cuna* (Großmänner) und war allein voll dienstpflichtig. Frei von dieser persönlichen Fronarbeit waren die Spitzenpersonen der Gentilverfassung vom Hundertschaftsführer einschließlich aufwärts ⁹⁰, während die Zehnschaftsführer als Vorarbeiter zur dienstpflichtigen Bevölkerung zählten. Deren Dienste

⁸⁸ Sehr gut von MARTENS ausgeführt.

⁸⁹ § 11.

⁹⁰ S. COBO; XIII, 28.

waren praktisch ungemessen. COBO ⁹¹: „Alle Vasallen waren im persönlichen Dienste des Königs beschäftigt mit unbegrenzter Unterwerfung und Hingabe.“ Zwar, die Tributfelder für Zentralgewalt und Kult waren eine gemessene Landeinheit — unbegrenzt wurden die staatlichen Fronen durch rechtlich nicht fixierte Heeres-, Transport- und Bauleistungen. Hier war eine Schranke nur gezogen, wo das eigene Interesse des Eroberervolkes, an der Grenze des Raubbaues, vor der Notwendigkeit stand, die dienende Bevölkerung zu erhalten.

Im Gegensatz zu der uns wesentlich unklaren politischen Rechtsstellung des Sippegenossen in der Mark läßt sich eine Summe wirtschaftlicher Berechtigungen feststellen. Ihre Geltendmachung war an Sippenzugehörigkeit und Selbsthaftigkeit gebunden. Sie umfaßte im einzelnen das Recht des Genossen auf

- a) periodische Zuteilung einer Landeinheit (*chàcara*);
- b) die Nutznießung an Weide und Wald (freie Holzung, Jagd und Fischerei);
- c) den nach der Kopfbzahl auf ihn entfallenden Betrag an Wolle und Fleisch;
- d) auf Haus- und Hofstätte im Sondereigen, wovon das Haus im „Bittwerk“ von den Sippegenossen gebaut wurde;
- e) auf Nutzung der Wege und Wasserleitungen;

oder aber im Falle der Arbeitsunfähigkeit auf Unterhalt auf Kosten der Markgenossenschaft.

Den öffentlichen Berechtigungen der Sippegenossen stand gegenüber ihr öffentlicher Pflichtenkreis. In bezug auf die Markgenossenschaft erstreckte sich die wirtschaftliche Bindung des Einzelnen neben der Innehaltung des Flurzwanges, wie er infolge des Streubesitzes geboten war, auf Arbeitsleistungen im genossenschaftlichen Interesse, auf Wege- und Wasserbauten, Terrassierungen, auf die Bestellung des nicht verteilten Almendelandes (siehe Kap. IV).

In jenen Kreis von Rechten und Verpflichtungen eingezwängt, trug der Lebensinhalt des gemeinen Indianers den Charakter stärkster Gleichförmigkeit. CIEZA ⁹²: „Kein Begüterter durfte mehr Schmuck haben als ein Armer, noch überhaupt einen Unterschied im Gewand.“ Eine stärkere soziale Differenzierung war im Rahmen der Markgenossenschaft eine Unmöglichkeit. Wer aus Krankheit, Alter oder irgendwie in Arbeitsunfähigkeit versank, dieser „Schwache wurde aus den Vorrathshäusern gekleidet und genährt“ ⁹³. Bei grundsätzlichem Ausschluß des privaten Bodeneigentumes (siehe Kap. III) zog die Gleichberechtigung der Sippegenossen ihre tatsächliche, wirtschaftliche Gleichheit nach sich.

Über diese gleichförmige breite Masse ragten mit gesteigerter Unterhaltungsmöglichkeit die durch den Erobererstaat gehobenen Gentilführer durch ihre öffentlich-rechtliche Stützung und zumeist durch Sondereigen hervor, was sich beim Inka-Adel zu einer Beherrschung der Verwaltung und einem auf Meierwirtschaft eingestellten Großbetrieb steigerte, während anderseits auf

⁹¹ XII, 27.

⁹² II, 19.

⁹³ CIEZA; II, 19.

unterster Stufe eine, wenn auch spärliche Klasse Leibeigener ohne wirtschaftliche Berechtigung stand.

Die rechtlosen Leibeigenen waren *Yana-cuna* „Schwarz Männer“, genannt. Als Quelle dieses Status nimmt man, entsprechend der germanischen Unfreiheit, vornehmlich die Kriegsgefangenschaft an. Eine zweite Quelle bildeten wahrscheinlich gewisse Delikte; vgl. MARKHAM's Anmerkung zu CIEZA II, 18: „BALBOA sagt, daß 6000 Indianer, die der Rebellion gegen Tupac Inca Yupanqui angeklagt waren, in der Stadt Yanayam zusammengetrieben wurden; man schonte ihrer, doch sie und ihre Nachkommen mußten hinfort ausschließlich den Inkas und Tempeln dienen. Sie wurden *Yanayam-cuna* genannt, was man in Yana-cuna verdarb.“ Als dritter Ursprung kommt vielleicht eine tributmäßige Stellung von Yana-cunas in Betracht. Eine solche erwähnen CASTRO⁹⁴, COBO⁹⁵ und SANTILLAN⁹⁶. Diese Stellen sind bisher unbeachtet geblieben. Angesichts der allgemein überlieferten und angenommenen Leistung von Mädchen darf eine ebensolche von Yana-cunas nicht als ausgeschlossen gelten. Viertens entstand die Unfreiheit mittelbar durch Geburt; so auch MARKHAM⁹⁷: „Sie waren nicht gerade Sklaven, aber erbliche Hausdiener.“ — Die Unfreiheit war lebenslänglich⁹⁸. Die Zahl der Unfreien war jedenfalls gering. Das geht nicht nur aus dem zufälligen Eintritt der Standesminderung hervor, ist auch daraus zu erkennen, daß nur ein beschränkter Kreis von Autoren sie überhaupt erwähnt.

SANTILLAN⁹⁹: „Er eximierte sie von ihren Curacas, die keine Gewalt mehr über sie hatten, mit Ausnahme des Inka-Gouverneurs, der sie in seinem Dienste beschäftigte; andere wieder zog er nach Cuzco und behielt sie in seinem Dienst.“ Die Yana-cunas waren also der Rechtssphäre, Rechten wie Pflichten, irgendeines sippen- und markgenossenschaftlichen Verbandes entrückt¹⁰⁰. Die Verfügung über sie stand unmittelbar dem Inka zu. Wir haben also in dem unfreien Stande den einzigen Fall, wo die Einzelpersonlichkeit nicht in lokalem, genossenschaftlichem Verbande stand.

Yana-cunas wurden einmal im Dienste der Zentralverwaltung verwandt. Vgl. neben SANTILLAN (siehe oben) CIEZA¹⁰¹: „Wenn die Könige in Cuzco waren, wurden sie von den *anaconas* bedient, wie der Name für diese lebenslänglichen Diener ist, die dazu verwandt wurden, die königlichen Domänen zu bestellen und in den Palästen Dienst zu tun“; ferner CASTRO (siehe oben): „Stets ließ er sich von den Unterworfenen Yana-cunas stellen für sich selbst.“ Über ihre Verwendung, speziell im Heere, wird von CIEZA gesagt¹⁰²: „Man nahm im Kriege Zelte zu nächtlichem Schutze mit, nebst vielen Yana-cunas und weiblichen Dienern“, sowie „Huayna Capac rückte mit 200.000 Kriegern

⁹⁴ S. 218.

⁹⁵ XII, 27.

⁹⁶ § 11.

⁹⁷ Zu CIEZA; II, 19.

⁹⁸ SANTILLAN, § 11; CIEZA II, 19.

⁹⁹ § 36.

¹⁰⁰ Vergl. SANTILLAN, § 50.

¹⁰¹ II, 19.

¹⁰² II, 61, 63

aus, ungerechnet die Yana-cunas und Frauen“. Eine reichhaltige Dienstmöglichkeit bot sich im Kult. Von ANONIMO, BETANZOS, CIEZA und SANTILLAN wird ihre Verwendung als Tempel- und Klosterdiener geschildert. Schließlich wies der Inka sie zuweilen — als Gnadenbeweis — den Adeligen (Orejones und Curacas) zu. COBO¹⁰³ will die Curacas in festem Verhältnis mit solchen Arbeitskräften ausgestattet wissen, so daß der Führer von Hundert über einen, der Führer von Fünfhundert über fünf, der Führer von Tausend über zehn Yana-cunas verfügten usf.; „die Arbeitskraft, über die jeder Curaca gebot, bestand aus einigen Leuten, die der Inka ihnen aus Gnade aus der Zahl der Hatunlunas (= *hatun-run-a-cuna*) überließ, die gemäß dieser Gabe Yana-cunas hießen (?), und die leisteten dem Inka keinen Tribut, sondern allein dem Curaca.“ — Die Yana-cuna zählten ja ohnehin nicht zur tributpflichtigen Bevölkerung¹⁰⁴. Und wenn auch praktisch der Inka den unterworfenen Stämmen unbegrenzte Dienstleistungen auferlegen konnte, so geschah das doch auf dem Wege der Kontingentierung, das heißt, es stand der Sippe die Verteilung und Ausgleichung der Lastentragung zu. Der unfreie Mann war dagegen unmittelbar der unbegrenzten Verfügung seines Herrn unterstellt, im Haushalte mit ihm verbunden, unterlag ständiger Kontrolle und Dienstbereitschaft.

Allerdings, diese engere persönliche Beziehung, die zwischen dem Dienstherrn und seinem Unfreien bestand, konnte den gesamten Lebensinhalt umgestalten. Leicht war es möglich, daß der Unfreie nicht auf niedere Arbeit beschränkt blieb. Gerade durch seine Aufnahme in den Haushalt der Adeligen und des königlichen Hauses vermochte er deren Vertrauen zu erringen und tatsächlich, wenn auch nicht rechtlich, auf der wirtschaftlichen, ja sozialen Skala höher zu steigen, als der gemeinfreie Mann. SANTILLAN¹⁰⁵ läßt den Inka seinen Yana-cunas auserwählte Mädchen zum Geschenke geben. „Er erhob sie zuweilen zu Curacas seiner Provinzen“, was eine Gleichstellung mit den Orejones aus dem Inka-Stamme bedeuten würde, die sonst allein zu Stammesdelegaten und Tucuricuc-cuna (Aufsichtsbeamte über je vier Stämme) verwandt wurden¹⁰⁶; an letzterem Ort: „Er gab ihnen *chàcaras*, auf denen sie für sich arbeiten konnten, und sie gehörten zu den vornehmsten und einflußreichsten Leuten¹⁰⁷.“ — Es trat also ein den Schicksalen der deutschen Ministerialität entsprechender Vorgang ein. Vielfach gelang es der ursprünglich zu Arbeiten dienender Art verwandten unteren Schicht, infolge der Aufnahme in den Haushalt des Herrn, sich eine Vertrauensstellung zu erringen, die zunächst eine andersgeartete Beschäftigung nach sich zog, besonders als Verwaltungsbeamte und Verwalter von *chàcaras*, königlichen und grundherrlichen Gütern. Eine Folge davon war nicht nur ein das Auskommen des Gemeinfreien übersteigender Lebensunterhalt, es verband sich auch eine ge-

¹⁰³ XII, 27.

¹⁰⁴ Vergl. SANTILLAN, § 50.

¹⁰⁵ § 34.

¹⁰⁶ § 36, § 83.

¹⁰⁷ CUNOW (S. V, VI) erwähnt im Anschluß an SANTILLAN ihre Verwendung im unteren Verwaltungsdienste; „ihre Lebenshaltung war höher, als die der gewöhnlichen, freien Bevölkerung.“

steigerte soziale Geltung damit, die sogar mit der höchsten Klasse des Adels, den Cuzco-Orejones, konkurrieren konnte. So war der rechtliche Stand der Yana-cunas in verschiedene soziale Stufen aufgelöst. Aus der dienenden, unfreien Bevölkerung ragten Persönlichkeiten heraus, die nach Einkommen, Arbeitsfeld und Geltung den jeweils übergeordneten Ständen gleichzusetzen waren. Gemeinsam blieb dem Stande der dauernde und erbliche Charakter der Standesminderung, die Exemption aus dem Sippenverbande und auch darum immerwährende Abhängigkeit vom favor ihres Herrn. — Als wirtschafts- und machtpolitische Maßregel der Zentralgewalt wurden mehrfach die Kolonisten, *mitimac-cuna*, erwähnt, denen eine Sonderstellung innerhalb des gemeinfreien Volkes zukommt. Eine solche (zwangsweise) Versetzung ganzer Dorfschaften fand, als *pénétration pacifique*, auch mit Orejones vom Inka-Stamme statt, die ohnehin sozial höher gewertet wurden. Es ist verständlich, daß die Regierung, zur Erreichung eines möglichst geringen Reibungswiderstandes, bei der zwangsweisen Umpflanzung anderer Stämme darauf bedacht sein mußte, das harte Los neuer Heimat und Arbeit zu erleichtern. Dies geschah besonders durch Tributermäßigung bzw. -befreiung. BEUCHAT¹⁰⁸ allerdings nennt die *mitimac-cuna* „eine Art Sklaven, unter strenger Führung und ohne den geringsten Besitz“, steht aber mit dieser Auffassung ganz vereinzelt da. Meint doch CIEZA¹⁰⁹ sogar: „Die Kolonisten wurden von den Inkas geehrt und bevorrechtet und waren nach den Orejones die nächsten im Rang.“ Soweit es sich hierbei um wirtschaftliche Erleichterungen handelte, sind diese aus der wirtschaftlichen Lage der Kolonisten zu erklären, die auf neuem Boden erst die Voraussetzungen einer ergiebigen, abgabebereiten Produktion schaffen mußten. Jedenfalls stand die gemeinfreie kolonisierte Bevölkerung gegenüber der alteingesessenen in höherer Gunst. Diese Bevorzugung erschöpfte sich aber in Ehrungen und Sonderrechten, die der Inka der Gesamtheit der Sippegenossen erwies, ohne daß eine höhere persönliche Geltung des einzelnen Kolonisten gegenüber den einzelnen Gemeinfreien nachweisbar ist.

Durch die aufgewiesenen Stände wurde also keineswegs ein entsprechender, jeweils gleichmäßiger Lebensinhalt gedeckt. Weder die Höhe des Einkommens war mit einer bestimmten ständischen Zugehörigkeit fest gezogen, noch auch die Art. Ein eigentlich *arbeitsloses Einkommen gab es* k a u m. Als Ausnahme könnte die von den Orejones betriebene Grundherrschaft angesehen werden (Kap. IV), wobei ein als Grundrente zu bezeichnendes Einkommen in Erscheinung trat, das aber das spezifische Entgelt des Feudalstaates für höhere Beamtentätigkeit ist. Für die restliche Bevölkerung kam ein Unterhalt wesentlich aus zwei Quellen in Betracht: es stand gegenüber einem originären, durch landwirtschaftliche (oder ergänzend hausgewerbliche) Tätigkeit gewonnenen Arbeitseinkommen eine abgeleitete Einkommensart in Rentenform; Beamte und Staatsarbeiter, Soldaten und Kultpersonen bezogen sie aus dem Steuerfonds.

(Schluß folgt.)

¹⁰⁸ S. 603.

¹⁰⁹ II, 22.

Über die Semang auf Malaka.

Aus Briefen von P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

Nach oftmaligem, kurzem Aufenthalt bei den Semang lebte ich sechs Wochen mit und unter ihnen, konnte ihr Leben bei Tag und Nacht beobachten, ging mit ihnen auf die Jagd, auf Ipoh-Suche usw. Mein Material ist so angewachsen, daß ich Ihnen nur Andeutungen werde geben können, um dann die religiösen Anschauungen näher zu beleuchten. Immerhin muß ich sagen, daß vieles noch einer näheren Erforschung bedarf. Gerade jetzt, ebenso wie in Afrika, kommt es mir zum Bewußtsein, daß die ersten Eindrücke ein unkorrektes Bild geben, und daß das, was man anfangs mit Mühe erfragt, bei näherer Besichtigung anders aussieht.

Ich habe über 40 Messungen bei Männern und Frauen vornehmen können.

Auf sprachlichem Gebiete könnte ich Sie mit einer Grammatik und den dazugehörigen Textbelegen beglücken. Einige Texte religiösen und profanen Inhaltes sind ziemlich umfangreich. Sprachlich bin ich so weit, daß ich mich leidlich ausdrücken kann, das wichtigste aber ist, daß ich Texte mit einem Kommentar dazu verstehen kann. Gesänge sind durchwegs schwer verständlich. Mein Vokabular ist auf zirka 700 Wörter angewachsen. Heute muß ich über die Erstlingsschwierigkeiten auf sprachlichem Gebiete lachen, damals wollte es mir nicht gelingen, z. B. das Pronomen herauszubekommen; das ist auch kein Wunder, da es von Dualen und Pluralen exklusiv und inklusiv winimelt, daneben gibt es im Singular manchmal mehrere Ausdrücke. Phonetisch liegt die Schwierigkeit nicht in der Festlegung der Konsonanten, sondern der Vokale. Und die größte Überraschung ist die, daß wir es sicherlich mit wenigstens zwei Tönen zu tun haben, dem Hochtön und dem Tieftön. Ich bin daran, Wörter zu sammeln, deren verschiedene Bedeutung nur noch den Ton ausgedrückt wird. Bisher habe ich sieben solcher Gruppen. Wenn man jedoch die Semang reden hört, sagt man unwillkürlich, da wird gesungen.

In der Sprache gibt es Finessen, von denen eine nach der anderen in mein Netz gelangen; da muß man sich gedulden. Die Grundlinien der Grammatik sind mir aber, wie ich glaube, alle klar. Hier ein Kuriosum, wie man in die Irre gehen kann. Ich notierte Phrasen, wie ich sie aufschnappte, dann überprüfte ich das Einzelne und fragte, ob man das auch sagen könnte. Meine Informanten sagten ja. Ich notierte also auch die andere Wendung. Bei der Schlußbedigierung ging ich nochmals alle Phrasen und Texte durch, dabei ergab sich folgendes: Der Mann stutzte zuerst, dann sagte er getreulich, wie die anderen alle, ja, man kann so sagen, da mir aber seine Verdutztheit verätherisch vorkam, so wiederholte ich die Frage. Da mußte ich nun hören: „Man kann so sagen, aber wir sagen nicht so.“ Die Variante konnte man eben zur Not verstehen, es war aber falsch. Leider hatte ich den Phonographen noch nicht. Ich konnte die Texte SKEATS (von Patani), die der mir jetzt bekannten Jahai-Sprache angehören, durchgehen und korrigieren, zumal die Übersetzung. Es waren zum Teil schwierigere Sachen. Für heute Schluß.

Morgen gehen wir zu *Karej* und *Plé*. Ersterer hat nun wirklich Fleisch und Blut angenommen, und man kann sein Bild, wie es die Semang ausmalen, deutlich und manchmal bis in die Einzelheiten erkennen.

Es war überaus schwierig, Nachrichten über religiöse Anschauungen zu erhalten; nicht etwa, weil die Semang diese geheimhalten möchten, sondern weil die meisten nur sehr wenig damit bekannt sind. Immer hört man: „Frage die Alten“; oder: „Der und der ist weit herumgekommen, wie kann ich es wissen?“ Fragt man die Alten, so heißt es: „Ja, wir haben nichts gesehen.“ Erst wenn man einige Anhaltspunkte hat, kommt man allmählich weiter. So zufällig gerät man auf eine Spur. Für mich waren solche Anhaltspunkte eine neolithische Steinklinge und ein Gesang, den ich gelegentlich aufnahm und der über religiöse Dinge handelte. Der Stein entpuppte sich später als ein Wunderstein des *Halá* (Zauberdoktors).

Früher habe ich einmal den alten Paramogn ausgefragt, ob denn *Karej* auch Kinder habe. Er sagte drei, *Tapún*, *Begräg*, und eines wäre tot. Wenn es donnere, so spiele *Karej* mit seinen Kindern. Seine Frau ist *Manód*. Erst später, als ich meine Notizen verglich, verstand ich den Namen *Tapún*. Wir waren nämlich unterwegs, und so hörte ich die Aussprache nicht genau. Wie ich eben erwähnte, ist gerade die Vokalisation eine recht schwierige. Die Kinder *Karej*'s heißen *Taped'n*¹ (der *Tappern* von STEVENS oder *Ta-Pönn* von SKEAT), dann *Begräg* und eine Tochter, die *Takell*. *Takell* wohnt mit ihrer Mutter in der Erde. Letztere heißt richtig *Manód*. Das sind die eigentlichen Himmelsbewohner nach der Anschauung der Semang. Eine weitere Gruppe bilden *Dámoj* und *Dálan*. Beide waren früher Menschen gewesen und sind aus Furcht vor dem Blitz und dem Tiger *Karej*'s in den Himmel geflohen. Der Tiger ist nämlich der Polizist *Karej*'s, ähnlich wie auch der Blitzstrahl, mit dem er Menschen tötet. *Dámoj* und *Dálan*, Mann und Frau, sind das erste Elternpaar, beide waren große Zauberer und so konnten sie in den Himmel hinein zu *Karej*. Sie nennen *Karej* „Großpapa“ und werden von ihm „Enkel“ genannt. Ebenso titulieren die Menschen die beiden Großeltern, während sie jene Enkel nennen.

Sie werden nun fragen: Ist *Karej* der Schöpfer der Welt? Nein! *Karej* hat nichts erschaffen. Alles stammt von *Taped'n*, dem Sohne *Karej*'s. Auf meine Anfrage, ob denn *Karej* weniger mächtig sei als *Taped'n*, gab man mir die typische Antwort: „Wie, *Karej*, der große Herr, er soll arbeiten? Er arbeitet nicht, die Arbeit macht *Taped'n*.“ *Karej* ist viel mächtiger wie alle anderen. Wer eigentlich die Menschen gemacht hat, das konnte mir bis heute niemand sagen. *Karej* ist der Donnergott. Wenn es donnert, dann ist *Karej* böse auf die Menschen. Ich schrieb im letzten Briefe, daß *Karej* als böse Gottheit angesehen wird; das ist nun dahin zu rektifizieren, daß er böse ist, aber nur dann, wenn die Menschen etwas Schlechtes getan haben. Bisher habe ich folgendes darüber erfahren können, unter welchen Umständen

¹ *Taped'n* (das Schluß-*n* ist überaus häufig. Es ist so beliebt, daß malayische Wörter auf *ong* wie *og'n* ausgesprochen werden. Umgekehrt sprechen die Malayen Semang-Wörter auf *og'n* wie *ong* aus).

Karej auf die Menschen böse ist: Wenn man geschlechtlichen Verkehr hat mit Geschwistern, wenn Eltern mit den eigenen Kindern verkehren, wenn die Scheu vor den Schwiegereltern nicht bewahrt wird, wenn man Vater oder Mutter nicht entsprechend tituliert, sowie auch andere Personen, die man nicht mit Du anreden darf. Die Fälle übergehe ich hier. Es handelt sich also durchwegs um Regelung des Familienlebens. Das überwacht *Karej*. Wenn jemand diese Gebote übertritt, so meldet sich *Karej* im Donnergebrüll und man muß ihm Blut darbringen, um ihn zu besänftigen.

Die Darbringung des Blutopfers konnte ich während der ersten Nacht meines Lagerlebens beobachten. Gegen 2 Uhr brach ein Gewitter los. Es war nicht besonders stark, nur einer der Donnerschläge war sehr scharf. Da rief einer mit lauter Stimme *on, on!* (Wasser, Wasser!) (Das ist Sabumdialekt!) Daraufhin wurde es im Lager lebendig. Die Feuer wurden angefacht. Vor meiner Hütte war eine Frau dabei, Wasser aus einem Bambus in die Luft zu werfen. Ich wußte im Augenblick nicht, was los war. Dann erinnerte ich mich an das vielbesprochene Blutopfer an *Karej*. Sofort trat ich aus der Hütte und sah zu, wie eine Frau mit dem *tadi* (eine Art Messer) die Wade ihres rechten Beines bearbeitete. Das Blut rann nieder. Sie schöpfte es mit dem *tadi* in einen kleinen Bambus, der Wasser enthielt, dann neigte sie sich zu Boden und goß etwas auf die Erde. Dann ließ sie ein wenig auf einen halb gespaltenen Bambus laufen und warf die Mischung in die Luft. Das wiederholte sie, bis der Bambus leer war. Ich hörte zwei- oder dreimal den Ruf *cul*, d. h. geh! Wie ich hinterher erfuhr, soll es bedeuten, das Blut soll zu *Karej* und zu *Manód* gehen.

Alle Frauen und ein erwachsener Knabe machten diese Zeremonie. Letzterer bearbeitete sein Schienbein mit einem Bambussplitter, sonst war alles wie bei den Frauen. Das Gewitter verzog sich bald. Nach einer Stunde etwa wurde der Donner wieder hörbar. Da rief ein Mann ungeduldig aus der Hütte heraus „*Ola! berenti paj!*“ „*Ola! halte ein!*“

Am nächsten Morgen zog ich Erkundigungen ein. Die Frauen bringen das Blutopfer dar, wenn aber das Gewitter stark ist und nicht aufhören will, dann tun es auch die Männer. Vor kleinen Gewittern fürchten sich letztere nicht.

Beim Blutopfer gießt man zuerst etwas auf die Erde, das ist für *Manód*, die Frau *Karej's*, die in der Erde wohnt. Hierauf schleudert man das Blut in der Richtung des Gewitters. Es scheint, daß es zum Schluß nach den vier Windrichtungen geschleudert wird. In einem Falle nur habe ich erfahren können, was *Karej* mit dem Blute macht: Er schmiert seinen Körper damit ein; zu welchem Zwecke, konnte mir mein Gewährsmann nicht sagen. Er schüttelte sich aber und verzog den Mund, als er mir vormachte, wie sich *Karej* mit dem Blute einschmiert. Wenn *Karej* böse ist, so sendet er auch seinen Polizisten, den Tiger aus, um den Bösewicht zu töten, oder er schickt auch Krankheiten; zumal einzelne Krankheiten werden *Karej* zugeschrieben. *Dámoj* und *Dálan* und ebenso auch *Tapéd'n* treten manchmal für die armen Menschen ein, wenn *Karej* zu arg böse ist. Die Formeln, wie sie *Karej* anreden und auch die Textbelege für das eben Gesagte und das Folgende kann ich heute nicht anführen. Diese behalte ich für die Publikation vor.

Wenn man das tägliche Leben der Semang beobachtet, so ist von einem Kult nichts zu sehen außer jenem Blutopfer; und wenn man fragt, so heißt es überall: dergleichen kennen wir nicht. Wie ich in den letzten Tagen erfahren habe, ist der *Halá* der Vermittler zwischen den Menschen und *Karej*. Er bringt *Karej* Geschenke dar (der Spiegel wird von *Karej* am meisten bevorzugt) und bittet auch *Karej*. Wir verstehen nicht, *Karej* zu bitten, sagte mir ein Gewährsmann, das tut der *Halá*. Wenn darum jemand schwer krank ist, so sucht man einen großen *Halá* auf. Ist ein solcher aufzutreiben, so ist alles gut; ist er nicht zu finden, so stirbt der Kranke. Der *Halá* gibt dem Kranken nicht etwa Medizin, sondern er spricht mit *Karej*, nachdem er ihm den Spiegel mittels des Wundersteines (*čebəh*) hinaufgeblasen hat. *Karej* sitzt aufrecht im Himmel; der Spiegel kommt herangeflogen und legt sich auf die Matte, welche vor der Brust *Karej*'s ausgebreitet ist. *Karej* sieht den Spiegel und lacht laut vor Freude (hierbei machte mir der Mann das Lachen *Karej*'s vor). Nun kann der *Halá* den Kranken heilen, indem er ihm mittels des Zaubersteines in den Kopf hineinbläst und so alle Krankheit austreibt.

Eine eigentümliche Tatsache ist es aber, daß die *Jahaj*, obwohl sie einen ziemlich ausgedehnten Stamm bilden, keinen *Halá* besitzen. Die Sabum haben einen. Die meisten *Halás* sind aber bei den *Plé* (Orang Bukit) zu finden. Dort muß man hingehen, wenn man *Halá* lernen will. Diese Tatsache bitte im Auge zu behalten, denn sie wird zur Erkenntnis des Gottes *Plé* beitragen, von dem nur STEVENS zu berichten weiß. Was ist *Plé*? Meine Semang kennen keine Gottheit mit diesem Namen; überhaupt scheint es keine anderen zu geben als die genannten. (Von den *Čenoj* spreche ich bald.) Zufällig habe ich eines Tages folgende Mythe erfahren, die mir so kostbar schien, daß ich meinen Informanten hinterher dafür entlohnte. Nachdem er mir Verschiedenes über *Karej* usw. mitgeteilt hatte, fragte ich nach dem Erschaffer der Menschen. Er schaute mich nur verwundert an und schwieg. Ein Malaye stand bei mir und fragte ihn das Gleiche nochmals, worauf der Mann auf malayisch die Mythe erzählte, die er dann auf mein Geheiß auch in Semang wiederholte, und so wurde sie von mir notiert. Sie heißt kurz also: Im Anfange waren zwei Menschen, *Karej* und ein *Plé*. (*Plé* ist die Bezeichnung in Semang für die Orang Bukit. Er konnte sich anfänglich des Namens dieses ersten *Plé* nicht entsinnen. Erst später erinnerte er sich seiner; er heißt *Bungsú*. Diesen Namen füge ich hier nur ein.) Im Anfange waren nur zwei Menschen, *Karej* und ein *Plé*, *Bungsú* mit Namen. Es war auch ein Garten, der aber ausdorrte. *Karej* war nun falsch zu *Bungsú* und zündete den Garten von allen Seiten an. *Bungsú* hockte auf einem Baumstamm inmitten des Feuers und zitterte vor Furcht. Da er aber ein großer *Halá* war, so sprang er in das Feuer, er lief hindurch, und kam in seine Hütte. *Karej* kam nun zu der Hütte, um sich zu vergewissern, ob *Bungsú* tot sei. Er war nicht tot. Nun hintergeht *Bungsú* den *Karej*. *Karej* geht baden. *Bungsú* hat seinen großen Fischkorb im Wasser. *Karej* schwimmt und gerät in den Fischkorb und kann nicht heraus. *Bungsú* läßt *Karej* sieben Tage in dem Fischkorb. *Karej* stirbt. *Bungsú* zieht den Korb ans Ufer, nimmt ein Rohr, dessen Mark eßbar ist,

und stößt dieses in den Rücken *Karej*'s. Da wird *Karej* wieder lebendig. Nun ist *Karej* abermals falsch zu *Bungsú*' und stößt ihn ins Wasser. *Bungsú*' ertrinkt, wird jedoch wieder lebendig und begibt sich daran, *Karej* zu verfolgen. *Karej* rennt in Angst davon. Die Hetze geht über Berg und Tal. *Karej* kommt außer Atem und in seiner Not... steigt er zum Himmel empor. *Bungsú*' kehrt zu seinem Garten zurück. Er soll später auch in den Himmel gegangen sein.

Diese Mythe mit anderen Momenten gibt mir die Erklärung für STEVENS Gottheit *Plé*. *Plé* soll ja nach ihm auch der Fundator der *Halás* sein. Er soll den Menschen die Wunderzeichnungen auf den Geräten gelehrt haben. Nach meiner Anschauung ist *Plé* (mit seinem eigentlichen Namen *Bungsú**) niemand anderer als die Gottheit der *Plé* (Orang Bukit), während *Karej* die Gottheit der Semang ist. Beide liegen nun im Kampf miteinander. Auch nach STEVENS ist *Plé* nicht immer in Übereinstimmung mit *Karej*. Daraus folgt aber weiter, wenn diese meine Ansicht, die ich weiter verfolgen will, richtig ist, daß die Informanten STEVENS's keine reinen Semang waren, sondern zum mindesten kulturell mit den Bukit (*Plé*) stark gemischt, was STEVENS nicht erkannte und damals auch nicht erkennen konnte. Darauf deuten auch folgende Dinge hin: Die *Plé* sind die großen *Halá*, man muß zu ihnen gehen, um das zu erlernen. Sie sind die Meister der Ornamenttechnik. Die Semang-Ornamente, soweit echt Semang, sind sehr mager und verschwinden gegen den Norden ganz; so habe ich in Patalung auf Sumpitan und Köcher keine Ornamente gesehen. Solche Stücke habe ich in Besitz. Der Gott *Plé* soll aber all diese Künste die Menschen gelehrt haben. Daß STEVENS den Namen *Plé* für die Gottheit angibt, ist wohl so zu erklären, daß seine Informanten den Stammesnamen angaben an Stelle des Personennamens, wie mein Informant auch.

STEVENS spricht auch von einer weiblichen Gottheit *Semei*. Niemand wußte mir zu sagen, was das sei, bis einer einmal sagte: *Orang Semei*. Das ist ein Bruderstamm der Orang Bukit. *Semei* soll die Schwester *Plé*'s sein. Jedenfalls ist es für mich soweit gewiß, daß STEVENS' Aussagen, obwohl vollkommen richtig, nicht die Semang-Religion als solche, sondern schon ein Mischprodukt darstellen.

Ich hatte vorhin auch die *Cenoj* erwähnt. Viele der Semang-Lieder handeln von den *Cenoj*. Das sind Himmelsbewohner, die nach Art der Menschen leben, sie haben Familien und Kinder. Sie geben sich viel mit der Zauberei ab und sind gut. Ich kann mir noch kein richtiges Bild von dieser Gruppe Himmelsbewohner bilden, so daß ich mich hier nicht darüber weiter verbreiten will. Sie sind mit der ersten Kategorie nicht zu vergleichen.

Wie sieht nun *Karej* aus? Er ist groß von Gestalt. Da begegnete mir einmal folgendes: Ich saß mit den Leuten in einer ihrer Hütten. Sie hatten gerade gut gegessen, da ich ihnen Reis gegeben hatte. Die Bäuchlein hatten sich schön gewölbt und ich spielte auch darauf an, indem ich einem darauf klopfte und sagte: „Du hast dir ein schönes Ränzel angelegt.“ Ein anderer machte es ebenso bei mir und sagte: „Deiner ist noch größer“ (was entschieden falsch war). Da bemerkte ein Knabe von zirka 15 Jahren: *Menä*

ég' Karej = „Wie der Bauch Karej's!“ Hierauf schallendes Gelächter. Jedenfalls illustrierte dies schon deren Anschauung von Karej. Solche Witze läßt man sich gefallen und bringt sie gleich zu Papier. — Karej ist glänzend und sehr heiß wie Feuer, denn wenn er nahe an ein Haus kommt, so sterben alle.

Die Auffassung vom Himmel ist folgende: Er hat verschiedene Stockwerke. Die Himmelsbewohner sitzen auf Balken. Karej zu unterst mit Taped'n und Begräg. Oberhalb sitzen Dämoj und Dálan, und noch weiter nach oben die Čenoj. Manód und Takell wohnen in der Erde, doch kommen sie bisweilen in den Himmel hinein, wie auch Karej zu Manód hinunterfährt. Im Himmel lebt man von Früchten, es ist aber nur ein Baum da. Man pflückt eine Frucht, sieht sie an und sie wird zu jener Frucht, die man gerade essen will. Lassen die Himmelsbewohner eine Frucht zur Erde fallen, so wird ein Fruchtbaum daraus.

Die Toten. Unter diesen ist der Jorl von den tebrakés kaseg'n zu unterscheiden. Über letztere bin ich mir noch nicht ganz klar. Es sind die Vorfahren, zu denen man auch betet. Ist man in besonderer Not, so wendet man sich an seinen verstorbenen Vater, dieser an seinen Vater usw. Ob diese Nachricht standhalten wird, weiß ich nicht, denn sie steht einigermaßen mit dem Glauben an den Jorl in Widerspruch. Die Jorl sind eine Art Totengespenster in Gestalt von Schmetterlingen, d. h. einer besonderen Art von Nachtschmetterlingen. Jeder Verstorbene wird zum Jorl, den man fürchtet. Wenn man einen Toten bestattet, so hält man ihm eine Rede, daß er nun tot sei, wir anderen aber noch leben und darum keine Genossen mehr sein könnten, er soll darum die Überlebenden nicht belästigen usw. Man macht sich dann aus dem Staube und wechselt auch das Lager. Ich weiß nicht, aus welchem Grunde man mir anfänglich immer wieder sagte, daß die Jahaj die Toten nicht fürchteten und das Lager nicht wechselten. Das ist nicht wahr. Vor dem Jorl hat man große Angst. „Wenn du in der Nacht den Ruf hörst: jui, jui (mit Kopfstimme) in einem Baume, so fliehe schnell, denn das ist der Jorl. Wenn wir in der Nacht nahe am Lager in einem Baume hören: jui, jui, so sitzen wir alle mäuschenstill am Feuer, denn wenn man redet, so kommt der Jorl ins Lager, in die Hütte und ergreift deine Zunge und reißt sie aus, und du mußt sterben.“ Das Lager wird sogleich gewechselt. (Es mag sein, daß solche Nachtschmetterlinge durch das Feuer zum Lager angezogen werden, und die Semang schrecken.) Die Jorl wohnen im Osten am Felsen Rim. Wie es dort aussieht, weiß ich nicht. Die Tebrakes (bakés = Mann; brakés oder tebrakés ist der Plural) wohnen im Westen. Die Leichen werden auch immer mit dem Kopfe nach Westen bestattet.

Ich meine, das dürfte genügen, es gibt ein gewisses Bild.

Was ich nun weiter vorhabe, ist folgendes: Den 18. Juni gehe ich wieder aus, diesmal aber nicht, um mich an einem Platze lange aufzuhalten, sondern ich besuche alle Lager der Jahaj, von Grit bis nach Patani und Kelamtan hinauf; ich werde mich an den einzelnen Plätzen, den Umständen entsprechend, aufhalten und meine Beobachtungen weiterführen. Das wird mehrere Wochen in Anspruch nehmen, da ich ja die Halbinsel durchquere, von Grit aus zu Fuß. Meine Semang von Besia und Majo haben es versprochen,

mich zu begleiten. Wenn sie Wort halten, so werde ich stets vier Mann mit mir haben, dazu einen Tamilen, meinen bisherigen *boy*, der mit besonderer Dummheit geschlagen ist, und einen Malayen, den ich aufnehmen werde. Hinterher werde ich die *Sabum* (Jeram) hauptsächlich sprachlich erforschen, denn in kultureller Hinsicht sind sie den *Jahaj* gleich, wenigstens dort, wo ich sie angetroffen habe, in Grit und Besia. Dann werde ich weiter den *Sungei Pia* in Augenschein nehmen. Die Semang von Lenggong sind nach meiner Auffassung viel mehr von den Sakais beeinflußt als die *Jahaj*, ebenso auch die von Ijoh. Die Sakai-Welle scheint am unteren Perak auf das westliche Ufer übergegangen zu sein.

Einer späteren Reise bleibt Kedah und Siam vorbehalten. Jedenfalls sind hernach die *Plé* in der Gegend von Ulu Temengor gründlich zu studieren. Sie stehen mit Malayen kaum in Verbindung und sind sonst nicht bekannt. Das sind die eigentlichen Kulturträger auch für die Semang, und letztere sind sich bewußt, daß sie etwas anderes sind als jene. So sagten mir verschiedene *Jahaj*: Wir erlernten von den *Plé* den Gebrauch des Sumpit, sie aber von uns den des Bogens. Der Bogen ist heute nicht mehr im Gebrauch, da die Jungen nicht kräftig und geschickt genug sind, ihn zu handhaben. Ich habe noch zwei Stücke erstanden. Sonderbarerweise stammen nach Aussage der *Jahaj* alle Fallen von den *Plé*. Demnach hatten die Semang ursprünglich keine. Wenn sich die *Jahaj* besonders schöne Ornamente auf ihre Sachen eingravieren lassen wollen, so rufen sie einen *Plé* herbei oder kaufen die Dinge von ihnen. Es ist gewiß unrichtig, was STEVENS behauptet, daß die West-Semang die Ornamentik und ihre Bedeutung vergessen hätten. Nein, ich glaube, sie kannten diese ursprünglich gar nicht, sondern erlernten sie von den *Plé*. Über Ornamentik und deren Bedeutung habe ich einige Informationen, aber immer noch sehr spärlich. Auch hatte ich keine Zeit, mich bislang damit zu befassen.

Wie ich bereits erwähnte, dauerte mein Aufenthalt unter den *Jahaj* sechs Wochen. Ich bin ziemlich gerne unter ihnen gesehen, doch sagten sie bei meinem Weggange: „Wenn andere Weiße mitkommen, so reißen wir alle aus.“ Sie sind überaus scheu, und wenn man einmal unpäßlich ist und darum etwas weniger freundlich, so sind sie gleich argwöhnisch. Ich hatte Scherereien bis in die letzte Woche hinein. Da sind mir ganz kuriose Dinge begegnet. Man erzählte so viel davon, daß sie gar nicht betteln. Die ersten drei Tage nicht, wenn sie aber familiär geworden sind, so sind sie unausstehliche Bettler, die man aber nicht hart abweisen darf. Dabei besitzen sie wenig Erkenntlichkeit. Heute beschenkt man sie und morgen ist alles vergessen. Was über deren schöne Eigenschaften geschrieben worden ist, stammt von Leuten, die die Semang nur vorübergehend gesehen haben. Sie wollen am liebsten ungestört in ihren Wäldern leben und haben es gar nicht gern, daß man sie aufsucht. In ihren Mitteilungen sind sie recht zurückhaltend. Ihr Leben dreht sich nur um den Nahrungserwerb, dem Männlein und Weiblein nacheilen. Das Leben der Semang ist recht miserabel; dennoch hängen sie mit Zähigkeit daran. Die Waldesfreiheit ist ihr Ideal.

Geistig sind die Leuten außergewöhnlich regsam, aber es gibt wie

bei uns Dumme und Kluge. Sie stellen die kuriosesten Fragen, sie lieben die Musik. Jeder wünscht eine Mundharmonika. Als mir P. CARDON, der mich einmal besuchte, eine Ziehharmonika schenkte, so wanderte das Ding von dem einen zu dem anderen. Sie sind außergewöhnliche Blumenliebhaber. Jeder schmückt sich, wo er nur kann, mit Blumen.

Die Lasten tragen sie auf dem Rücken, was bei ihren Nachbarn nicht gebräuchlich ist. Die Gemeinschaft der Nahrungsmittel ist bei verschiedenen Stämmen verschieden groß. Bei manchen wird nur innerhalb der Familie geteilt, bei anderen nimmt der ganze anwesende Trupp an der Beute teil. An einzelnen Orten haben sie kleine Pflanzungen angelegt. Diese gehören dem Pflanze. Ebenso sind alle markierten Durian- und Ipoh-Bäume Privateigentum. Man kann heute nicht mehr alle ihre Gebräuche als ursprünglich ansehen, die *Jahaj* fangen vielmehr an, in gewissem Grade sesshaft zu werden. Einzelne gehen sogar zu den Malayen über, und bauen sich ein kleines Reisfeld.

Es scheint, daß die Zuneigung unter Eheleuten manchmal groß ist. Mein gewöhnlicher Begleiter Keladi behauptet das von sich und seiner Frau. Er würde kaum eine zweite nehmen, wenn ihm die jetzige stürbe. Wenn er sie *bodoh* (Dummkopf) nennt, so ist das nur ein Kosenamen. Von Polygamie ist hier nur ein Fall bekannt, der betreffende Mann lebt nach Art der Malayen.

Stirbt ein Kind, so läßt man in der Kinderreihe eine längere Pause eintreten, denn man glaubt, daß ein bald darnach geborenes auch sterben würde. Keladi behauptet, und es erscheint glaublich, daß die Eheleute in diesem Falle Monate und Jahre enthaltsam leben.

Hier im Lager gibt es zwei Hebammen. Das Kind wird einige Tage nach der Geburt benannt, und zwar nach einem nahen Baume, einer Blume, einem Wasser, einem nahen Hügel, ja selbst nach einem Ereignis zur Zeit seiner Geburt. Diese Dinge stehen aber mit dem Neugeborenen in keinem Zusammenhang. Man kann z. B. die Frucht des Baumes essen, ihn fällen usw.

Für einzelne Arten der Verwandtschaft besitzen sie auffällig viele Bezeichnungen. Wenn ein Mädchen einen Mann nimmt, so benennt der neue Schwager die jüngeren Geschwister seiner Frau anders als die älteren, auch seine eigenen Geschwister haben entsprechend zweierlei Bezeichnungen, und er selbst wird von seinen jüngeren Schwägern und Schwägerinnen anders genannt, als von den älteren.

Alle Verstorbenen gehen an einen Ort jenseits des Ortes, wo die Sonne untergeht. Dort wechseln auch Tag und Nacht. Aber nicht alle können dort bleiben, vielmehr nur die Verheirateten. Diese holen früher oder später ihren Lebensgefährten ab. Der Geist der Unverheirateten kommt jedoch in der Nacht dorthin zurück, wo seine Leiche beerdigt ist. Es war mir schon früher aufgefallen, daß die unverheirateten Burschen eine größere Furcht vor dem Tode besitzen. Keiner geht abends in die Nähe eines solchen Grabes. Der *Jorl* ist schlimm und kann einen sogar töten.

Man begräbt die Toten am Sterbetage. Es scheint, daß sie stets an Abhängen begraben werden, und zwar ziemlich tief, „damit der Tiger sie

nicht ausgrabe“. Nach dem Begräbnis verläßt man sofort das Lager. Wo es *Halá* (Zauberer) gibt, da setzt man diese zuweilen auf Bäumen aus. Der *Halá* steht immer wieder auf und wird ein Tiger. Ein solcher Tiger schadet aber den Menschen nicht. Von einem *Halá* fürchtet man weder im Leben noch nach dem Tode irgendeinen Schaden, er ist nur nützlich.

Am Tage sind die *Jorl* wie die Menschen, sie leben an ihrem Orte genau so wie hier. Am Abend werden sie Vögel und können dann nicht essen, sie fliegen nur herum. Sie werden weder alt, noch sterben sie.

Die Sonne ist weiblich und der Mond männlich. Beide hatten viele Kinder, die mit der Mutter gingen. Dadurch war die Hitze unausstehlich geworden. Der Mond hatte Mitleid mit den Menschen und betörte die Sonne, so daß sie alle ihre Kinder auffraß. Der Mond hatte zwei jüngere Geschwister, diese verbarg er in seinen Achselhöhlen. Nachdem die Sonnenkinder alle aufgefressen waren, ließ der Mond die beiden jüngeren Geschwister aus der Achselhöhle „hervorfließen“. Aus den beiden sollen die anderen Sterne geworden sein.

Im Anfange war nur ein Mensch, er hieß *iëg'n*. Als der große Affe *Beroh* das große Feuer machte (als Lalang abbrannte), da floh *iëg'n* mit allen anderen Menschen. Er bestieg ein Floß und floh zum *ba seg'n keto*, dorthin, wo die Sonne untergeht. Jenseits dieses Platzes befindet sich ein Ort, wo der *nabi* der Malayen wohnt. Etwas weiter wohnen die Verstorbenen, und noch weiter draußen ist die Wohnung des *iëg'n*, seiner Frau und seiner zwei Enkel. Bei ihnen herrscht immer der Tag. Sie werden wohl alt, aber sie sterben nicht, keine Krankheit ist bekannt. Von Zeit zu Zeit wird *iëg'n* immer wieder jung. Tiere gibt es da nicht, aber genug zu essen. Dort ist der „Ort der Kühle“, bei uns der „Ort der Hitze“.

Über die Grenzen der Semang und Sakai konnte ich noch nichts Sicheres erfahren. Die Wohnorte der ersteren hoffe ich alle besuchen zu können. Es scheint, daß es nördlich vom Perakflusse keine Sakai mehr gibt, sicher aber noch viele Semang. Auf die Angaben der Malayen kann man sich nicht verlassen, ihre Bezeichnungen für die einzelnen Stämme sind sogar irreführend, wie ich jetzt schon feststellen konnte.

Am stärksten sollen die Semang im Gouvernement Puket und im Gebiete von Patalung-Trang vertreten sein (Malaka). In Siam nennt man sie *Ngo*, was kraushaarig bedeutet. Den Stamm von Patalung, von dem ich bereits eine kleine Gruppe angetroffen habe, und den ich bald aufsuchen werde, hat im Jahre 1907 der König von Siam besucht. Dessen Beschreibung folgt hier im Auszug:

Sie sind von mittlerer Größe, sie haben eine breite Nase, aber nicht zu dicke Lippen. Das Haar ist gekräuselt. Die Männer lassen vielfach einen Kranz von Haaren stehen, die Frauen lassen es entweder lang wachsen oder rasieren es. Die Hautfarbe ist weniger dunkel als in Siam, der Bau ist kräftig. Ihre Hütten sollen zeltartig sein. In der Regenzeit suchen sie in den Höhlen Schutz. Das Lager wird neben einem Bache aufgeschlagen, es besitzt in der Mitte einen freien Platz. Die Nahrung besteht aus Wurzeln, Früchten, eingetaushtem Reis und Fleisch, besonders von Affen. Die Leute haben viele Kinder.

Die Regenzeit fürchten sie. Wenn sie Fieber bekommen, so beschmieren sie das Gesicht mit weißer Farbe oder hängen sich eine Schnur um den Hals.

Die unverheirateten Mädchen stecken Perlen und Blumen in die durchlöcherten Ohrläppchen². Die Frauen gebrauchen Bambuskämme und Gelenkringe. Bei der Heirat gibt der Bräutigam dem Vater und der Mutter der Braut je ein Tuch; die rote Farbe wird besonders geschätzt.

Als Waffe gebrauchen sie das Blasrohr, das gut gemacht und sorgsam gehütet wird. Wer sich eines Vergehens schuldig macht, dem nimmt der Häuptling das Blasrohr weg; das ist eine sehr gefürchtete Strafe. Das Blasrohr heißt *bolau*, die vergifteten Pfeile *bila*. Auch ein Speer ist im Gebrauch und der Bogen, letzterer scheint aber langsam ganz zu verschwinden.

Sie verehren eine Gottheit, die Gutes und Böses vergilt. In den Bäumen wohnen Geister, sie sind weiblich und müssen verehrt werden, sonst bringen sie den Tod. Die Dämonen haben sichelförmige Waffen, mit denen sie den Leib öffnen; die Eingeweide verzehren sie.

Es gibt vier Arten von Geistern:

1. *Ya*, die Menschenseele, wenn sie vom Leibe getrennt ist. Nach dem Verlassen des Leibes wartet sie, bis sie wiedergeboren wird, sie wartet auf einen neuen Leib. Ist ein solcher im Mutterleibe vorhanden, so tritt sie in diesen ein. Findet sie innerhalb sechs Monaten keinen Leib, so wird sie zum Gespenst, das die Menschen plagt.

2. *Rob*, das ist die Menschenseele, welche im Schläfe den Leib verläßt und außen ihre Wege geht. So entstehen Träume.

3. *Semanat*, das ist ein bestimmter Geist, der von gewissen Personen zitiert werden kann, um andere zu plagen.

4. *Badi*. Dieser Dämon wird aus Tieren geboren. Nimmt er von Menschen Besitz, so werden diese den Tieren gleich. Der Mediziner kann sie durch Medizinen fernhalten.

Die Leichen werden nicht tief begraben. Der Platz wird nach dem Begräbnis verlassen wegen Geisterfurcht und Furcht vor Tigern, welche die Leichen angeblich fressen.

Die Malayen suchen Knochen von den Semang, um sie zu zermahlen. Der Staub wird als Medizin über das Gesicht geschmiert.

Der Gewährsmann des Königs Tschulalongkorn war wohl jener Semang-Knabe Kanám, den er an seinen Hof nahm und ihn dort erziehen ließ.



² Auch die Durchbohrung der Nase kommt vor.

Der afrikanische Schild.

(Mit zwei Karten und mehreren Zeichnungen.)

Von P. PAUL SCHEBESTA, S. V. D., und Fr. GEORG HÖLTKE, S. V. D.

Einleitung.

Quellennachweis: Literatur und Museen.

Der afrikanische Schild.

I. Das Material des Schildes.

1. Der Hautschild.
2. Der Lederschild.
3. Der Holzschild.
4. Der Flechtschild.
5. Der Schild aus Holz und Flechtwerk.
6. Der Schild aus Haut und Flechtwerk.
7. Der Schild aus Holz und Haut.
8. Der Stockschild ohne Faustschutz.

9. Der Stockschild mit Leder-Faustschutz.

10. Der Stockschild mit Holz-Faustschutz.

II. Die Form des Schildes.

1. Der Stockschild.
2. Der Stabgriff.
3. Der Brettgriff.
4. Der Schild ohne Griff.
5. Der Buckelschild.
6. Der Schild mit Randwulst.

Zusammenfassung.

Einleitung.

Eine Untersuchung der afrikanischen Schilde muß auf FROBENIUS zurückgehen, denn er ist nicht nur der Erste, sondern auch der Einzige, der sich bisher mit dieser Schutzwaffe der Afrikaner eingehender beschäftigte. An erster Stelle hat er in seinem Buche „Der Ursprung der afrikanischen Kulturen“ (Berlin 1898) die Schilde behandelt, weil diese „das Bild des Aufwachsens und Zusammenfließens der Kulturelemente in Afrika in wunderbarer Klarheit“ zeigen. Dieses von FROBENIUS entworfene Bild auszuführen, zu vervollständigen und, wo nötig, zu retuschieren, war der nächste Zweck der vorliegenden Arbeit. Wir begannen darum von Grund auf. Unsere ganze Arbeit und besonders die Schlußausführungen zeigen, wie weit wir mit unseren Ergebnissen über FROBENIUS hinausgehen konnten und wie sehr wir ihm in manchen Punkten entgegenzutreten mußten. Das erlaubte und ermöglichte uns nur ein reichhaltiges Quellenmaterial. — Es bleibt uns eine angenehme Pflicht, an dieser Stelle den geschätzten Leitern und Angestellten der Museen den gebührenden Dank zu sagen, da durch ihre allseitige Zuvorkommenheit nicht nur das Studium der Kataloge, sondern auch die Aufnahme der Schilde in den Schausälen und Magazinen ermöglicht wurde.

Wo sich aus dem reichen Stoff, gegeben durch die Fülle der Verschiedenheiten nach Material und Form, Anhaltspunkte für Kultur- und Völkerwanderungen aufdecken ließen, wurde besonders darauf aufmerksam gemacht. Schon ein flüchtiger Blick auf das Kartenbild kann überzeugen, daß einzelne Schildarten und -formen bestimmten Kulturgruppen zuzurechnen sind.

Auch über das Lagerungsverhältnis der einzelnen Kulturen und daraus über das relative Alter der Wanderungen afrikanischer Völker und Kulturen lassen sich an der Hand der Karten Angaben machen.

So steht zu hoffen, daß auf Grund vieler Arbeiten dieser Art allmählich das Kulturbild Afrikas sich ganz entrollt¹.

Die Unterlagen vorliegender Untersuchung wurden zunächst, soweit es möglich war, der einschlägigen Buch- und Zeitschriftenliteratur entnommen. Die ergiebigste Fundgrube waren aber die großen Museen für Völkerkunde in Berlin, Dresden, Hamburg, Leipzig, London, Prag und Wien. Die persönliche Besichtigung von mehr als tausend afrikanischen Schilden klärte den Blick fürs Ganze und schärfte das Auge für Einzelheiten.

Die Einteilung ergab sich aus dem Stoff. Von den zwei Teilen der Arbeit behandelt der erste das Material, der zweite die Form des Schildes.

Das Material eines Kulturgegenstandes und insbesondere des Schildes kann gewiß schon der Wegweiser einer Kulturwanderung sein. Unmöglich wird man z. B. Schilde aus Rinderfell bei solchen Stämmen finden, die keine Viehzüchter sind. Noch fesselnder wird das Bild, wenn es gelingt, den Flecht- oder Holzschild einer bestimmten Kultur zuzuweisen. So wäre das Material allein schon ein zuverlässiger Führer. Zweifelsohne wird dann noch dazu die äußere Form des Schildes, wie sie im zweiten Teil der Arbeit in einigen wichtigen Punkten Berücksichtigung fand, willkommene Führerdienste tun. So war die Zweiteilung dieser Untersuchung nach Material und Form auch unter dieser Rücksicht wünschenswert und brauchbar.

Jeder Abschnitt der beiden Hauptteile umfaßt eine Stoffsammlung und die darauf fußenden Ausführungen.

Bei der Stoffsammlung gibt die erste Spalte den Volksstamm an, die zweitletzte die laufende Nummer des Quellennachweises und die letzte die Seitenzahl bzw. bei Museumsgegenständen die Katalognummer, z. B. 51. II. 375 heißt: HOLLUB, „Sieben Jahre in Südafrika“, II. Bd., S. 375. Die Museen sind in der zweitletzten Spalte abgekürzt enthalten, wie Quellennachweis „B“ angibt. Die zweite Spalte zeigt die Nummer des Stammes auf den beigefügten Karten. Diese Zahlen rücken ihrem Werte nach nicht lückenlos nebeneinander, denn sie sind unverändert einer großen Stamm- und Völkerkarte Afrikas entnommen, die zum Zwecke solcher Arbeiten entworfen wurde. Das Auffinden der Volkstämme wird durch diese Zahlensprünge kaum erschwert.

Quellennachweis.

I. Literatur.

a) Für den afrikanischen Schild.

- 1 ADOLF FR. HERZOG ZU MECKLENBURG, Vom Kongo zum Niger und Nil. Leipzig 1912.
- 2 ANKERMANN BERNH., Über den gegenwärtigen Stand der Ethnographie der Süd-hälfte Afrikas. Arch. f. Anthropol. N. F., Bd. IV.
- 3 BAKER SAMUEL, The Nil Tributaries of Abyssinia. London 1867.
- 3a BARTH H., Reisen und Entdeckungen. Gotha 1857.
- 4 BAUMANN OSKAR, Usambara und seine Nachbargebiete. Berlin 1891.
- 5 — Fernando Poo und die Bube. Wien 1888.
- 6 — Durch Massailand zur Nilquelle. Berlin 1894.

¹ In Vorbereitung sind noch: „Die Verbreitung der Haustiere in Afrika“ von Fr. DUSCHAK und P. SCHEBESTA; „Die Opfer in Afrika“ und „Die Verbreitung der Manamatapa-Zimbabwe-Kultur“, beide von P. SCHEBESTA.

- 7 BIEBER, Kaffa. Münster 1920.
- 8 — Das Heerwesen der Kaffitscho. Globus 1909.
- 9 — Ein afrikanisches Soldatenvolk. Urania 1915.
- 10 BORELLI JULES, Ethiopie Méridionale, Journal de mon voyage aux Pays Amhara, Oromo et Sidama 1885—1888. Paris 1890.
- 11 BRUEL, Les Pomo et les Boumali. Revue d'Ethnogr. et de Sociol. 1910.
- 12 BURGT VAN DER, Un grand Peuple. Bois le Duc 1903.
- 13 BURROWS, The Land of the Pigmies. London 1898.
- 13a BURTON, The Lands of Cazembe. London 1873.
- 14 CAHUN LÉON, Le Congo, traduite pour la première fois en français sur l'édition latine faite par les frères de Bry, en 1598, d'après les voyages portugais et notamment celui d'Edouard Lopes, en 1578. Bruxelles 1883.
- 15 CAMERON, Across Africa. Leipzig 1877.
- 15a CARDINALL, The Natives of the Northern Territories of the Gold Coast. New York.
- 16 CASATI, Zehn Jahre in Äquatoria und die Rückkehr mit Emin Pascha. Bamberg 1891.
- 16a CHAMPION ARTHUR, The Atharaka. Journ. Anthr. Inst. 1912.
- 17 CECCHI ANTONIO, Fünf Jahre in Ostafrika. Deutsch von M. RUMBAUER. Leipzig 1888.
- 18 CHAILLU DU, A Journey to Ashongo Land. London 1867.
- 19 CHAVANNE Jos., Reisen und Forschungen im alten und neuen Kongostaat. Jena 1887.
- 20 CZEKANOWSKI, Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet. Leipzig 1917.
- 20a DAPPER O., Umständliche und Eigentliche Beschreibung von Africa. Amsterdam 1670.
- 21 DELHAISE, Les Warega. Bruxelles 1909.
- 21a DEMMIN AUGUST, Die Kriegswaffen in ihrer historischen Entwicklung. Leipzig 1869.
- 22 DEMPWOLFF OTTO, Die Sandawe. Hamburg 1916.
- 23 DUCHESNE-FOURNET, Mission en Ethiopie (1901—1903). Paris 1909.
- 23a DUNDAS CHARLES, History of Kitui. Journ. Anthr. Inst. 1913.
- 24 EICHORN AUGUST, Beiträge zur Kenntnis der Waschamba. Baeßler-Archiv 1913.
- 25 EMIN PASCHA, Eine Sammlung von Reisebriefen und Berichten Dr. Emin Pascha's aus den ehemals ägyptischen Äquatorialprovinzen und deren Grenzländern. Herausgegeben von Dr. GEORG SCHWEINFURTH und Dr. FRIEDRICH RATZEL, mit Unterstützung von Dr. ROBERT W. FELKIN und Dr. GUSTAV HARTLAUB. Leipzig 1888.
- 26 ENDEMANN, Mitteilungen über die Sotho-Neger. Z. f. E. 1874.
- 27 FALKENSTEIN, Afrikas Westküste. Leipzig 1885.
- 28 FRANÇOIS CURT, Erforschung der Tschuapa und Sulongo. Leipzig 1888.
- 28a FRÄSSLE, Meiner Urwaldneger Denken und Handeln. Freiburg 1923.
- 29 FRITSCH, Über die Ova-Herero. Globus 1875.
- 30 FRITSCH GUSTAV, Die Eingebornen Südafrikas, ethnographisch und anatomisch beschrieben. Breslau 1872.
- 31 FROBENIUS, Der Ursprung der afrikanischen Kulturen. Berlin 1898.
- 32 FÜLLEBORN FRIEDRICH, Das deutsche Njassa- und Ruwumagebiet. Land und Leute. Berlin 1906.
- 33 GAND, Les Mandja. Bruxelles 1911.
- 34 GEYER, Durch Sand, Sumpf und Wald. Missionsreisen in Zentralafrika. Freiburg 1914.
- 35 GIRONCOURT DE, L'art chez les Touareg. Revue d'Ethnogr. et de Sociol. 1914.
- 36 GORJU, Entre le Victoria, l'Albert et l'Edouard. Reims 1920.
- 37 HAGEN GÜNTHER, Die Bana. Baeßler-Archiv 1912.
- 38 HALKIN, Ababua. Bruxelles o. J.
- 39 HARTMANN, Die Nigritier. Berlin 1876.
- 40 — Abyssinien und die übrigen Gebiete der Ostküste Afrikas. Leipzig 1883.
- 41 — Die Nilländer. Leipzig 1884.
- 42 HARTMANN ROBERT, Reise des Freiherrn Adalbert von Barnim durch Nordost-Afrika in den Jahren 1859 und 1860. Berlin 1863.
- 43 HEUGLIN TH., Ein arabischer Schriftsteller über die Bedja-Länder. Ergänzt.-Heft 6, PETERMANN'S Mitt.
- 44 HILDEBRANDT, Vorläufige Bemerkungen über die Somal. Z. f. E. 1875.

- 45 HILTON-SIMPSON, Land and peoples of the Kasai. London 1911.
- 46 HÖHNEL, Ostäquatorial-Afrika zwischen Pangani und dem neuentdeckten Rudolf-See. Ergänz.-Heft 99, PETERMANN's Mitt.
- 46a — Zum Rudolf-See. Wien 1892.
- 47 HOLLIS, The Nandi. Oxford 1909.
- 48 — The Masai. Oxford 1905.
- 49 HOLLUB, Eine Kulturskizze des Marutse-Mambunda-Reiches. Wien 1879.
- 50 — Die Ma-Atabele. Z. f. E. 1893.
- 51 — Sieben Jahre in Süd-Afrika. Wien 1881.
- 52 — Von der Kapstadt ins Land der Maschukulumbe. Reisen im südlichen Afrika in den Jahren 1883—1887. Wien 1890.
- 53 HUPPENBAUER, Von Kyebi nach Kumose. Eine Reise ins Hinterland der Goldküste. 3. Aufl., Basel, Missionsbuchhandlung.
- 54 HUTTER, Wanderungen und Forschungen im Nord-Hinterland von Kamerun. Braunschweig 1902.
- 54a JAMERSON, Story of the Rear Column. London 1890.
- 55 JOHNSTON, Der Kilima-Ndjaru. Deutsch von W. VON FREEDEN. Leipzig 1886.
- 56 JOHNSTON HARRY, Liberia. London 1906.
- 57 — The Uganda Protectorate. London 1904.
- 58 JOYCE A. T., Note on a Series of Akikuyu „Ndomi“ in the British Museum. Man 1906.
- 59 JUNKER, Reisen in Afrika 1875—1888. Wien, I. 1889, II. 1890, III. 1891.
- 60 JUNOD HENRY, The life of a South African Tribe. Neuchatel 1913.
- 61 KITCHING, On the backwaters of the Nile. Leipzig 1912.
- 61a KOLB PETER, Caput Bonae Spei. Leipzig 1822.
- 62 KOTZ, Im Banne der Furcht. Hamburg 1922.
- 62a LAMPERT KURT, Die Völker der Erde. Leipzig o. J.
- 63 LECHAPTOIS, Aux Rives du Tanganika. Maison-Carrée (Alger) 1913.
- 64 LENZ OSKAR, Skizzen aus Westafrika. Berlin 1878.
- 65 LUSCHAN, Die Karl Knorr'sche Sammlung von Benin-Altertümern im Museum für Länder- und Völkerkunde in Stuttgart. Stuttgart 1901.
- 66 — Altertümer von Benin. Aus den Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft. Sitzung vom 19. März 1898. (Separatabdruck.)
- 67 — Afrika. In: Illustrierte Völkerkunde. Von Dr. GEORG BUSCHAN. Stuttgart 1910.
- 68 MANSFELD ALFRED, Urwald-Dokumente. Vier Jahre unter den Croßfluß-Negern Kameruns. Berlin 1908.
- 69 MARQUART JOS., Die Benin-Sammlung des Reichsmuseums für Völkerkunde in Leiden. Leiden 1913.
- 70 MARQUORD FRED, Bericht über die Kavironde. Z. f. E. 1909.
- 71 MARTIAL DE SALVIAC, Les Galla. Paris 1902.
- 72 MASUI TH., Guide de la Section de L'Etat indépendant du Congo. Bruxelles 1897.
- 73 MEINHOF KARL, Eine Studienfahrt nach Kordofan. Hamburg 1916.
- 74 MERENSKY, Das Kondevolk im deutschen Gebiet am Nyassa-See. Z. f. E. 1893.
- 75 — Deutsche Arbeit am Njassa, Deutsch-Ostafrika. Berlin, Berliner evang. Missionsgesellschaft 1894.
- 76 MERKER, Die Massai. 2. Aufl. Berlin 1910.
- 77 MEYER HANS, Die Barundi. Leipzig 1916.
- 77a MONTANDON, Des tendances actuelles de l'ethnologie à propos des armes de l'Afrique. Archiv suisses d'Anthropologie générale. Genève 1914.
- 78 MORGEN HR. C., Ethnologisches aus dem Kamerungebiet. Z. f. E. 1892.
- 79 MÜLLER et SNELLEMAN, Industrie des Cafres du Sud-Est de L'Afrique. Leiden o. J.
- 80 MUNZINGER WERNER, Ostafrikanische Studien. Schaffhausen 1864.
- 80a NACHTIGALL, Sahara und Sudan. Berlin 1881.
- 81 NIGMANN, Die Wahehe. Berlin 1908.
- 82 NORTHCOTE, The Nilotic Kavironde. Journ. Anthropol. Inst. 1907. Vol. XXXVII.

- 83 ORIC BATES, *Varia Africana*. I. Cambridge 1917.
- 84 OVERBERGH VAN, *Les Mangbettu*. Bruxelles 1909.
- 85 PARTRIDGE CHARLES, *Cross River Natives*. London 1905.
- 86 PASSARGE SIEGFRIED, *Adamaua*. Bericht über die Expedition des deutschen Kamerun-Komitees in den Jahren 1893—1894. Berlin 1895.
- 87 — *Die Buschmänner der Kalahari*. Berlin 1907.
- 87a — *Südafrika*. Leipzig 1908.
- 88 PAULITSCHKE PHILIPP, *Ethnographie Nordost-Afrikas*. Die materielle Kultur. Berlin 1893.
- 89 — *Die Sudanländer*. Freiburg 1885.
- 90 — *Harar*. Leipzig 1888.
- 91 PINTO SERPA, *How I crossed Africa*. London 1881.
- 92 PLOWDEN, *Travels in Abyssinia and the Galla country*. London 1868.
- 93 POUTRIN, *Notes ethnographiques sur les populations M'Baka du Congo français*. *L'Anthropologie* 1910. Extrait.
- 94 POWELL-COTTON, *In Unknown Africa*. London 1904.
- 94a RATZEL, *Völkerkunde*. Leipzig 1894.
- 95 RECHE OTTO, *Zur Ethnographie des abflußlosen Gebietes Deutsch-Ostafrikas*. Hamburg 1914.
- 96 REHSE HERMANN, *Kiziba, Land und Leute*. Stuttgart 1910.
- 97 ROHLFS GERHARD, *Quer durch Afrika*. Leipzig 1874—1875.
- 97a ROSCOE JOHN, *The Bakitara or Banyoro*. Cambridge 1923.
- 98 — *The northern Bantu*. Cambridge 1915.
- 98a — *The Banyankole*. Cambridge 1923.
- 99 — *The Bahima*. *Journ. Anthropol. Inst.* 1907. Vol. XXXVIII.
- 99a ROSEN ERIC VON, *Träskfolket*. Svenska Rhodesia-Kongo-Expeditionen. *Ethnografiska Forskningsresultat*. Stockholm 1916.
- 100 RÜPPEL EDUARD, *Reisen in Nubien, Kordofan und dem peträischen Arabien*. Frankfurt a. M. 1829.
- 101 RÜTIMEYER, *Über einige altertümliche afrikanische Waffen und Geräte und deren Beziehung zur Prähistorie*. *Z. f. E.* 1911.
- 102 SCHANZ, *Ost- und Südafrika*. Berlin 1902.
- 103 SCHULTE ARNOLD, *Das Sultanat Bornu*. Essen 1910.
- 104 SCHWEINFURTH GEORG, *Artes Africanæ*. Leipzig 1875.
- 105 — *Im Herzen von Afrika*. Leipzig 1878.
- 106 — *Das Volk der Monbuttu in Zentralafrika*. *Z. f. E.* 1873.
- 107 SEIDEL, *Die Ba Ronga an der Delagoabai*. Globus 1898.
- 108 SICK EBERHARD, *Die Waniaturu (Walimi)*. *Baeßler-Archiv* 1915.
- 109 SIEVERS WILHELM, *Afrika. Eine allgemeine Landeskunde*. Leipzig 1891.
- 110 SIMON GABRIEL, *L'Ethiopie*. Paris 1885.
- 111 SOMERSET, *The Lotuko*. *Sudan Notes and Records* 1918.
- 112 SPILLMANN Jos., *Vom Cap zum Sambesi*. Die Anfänge der Sambesi-Mission. Aus den Tagebüchern des P. TERÖRDE S. J. und aus den Berichten der anderen Missionäre. Freiburg 1882.
- 113 STANLEY, *Wie ich Livingstone fand*. Deutsche Ausgabe. Leipzig 1879.
- 114 — *Im dunkelsten Afrika*. Leipzig 1890.
- 115 STACHEWSKI, *Die Banjangi*. *Baeßler-Archiv*, Beiheft VIII, 1917.
- 116 STIGAND, *The Land of Zinj*. London 1913.
- 117 STIGLER ROBERT, *Ethnographische und anthropologische Mitteilungen über wenig bekannte Völkstämme Ugandas*. *Mitt. d. anthrop. Gesellsch.* Wien 1922.
- 117a STOW GEORGE, *The Native Races of South Africa*. London 1905.
- 118 STUHLMANN FRANZ, *Mit Emin Pascha ins Herz von Afrika*. Berlin 1894.
- 119 TATE H. R., *Further notes on the Kikuyu of British East Africa*. *Journ. Anthropol. Inst.* 1904. Vol. XXXIV.
- 120 TESSMANN, *Verlauf und Ergebnisse der Lübecker Pangwe-Expedition*. Globus 1910.

- 120 TESSMANN, Die Pangwe. Berlin 1913.
- 122 THONNER FRANZ, Vom Kongo zum Ubangi. Berlin 1910.
- 122a — Im afrikanischen Urwald. Berlin 1898.
- 123 TORDAY, Der Tofoke. Mitt. d. Anthr. Gesellsch. Wien 1911.
- 124 — Land and Peoples of the Kasai Basin. The Geographical Journal 1910.
- 125 TORDAY et JOYCE, Les Bushongo. Bruxelles 1910.
- 126 — Notes on the Ethnography of the Ba-Mbala. Journ. Anthrop. Inst. 1905. Vol. XXXV.
- 127 WEEKS JOHN, Among Congo Cannibals. London 1913.
- 128 WEISS, Land und Leute von Mpororo. Globus 1907.
- 129 WEISS MAX, Die Völkerstämme im Norden Deutsch-Ostafrikas. Berlin 1910.
- 130 WERNER, The Natives of British Central Africa. London 1906.
- 131 WEULE KARL, Wissenschaftliche Ergebnisse meiner ethnographischen Forschungsreise in den Südosten Deutsch-Ostafrikas. Berlin 1908.
- 132 WHITE, Notes on the Turkana Tribe. Sudan Notes and Records 1920.
- 133 WISSMANN, Meine zweite Durchquerung Äquatorialafrikas. Frankfurt a. d. O. 1890.
- 134 ZELTNER DE, Les Touareg du Sud. Journ. Anthr. Inst. 1914, Vol. XLIV.
- 135 ZÖPPRITZ, Pruyssenaeres Reisen im Nilgebiete. Ergänzt.-Heft 50, PETERMANN's Mitt.
- 136 Beschreibung der Königreiche Widah, Ardrah... Leipzig o. J.
- 137 British Museum, Handbook to the Ethnographical Collections. Oxford 1910.

b) Für die kulturgeschichtlichen Zusammenhänge.

- 138 Atlas Africanus. Herausgegeben im Auftrage des Forschungsinstitutes für Kulturmorphologie von LEO FROBENIUS und RITTER VON WILM. München o. J.
- 139 ANKERMANN, Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika. Z. f. E. 1905.
- 140 — Die afrikanischen Musikinstrumente. Ethnolog. Notizblatt II. Berlin 1902.
- 141 — Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika. Z. f. E. 1915.
- 142 — Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern. Z. f. E. 1918.
- 143 DREXEL, Gliederung der afrikanischen Sprachen. Eine systematische Untersuchung mit Berücksichtigung des völkergeschichtlichen Problems. Anthropos 1921—1922.
- 144 FOY, Zur Geschichte der Eisentechnik, insbesondere des Gebläses. Ethnologica I. Leipzig 1909.
- 145 FROBENIUS, Die Masken und Geheimbünde Afrikas. Halle 1898.
- 146 — Die Bogenlängen Innerafrikas. Z. f. E. 1907.
- 147 KÜSTERS, Das Grab der Afrikaner. Anthropos 1921—1922.
- 148 LIEGNITZ, Die künstlichen Zahnverstümmelungen in Afrika. Anthropos 1921—1922.
- 149 RATZEL, Die afrikanischen Bögen. Leipzig 1891.
- 150 — Bogen und Pfeil in Afrika. Ber. in d. Verhlg. der Kgl. Sächs. Ges. d. W. zu Leipzig. Leipzig 1887.
- 151 — Bogen und Speer im indo-afrikanischen Kulturkreis. Leipzig 1894.
- 152 SCHACHTZABEL, Die Siedungsverhältnisse der Bantuneger. I. A. f. Ethnographie, XX. Suppl. 1912.
- 153 SCHMIDT-KOPPERS, Völker und Kulturen. Regensburg 1924.
- 154 SCHMIDL MARIANNE, Zahl und Zählen in Afrika. Anthrop. Gesellsch. Wien 1915.
- 155 STRUCK, Die afrikanischen Kugelflöten. Koloniale Rundschau 1922.
- 156 — Versuch einer Karte des Kopfindex im mittleren Afrika. Z. f. E. 1922.
- 157 WEISSENBORN JOH., Tierkult in Afrika. Leiden 1904.
- 158 WEULE, Der afrikanische Pfeil. Leipzig 1899.

2. Museen.

- | | |
|--|--|
| M. B. Museum für Völkerkunde in Berlin. | M. L. Museum für Völkerkunde in Leipzig. |
| M. D. Museum für Völkerkunde in Dresden. | M. Lo. British Museum in London. |
| M. H. Museum für Völkerkunde in Hamburg. | M. P. Museum für Völkerkunde in Prag. |
| | M. W. Museum für Völkerkunde in Wien. |

I. Teil.

1. Der Hautschild.

Ama-Xosa	2 Großer Schild aus ungegerbter Ochsenhaut	30	66—67
Zulu	4 „An diesem Stabe ist die Haut mittels Streifen von gleichfalls rotem Fell befestigt, und zwar derart, daß sie als dunkle auf hellem, oder als helle auf dunklem Untergrunde des Schildes sich abheben“	31	24
	4 Schild aus roter Ochsenhaut	30	129
Sotho (Basuto)	5 „Die ledernen Schilde sind viel kleiner“ (als die der Kaffern)	26	29
Mantatee	5a „... of bullocks hide“	117a	481
Betschuana	11 Hautschild	M. L.	Saf. 320
	11 „Schilde aus Ochsenhaut“	30	176
Masarwa	11a Schild aus enthaartem Elandantilopenfell	M. W.	11044
Barolong	11b Hautschild; cf. Casalis 142/43; zitiert:	31	24
	11b „... of the same description as those of the Batlapin“	117a	489
Batlapis	11c Ebenso	31	24
Ba-Ronga	13 Schild nach Zuluart	107	178
Thonga	14 „Of a piece of ox-hide“	60	429
Matabele	27 „Ein Schild aus Rindsleder“	112	220
	27 „Jene Stämme (Marutse und Matabele) verwenden nur die stärksten Rinds-häute, zumeist schwarze, doch auch weißgescheckte Häute“	52	82
Matoka	30 „Während die Matoka aus Mangel an Rindern zu den Häuten der gestreiften Gnus und der Elandantilope ihre Zuflucht nehmen müssen“	52	82
Marutse	33 „Stets aus halbgegerbter Rinds-haut, meist schwarz-weiß gefleckt“ . . .	31	24—25
	33 „Stets nur aus halbgegerbter Rinds-haut gearbeitet“	49	120
	33 „Den Zuluschild fand Serpa Pinto bei den Luina“	31	25
	33 „Und meist aus schwarz-weiß gescheckter Rinds-haut gefertigt“	51	II. 375
Bassonge	41a Nach Abbildung: Hautschild . . .	133	
Ganguella	43 Vereinzelt ist das von Serpa Pinto bezeugte Vorkommen des ovalen Zuluschildes.		
Angoni	54 Die Angoni machen ihre Schilde aus Rinds-häuten (aus eigener Anschauung bestätigt).		
	54 Fell und Riemchen des Schildes sind andersfarbig	130	278
	56 „Schild in typischer Form der Zulu“	31	26
	56 Schilde „aus ungegerbter Rinds-haut“	32	144
Usagara	62 Schild „aus Elefanten-, Nashorn-, Ochsen- oder Giraffenhaut“	40	245
	62 „Von gehärteter Haut“, „gewöhnliche Form aus Büffelfell“	31	26—27

Wagogo	68 Schild aus Ochsenhaut ohne Farben . . .	16	II. 284
	68 Ovaler Schild aus Rhinozeros-, Elefant- oder Stierhaut	113	242
	68 Ebenso	M. W.	55494
Wahumba	68 Ebenso	M. W.	55495
	68 „Like that of the Wadirigo“	15	109
Upwapwa	68 „A few (= Wagogo) also carry hide shields similar in shape to thos of Upwapwa, buth with the hair scraped off“	116	91
	71 Daneben sind . . . wohl auch Schilde der Wanyaturu-Form	6	192
Wairamba	72 Schild aus enthaarter, rauher Haut . .	M. H.	12. 71. 105
Wassangu	73 Hautschild	32	459
Wahehe	74 „Das Material ist ungegerbte Rinds- haut, doch erwähnt Raichard (D. K. C. 1892, S. 242) auch Schilde aus Antilopen- und Zebrafell“	32	233
	74 Schild aus ziemlich schlecht enthaarter Haut	M. H.	1. 937. 1
	74 „Schild war zumeist aus Rinds- haut, mitunter auch vom Wild. Auch Schilde aus Elandantilopen- oder Büffelfell galten als wertvoll, die aus Zebra- fell — das Tier kam häufiger vor — dagegen als gewöhnlich“	81	80
	74 Schilde aus Ochsenhaut	113	250
Wadirigo	74 „Enormons shields of hide“	15	85
	76 Hautschild	32	459
Wabena	78 Schilde aus Büffel- haut, ähnlich den An- gonischilden	32	306
	85 Hautschild	M. H.	11. 6. 1
Wahamba	127a Fellschild	M. L.	Maf. 6277
Barundi	140 Schild aus Rinds- haut	77	35
Watuta	145 „An oval shield of skin“	15	243
Ngoroine	149 Hautschild	M. W.	70620
Waruri	150 Hautschild nach Massaiart	M. W.	58014
	150 Ebenso	M. W.	58015
	150 Ebenso	M. W.	58016
Waschaschi	151 „Die Schilde sind vergrößerte, aber schlechte Nachahmungen der Massai- schilde“	6	202
	151 Hautschild nach Massaiart	M. H.	C. 3369
	151 Ebenso	M. H.	C. 3370
	151 Ebenso	M. W.	60876
	152 Nach Zeichnung: Hautschild	118	753
	153 Hautschild	M. W.	69806
Ussiha	153 Ebenso	M. W.	69807
	153 Ebenso	M. W.	69810
	153 Ebenso	M. W.	69813
	154 „Als Waffen dienen Schilde aus Büffel- haut“	118	108
Wasukuma	154 Hautschild	M. D.	23932
	154 Ebenso	M. L.	Maf. 5644
	154 Schild aus Büffel- haut	M. W.	49200

Wasukuma	154 Ebenso	M. W.	57920
Nera	155 Kleine Schilde aus Büffelhaut	118	732—733
	155 Ebenso	M. W.	57920
	155 Ebenso	M. W.	69814
	155 Ebenso	M. W.	69817
	155 Ebenso	M. W.	49201
Wanyafuru	157 Schilde aus Giraffenhaut und aus Gnuhaut	95	54—55
	157 „Schwarze Lederschilde“	6	190
	157 „Ovaler Hautschild“	31	27
	157 Hautschild	M. H.	12. 71. 8
Issansu	158 Gepunzter, dicker Hautschild, der außen glatt und innen rauh ist	M. H.	12. 17. 222
	158 Ebenso	M. H.	12. 71. 245
	158 Schild aus steifem, ziemlich gut ent- haartem Fell	M. H.	12. 71. 244
	158 Nach Abbildung: Hautschild	95	80—81
Wambugwe	160 „Welcher aus Büffelhaut gefertigt ist“	6	185
	160 Aus Büffelhaut	M. W.	?
Iraku	162 Hautschild	M. H.	C. 2246
	162 Ebenso	M. D.	23993
Kinamu (Iraku)	162 Runder Hautschild	M. D.	23992
Kawirondo	164 „Made of stiff thick leather“	57	742
	164 „Welche aus Büffelhaut gefertigt sind“; Haarpartien sind zur Verzierung ausrasiert	70	756
	164 Schild aus Büffelhaut	M. W.	63773
	164 „Made of buffalo hide“	82	59
Massai	165 „Der Schild wird aus Büffelhaut von den Wandorobo gefertigt“	6	161
	165 „It is generally made of ox-hide, but buffalo is more prized and in great demand“	116	216
Msonge (Massai)	165 Entharter Hautschild	M. W.	70640
Wassotiko	165 Hautschild nach Massaiart	M. W.	?
Waschamba	166 Steife Büffelhaut	M. H.	C. 1054
	166 Steifes Leder	M. H.	13. 66. 301
	166 Starke Antilopenhaut	M. L.	Maf. 23375
	166 Hautschild	M. L.	Maf. 6277
Kahe	167 Hautschild nach Massaiart	M. L.	Maf. 18303
Wapare	167 Der Holzschild wird jetzt durch den Haut- schild ersetzt	4	234—235
	167 Pareschilde bestanden aus Büffelhaut	62	141
Wadschagga	171 Schilde aus Büffelhaut	46	22
Kikuju	173 Aus Büffelhaut	M. W.	32297
	173 Ebenso	M. W.	48601
	173 Ebenso	M. L.	Maf. 6278
Galla	175 „Aus Nilpferdhaut werden bei den Galla, wo das Hippopotamus doch zahlreich vorkommt, niemals Schilde geschnitten, sondern aus Büffelhaut, im Notfalle auch aus Ochsenhaut, besonders wenn es auf Billigkeit an- kommen soll“	88	117
Borana	175a „Der Schild ist klein, rund und aus der Rückenhaut der Beisa-Antilope ge- gemacht“	46	41

Turkana	178 „The arms are... shields of hide or wicker“	132	219
Burkenedschi	178a Schilde aus Büffelhaut	46	34
	178a Nach Abbildung: Hautschild	46a	?
Suk	179 „Die Schilde sind aus Büffelhaut“	46	35
Nandi	181 „They are made of the skin of the buffalo, eland or giant pig“	47	40
Wagaia	183 „Früher wurden sie aus Büffelhaut hergestellt, jetzt, da der Büffel infolge des großen Rindersterbens so gut wie vernichtet ist, bestehen sie aus Ochsenhaut“	129	194
	183 Schild aus Zebrafell (es ist zweifelhaft, ob es ein Wagajaschild ist; er wurde als Massaischild eingeliefert)	M. H.	620.05
	183 Schild aus Büffelfell. Die Haare sind teilweise zur Verzierung ausrasiert	M. L.	Maf. 7777
Bageschu	183 Dicker Büffelhautschild	M. W.	49556
	185 Büffelhaut	117	197 ff.
	185 Dicke, steife Haut	M. W.	89848
	185 Ebenso	M. W.	89849
	185 Ebenso	M. W.	89850
Naqua	186a Dickes Giraffenleder	117	197 ff.
Karamojo	187a Hautschild	94	313
Faratjell	188 Schild aus Giraffenfell	25	251
Lattuka	189 „... Schilde sind identisch mit Schuliwaffen“	25	228 und 233
Schuli	190 Schild aus Büffelhaut	M. W.	20510
	190 Ebenso	M. W.	10765
Acholi	190a „Narrow shields made of Giraffe, ox, or rhinoceros-hide“	57	777
Lotuko	190a „The shield usually of buffalo hide“	111	154
Lango	190b „Außen Leder der Dickhäuter, innen mit Fell ausgekleidet“	31	31—32
	190b Hautschild	M. W.	5133
A-lur	195 Gewöhnlich aus Büffelhaut	118	519
Uganda	199 „Made of buffalo hide“	61	210—211
	199 Schild aus Büffelhaut	M. B.	A. 656
Bua	213 Viereckige Schilde aus unvollkommen enthaartem Büffelfell	80a	II. 606
Basoko	220 „Jameson bildet Schilde aus Fell mit Buckeln als Eigentum der Basoko ab“	31	30
Maka	243 Fellschild	M. B.	C. 18616
	243 Hautschild	M. L.	Maf. 14107
Yaunde	244 Schild aus Elefantenhaut oder Fell der Kuhantilope	31	40
Fau (Pangwe)	245 Dicke Elefantenhaut	64	82
	245 Ebenso	M. B.	C. 495
	245 Nach Abbildung: Hautschild	94a	II. 324
	245 Hautschild	M. H.	C. 622
	245 Hautschild	121	II. 247
Bati	249a Schilde aus Büffelhaut	M. B.	III. C. 4930
	249a Ebenso	M. B.	III. C. 8335
Bube	251a Früher waren „mächtige Schilde aus Rinderhaut“ gebräuchlich	5	106

Kumase	260	Spielschilde „aus Antilopen- oder Leopardenfell gefertigt“	53	50
Borgu	268	Aus schwarzem Büffelfell	31	33
Katsena	281	Ebenso	31	33
Kongon	283	Schild aus Ziegenfell; innen behaart, außen glatt	M. W.	84247
Arua (Adamawa)	283	Schild aus Büffelhaut	M. B.	III. C. 24058
	283	Ebenso	M. B.	III. C. 24059
Dekawa	284b	Büffelhaut	M. W.	54303
Wute	285	Schild aus rotbehaartem Fell	M. H.	11. 39. 16
	285	Behaarte Büffelhaut	M. W.	?
Dinka	303	Aus Rinds- oder Büffelhaut	104	I. Fig. 12
	303	Aus Büffelhaut geschnitten	41	44
	303	Enthaartes Fellstück	M. D.	22042
	303	Hautschild	M. H.	17. 28. 56
	303	Tanzschild aus Krokodilhaut	M. H.	17. 28. 136
Toposa	314	Nach Photographie: Hautschild	94	385
Dauakil	317a	„Aus Besa- oder Büffelhaut verfertigt“	40	204
Fundj	322	Lederschild	41	84
	332	„Haben zweierlei Schilde: Die runden werden aus Elefanten- oder Büffelhaut verfertigt; die oval-länglichen aus der dicken Rücken- oder irgendeiner größeren Antilope, des Wildbüffels oder der Giraffe“	42	525 526
Schilluk	325	Schild aus Büffelhaut	M. W.	14505
	325	Schild aus Krokodilhaut	M. H.	17. 28. 255
Kordofan	325a	Schild aus dicker Haut	M. H.	14. 9. 47
Nobah	325a	Schilde aus Antilopenhaut	41	291—292
Bakara	325a	Schild aus Elefantenhaut	100	147
Musgu	336	Schild aus rotbraun behaartem Fell	M. B.	III. C. 21492
	336	Kuhhaut, unvollkommen enthaart	M. H.	12. 148. 250
Falli	342a	Fellschild	M. B.	III. C. 30296
Batta	343	Schild aus dem Fell des Wasserbocks	M. B.	III. C. 17577
Builsa	343a	„They are the full cow's skin cut into a circle“	15a	92
Bornu	344a	„Lederschild aus Büffelleder, teils aus getrockneter Rhinoceros-, Hippopotamus- oder Elefantenhaut“	97	II. 5
Sonrhai	351a	Mit „runden schwarzen Schilden bewaffnet“	3a	V. 287
Wolof	363	„Aus der Haut des Tieres Danta“	31	29
Tuareg	366	„Ces boucliers, faits d'une seule pièce de peau tendue“	35	45
Aggar	366a	Ein „großer Schild aus Büffelhaut“	25	338
Dongola	367a	Schilde aus Antilopenhaut	100	70
Bedja	369	„Aus Elefanten-, Nashorn- oder Büffelhaut gemachte Schilde“	41	61
	369	„Ihre gewöhnlichen Schilde sind von behaarter Ochsenhaut; auch haben sie hohle, umgebogene Schilde, die von Büffelhaut . . . oder von der Haut eines Meertieres sind“	43	14—15
Bischarin	373	Aus Flußpferdhaut	M. H.	1767. 28
	373	„Schilde aus der Haut des Elefanten, Wildbüffels oder großen Antilope“	42	228

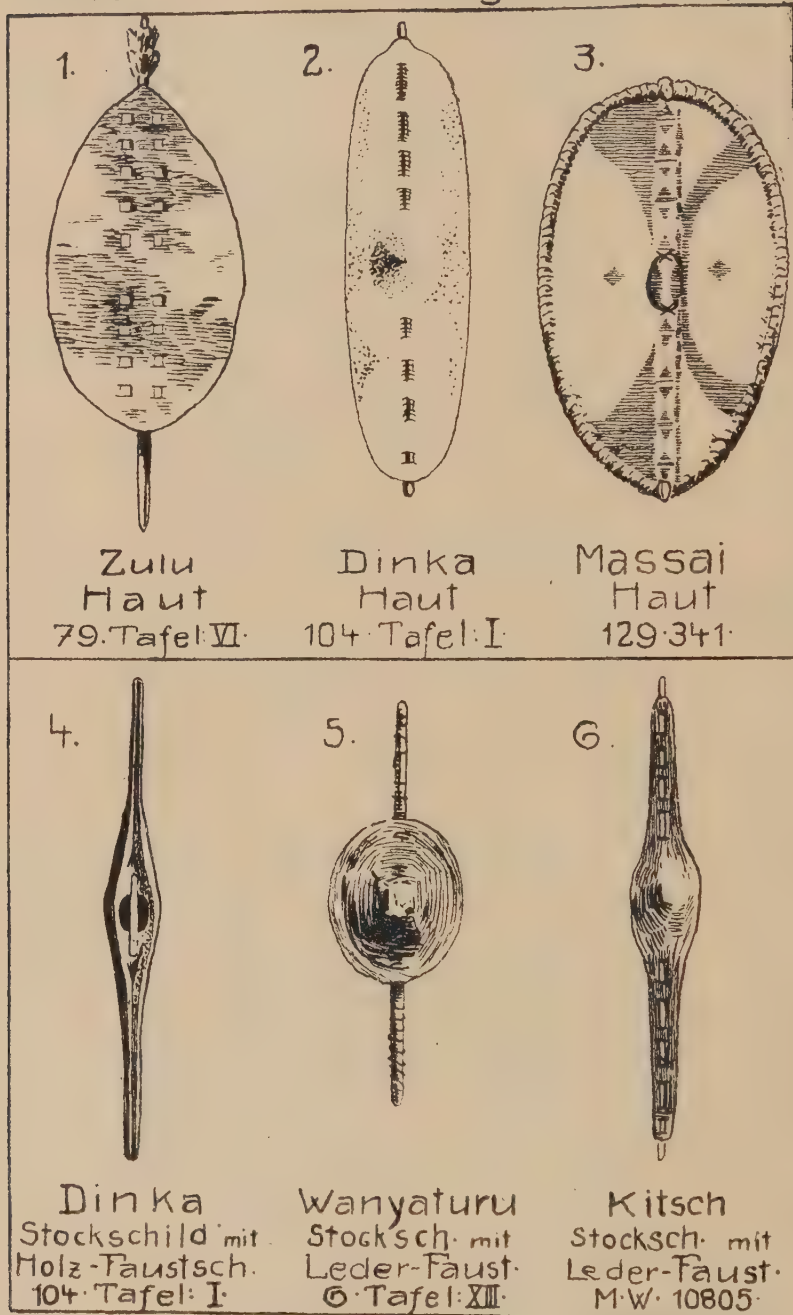
Kilima Ndjaro	„Die Schilde der Eingebornen werden oft von ungegerbten Büffelhäuten gemacht“	55	259
Rombo (Kilima Ndjaro)	Schild aus Büffelhaut	M. W.	63726
Elgon	Nach Abbildung: Rechteckiges Stück Büffelhaut	117	227–228
Kenia	Harte Haut	M. W.	59059
Whida-Schwarzen (Sklavenküste)	„Sie führen alle Schilde, die wenigstens vier Fuß lang und beinahe zwei Fuß breit sind und teils mit Ochsen- teils aber auch mit Elefantenhäuten überzogen sind. Weil aber diese Materialien sie sehr schwer machen, so bedienen sie sich derselben selten, sondern machen sich andere aus Binsen“	136	148
Loango	„Die Soldaten sind mit langen Schilden bewehrt, die fast ihren ganzen Leib bedecken und bestehen aus der harten und dicken Haut des Tieres, das hier Empakas, in Deutschland aber Dant heißt“	136	273
Kamerun	„Die Sudans tragen große Schilde aus Büffelhaut“	78	512
Ndog Njua (S.-Kamerun)	Schild aus Antilopenhaut	M. W.	87989
Aruwimi-Zwerge	Fellschild	M. L.	Maf. 7588
Bakulia	Früher wurden sie aus Büffelhaut, jetzt nur noch Rinderhaut oder auch aus den Fellen der großen Antilopenarten hergestellt	129	260
Wassimbitti	Starker Hautschild	M. W.	70633

Es ist nicht schwer, begrifflich das Fell vom Leder zu unterscheiden. Aber von Fall zu Fall vom Einzelschild zu sagen, er ist aus Leder oder aus gehärtetem Fell gemacht, ist nicht so leicht. Denn zwischen dem Zuluschild aus Fell und dem Somalischild aus Leder liegen noch so viele Spielarten, daß es sich oft gar nicht bestimmen läßt, welcher Art der vorliegende Schild zuzurechnen ist, zumal wenn ein Fellschild durch hohes Alter im Land oder Museum lederähnlich geworden ist. Aus diesem Grunde sprechen die Autoren oft von Lederschilden, wenn sie Fellschilde meinen. Das muß auch in dieser vorliegenden Arbeit beachtet bleiben. Wenn wir den Fellschild und Lederschild trennen und in zwei Abschnitten behandeln, so sind durch diese Trennung sicher die meisten Schilde aus tierischer Haut wirklich passend von einander geschieden. Im Einzelfall kann es dabei aber zweifelhaft bleiben, ob ein vermeintlicher Fellschild nicht besser zu den Lederschilden zu rechnen sei und umgekehrt.

Statt „Fellschild“ wurde in unseren Ausführungen der Ausdruck „Hautschild“ gewählt, weil dieser Begriff besser die Schilde aus der Haut der Dickhäuter mit umfassen kann. Gerade diese Art Schilde bewirkt oder vermehrt doch, da sie von Natur aus nicht behaart sind, die Unsicherheit in der Trennung zwischen Fell- und Lederschilden.

Tafel: I.

Beilage zum Anthropos



A. Hrenast.

Tafel: II.

Beilage zum Anthropos

1.



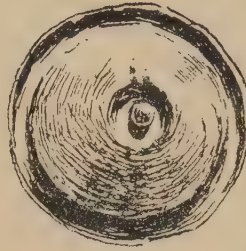
A-Zande
Flechtschild
104 Tafel: XII.

2.



Bana
Strohschild
"Strandkorbform"
37 · 95.

3.



Sidama
Leder
10 · 292.

4.



Mangbettu
Holz mit
Flechtwerk
94 · a II · 301.

5.



Babusesse
Holz
31 · 49.

A. Lienart.

Schon ein oberflächlicher Blick auf das erste Kartenbild belehrt, daß der Hautschild in zwei großen Gebieten Afrikas heimisch ist, die im Kongobecken durch den Flechtschild *anscheinend* auseinander gesprengt sind. Innerhalb dieser Hauptgebiete können wir aber noch Gliederungen unterscheiden.

I. Der Zuluschild: Die Völker südlich des Sambesi haben alle fast den gleichen Schild, den wir Zuluschild nennen. Er ist länglich-oval, 4 bis 5 Fuß hoch, so daß er einen Krieger in gebückter Stellung wohl ganz decken kann. Verfertigt ist der Schild aus halbgegerbter Rinderhaut, meist rot oder weiß, seltener auch schwarz-weiß gescheckt. Immer aber laufen auf der Vorderseite durch die Mitte zwei andersfarbige Streifen, d. h. helle Streifen auf dunklem Untergrund oder dunkle Streifen auf hellem Untergrund. Diese werden hervorgerufen durch behaarte Fellriemen, die, durch den Schild geflochten, den Griffstock festhalten. Die Haare bleiben auf dem Schildfell stehen. Die Eigentümlichkeit des Griffes und seine Befestigung werden in einem späteren Abschnitt ausführlich behandelt werden. Der Schild hat weder Buckel noch Randwulst.

Diesen Schild finden wir zunächst bei den Ama Xosa. Zwar ist er nicht so regelmäßig und geschmackvoll wie bei den Zulu, ist auch nicht so allgemein im Gebrauch, aber es ist doch das Wesentliche des Zuluschildes vorhanden.

Die Schilde der Zulu in ihrem regelmäßigen Zuschnitt und in der feinen, sauberen Arbeit gaben dieser ganzen Schildgruppe den Namen. Wir sehen sie auch bei den Ba-Ronga und bei den Thonga.

Bei den Sotho (Basuto) findet sich eigentümlicherweise die kreisrunde Schildform, während ihre Nachbarn, die Mantatse, schon wieder die „Kaffern“- d. h. Zuluschilde haben, welche den ganzen Körper decken.

Die Masarwa, deren Schilde kleiner sind als die der Zulu, nehmen statt des Rinderfelles das Fell der Elandantilope.

Befremdend auf den ersten Blick ist in dieser Gruppe der Betschuana-schild mit seiner sonderbaren Form. „Die nationale Gestalt des Schildes ist nie oval, sondern verhältnismäßig breit, bei geringer Länge mit seitlichen, flügelförmigen Vorsprüngen“ (30. 176). Es läßt sich diese Form aus der Idee dieser Zuluschildgruppe leicht erklären. Als Oberbegriff herrscht hier ja der Begriff des Felles, das abgezogen, an der Sonne getrocknet, unenthaart, zugeschnitten, ohne eine fernere Zutat (vom Stabgriff abgesehen) als Schild Verwendung findet. Die Betschuanaform ist nur eine verkleinerte Nachbildung eines abgezogenen Rinderfelles, bei dem die oberen Ausläufer die Vorderbeine, die unteren die Hinterbeine andeuten. Der oben überragende Griffstock trägt einen Federputz und kann so den Kopf des Tieres vorstellen, während das unten überragende Ende des Stockes den Schwanzstumpf andeutet. Die mehr breite als lange Form des Schildes erklärt sich dann auch auf diesem Wege. Wenn man einen solchen Betschuana-schild von vorne anschaut, sieht er einem Eisbären- oder Bernhardinerfell, das wir Europäer wohl vor dem Bett oder Ruhesofa liegen haben, nicht unähnlich. So hätten wir im Betschuana-schild vielleicht die ursprüngliche Form der Hautschilde vor uns. Ein ganzes Rinderfell als Schutzwaffe mit in den Kampf zu nehmen, mag bei diesen

Völkern früher ein allgemeiner Gebrauch gewesen sein, so wie PIGAFETTA und DAPPER es von den Stämmen der Kongoküste und STUHLMANN noch von den heutigen A-Lur berichtet (118. 519). Die ovale oder runde Schildform wäre dann eine spätere Entwicklung. Die sonderbare Betschuanaform ist in mehreren Abarten punktweise über ganz Afrika verstreut, wie wir noch sehen werden.

Nach CASALIS, den FROBENIUS zitiert (31. 24), haben die Baralong Batlapis eine ähnliche Schildform, während STOW das von den Baralong leugnet. Diese haben nach ihm einen viereckigen Schild (117 a. 489).

Die Form der Zuluschilde kommt bei den Matabelen und Motoka zur Anwendung, während die Barotse die Betschuanaschildform haben. Die Barotse und Matabelen verwenden für ihre Schilde nur die stärksten Rinderhäute; die Motoka aber nehmen aus Mangel an Rindern heute die Haut der Gnus und Antilopen.

Nach Westen reicht das Gebiet der Zuluschilde bis zu den Ganguella und zu den südlichen Bassonge, jedoch nur in schwacher Ausstrahlung. Er kommt dort nur vereinzelt vor und das darf uns ein Beweis sein, daß der Schild dorthin eingewandert ist, und zwar aus der Richtung der Zulurasse, also von Südost nach Nordwest.

Nördlich des Sambesi finden wir den echten Zuluschild noch bei den Angoni, Wahehe und Konde. Nur die Angoni gehören von Haus aus zu der Zuluschildgruppe. Sie brachten den Schild auf ihrer Wanderung von Süden nach Norden mit. Durch die häufigen Kämpfe zwischen den Angoni und den Nachbarstämmen übernahmen die Wahehe den Angonischild. Früher war dort ein Schild als Waffe unbekannt und noch die Väter der heutigen Generation zogen, wie fast alle südlichen Stämme am Sambesi, ohne Schild in den Kampf (32. 232). In gleicher Weise kam der Angonischild zu den Konde, wie MERENSKY sagt (75. 138).

Die Schilde der Wasagara und Wagogo, die eine Mischform aus Zulu- und Massaischild darstellen, leiten uns zur zweiten Hauptgruppe über.

II. Der Massaischild. Diese Schildgruppe lagert mit ihrer Hauptmasse östlich und südöstlich vom Viktoriasee. Nach der Überlieferung der Leute war der ursprüngliche Massaischild kreisrund und klein, also wohl den Galla-Somalischilden gleich oder ähnlich (76. 132). Heute hat der Schild im allgemeinen rundovale Form, ist aus enthaartem Fell gemacht und meistens mit Erdfarben bemalt. Andere besondere Merkmale, wie Buckel und Randwölst, werden später behandelt werden.

Zu dieser Gruppe gehören besonders die Schilde der Waruri, Waschasi, Wassakuma, Wanyaturu, Issansu, Bewohner des Iraku-Plateaus, Kavirondo, Massai, Wassiko, Wapare, Wadschagga, Wakikuju, Nandi, Wagaja und Bakulia. Wie ein breites Band zieht sich das Verbreitungsgebiet des echten Massaischildes von der Ostküste Afrikas bis zum Ostufer und bis auf die Nordseite des Viktoriasees. Südlich dieses Streifens, wo sich die Formen des Massaischildes mit denen des Zuluschildes treffen, entstehen die verschiedensten Mischformen ohne einheitlichen Charakter. Besondere Er-

währung verdienen aber die sattelförmigen Schilde der Wataturu und Wasukuma und eine Spielart davon im Néragebiet. Es liegt nahe, diese Sattelform als eine Abart der Betschuanaschildform anzusehen. Was beim Betschuanaschild, der ursprünglichen Fellform entsprechend, flügelartige Ausläufer sind, erscheint hier als stark abgeflachte, gerundete Ausbuchtungen.

III. Der Schulischild. Das Eigentümliche dieser Schildgruppe ist die viereckige Form, meistens mit ausgezogenen Spitzen. Dahin gehören die Schilde der Burkenedschi, der Bewohner von Bageshu und Naqua, der Karamoyo, Lattuka, Schuli, Ascholi und Toposa. Diese Schildform ist also zwischen Nil und Rudolfsee heimisch. Ein Spritzer springt noch aus diesem Hauptgebiet nach Westen bis zum Uelle- und Aruwimi-Oberlauf, wo die Ababua einen viereckigen und platten Hautschild aus unvollkommen enthaartem Büffelfell haben. In dieser Gruppe sind die Schilde meist aus der Haut der Dickhäuter. Die Schuliform erinnert auch an den Betschuanaschild, denn hier sind die Seitenflügel in scharfe Spitzen ausgezogen. Die Idee, die durch beide auf den ersten Blick so getrennte Schildformen ausgedrückt wird, mag die gleiche sein.

IV. Der Dinkaschild. Diese Schildgruppe ist in vielen Punkten der Zuluschildgruppe verwandter als die anderen Gruppen. Der Schild ist länglich-oval, meist aus dicker Haut, hat einen Griffstab und einen Buckel. Die Schillukschilde sind allgemein nicht so lang wie die Dinkaschilde. Es zählen zu dieser Gruppe ferner die ovalen Schilde der Fundj und der Nobah in den kordofanischen Bergregionen.

V. Der Gallaschild (vorläufig!). Ohne Zweifel ist der Schild dieser Gruppe vom runden Lederschild (Somalischild) stark beeinflusst. So der runde Schild der Galla und Borana vom Somalischild; der Schild der Bedja, Bischarin und der Bewohner von Dongola vom Abyssinierschild. Wir werden im zweiten Abschnitt diese Gruppe den runden Lederschilden zurechnen.

VI. Der westafrikanische Hautschild (vorläufig!). Vom Kongounterlauf aufwärts bis an den Südrand der Sahara und nach Westen bis zur Senegalmündung finden wir noch einige Hautschilde, die wir unter dem Sammelbegriff „westafrikanischer Hautschild“ zusammenfassen. Gemeinsam ist allen diesen Schilden eine gewisse plumpe Form. Entweder ist der Schild groß und schwerfällig wie der Wuteschild, oder aber es stehen Länge und Breite in einem solchen Verhältnis, daß die Länge kaum die Breite überragt. Die Schilde sind meist vierkantig, oft auch viereckig. So ist der Schild der Ndog-Njua im südlichen Kamerungebiet ein fast rechteckiges Lederstück. MORGEN sagt, daß die Sudans im Kamerungebiet große, fast mannshohe Schilde tragen, hinter denen zwei Krieger Deckung nehmen. Der Schild der Maka ist 100 cm lang, 61 cm breit. Der Schild der Pangwe ist kurz und breit und hat die nationale Form fast eines oben abgerundeten Hemdes. Doch kennen sie auch viereckige Schilde und solche mit abgerundeten Ecken. Die Bube auf Fernando Poo trugen früher „mächtige Schilde“ (5. 106). Bei den Aschanti ist der Schild $2\frac{1}{2}$ Fuß lang und $1\frac{1}{2}$ Fuß breit. Ähnlich sind die Schilde in Adamaua. Der sonderbare Wuteschild ist schon erwähnt. Die Schilde am Tschad-See

weisen als Eigentümlichkeit unten eine gerade, oben eine runde Linie auf. So in Musgu und Bornu, bei den Batta und Falli. Die Tuareg haben herz- oder trapezförmige Schilde; die Agar „große Schilde von Büffelhaut“ (25. 338). Runde Schilde besitzen die Wolof in Senegambien. Die nationale Form der Pangwe- und Wuteschilde deutet wieder auf die Betschuanaform hin (vergl. die ganz ähnliche Form beim Basutoschild in London) (137. 215). Beim Pangweschild verschwinden die unteren Flügel und die oberen verjüngen sich in spitze Ausläufer, die nach unten gebogen sind. Beim Wuteschild sind diese oberen spitzen Flügel durch tiefe, halbkreisförmige Einschnitte angedeutet, die fast bis ins Herz des Schildes reichen. So gleicht dieser Schild einem riesigen, stilisierten Käfer.

Die vorläufige Aufstellung der V. und VI. Gruppe erfolgte aus methodischen Gründen, um die von den Autoren als Hautschilde angeführten Schutz Waffen vorerst einzuordnen. In einem späteren Abschnitt, wenn auch andere Merkmale der Schilde zum Vergleich herangezogen worden sind, wird nach Zergliederung der VI. und Neuzuteilung der V. Gruppe eine endgültige Einteilung möglich sein.

VII. Zusammenfassung. Der ostafrikanische Hautschild lagert in vier Gruppen nebeneinander. Im Süden der Zuluschild in zwei Formen (Zulu und Betschuana); nördlich davon, zwischen Ostküste und Viktoriasee, der Massaischild: rundoval, aus enthaarter Rinderhaut, meist bemalt. Eigentümlich in dieser Gruppe ist der sattelförmige Schild an der Südostecke des Viktoriasees. Nördlich vom Massaischild ist der Schulschild heimisch: viereckige Form mit ausgezogenen Ecken; Schild oft aus der Haut der Dickhäuter. Dem Schulschild ist nach Norden zu der Dinkaschild benachbart. Dieser Schild, meist aus der Haut der Dickhäuter, ist dem Zuluschild nahe verwandt. Östlich neben Massai-, Schuli- und Dinkagruppe ist der Gallaschild heimisch: rund, dickes Leder; starke Abhängigkeit vom Somalischild. Der westafrikanische Schild erscheint meist in plumper Form, aus Rinderfell oder dicker Haut, behaart oder unbehaart. Wute- und Pangweschildform verdient besondere Erwähnung.

Im südlichen Afrika sind die Schilde meist aus Rinderfell; im nördlichen und westlichen Afrika viel aus Antilopenfell und aus der Haut der Dickhäuter. Die eigentliche Heimat der Dickhäuterschilde liegt aber heute im Nilgebiet und im Viktoriaseegebiet.

2. Der Lederschild.

Wadoi	64 Lederschild mit Ledergriff	31	26
Wagogo	68 Ovaler Lederschild	2	267
Waschaschi	151 Ebenso	2	267
Wassukuma	154 Lederschild	2	267
Wafiomi	161 „Als Waffen dienen... lederne Rundschilde“	6	178
Wassoba (Massai)	165 Lederschild nach Massaiart	M. L.	Maf. 7824
Waschambala	166 Lederschild	2	267
	166 „Gao, den kleinen Schild sieht man jetzt in Usambara seltener. Er wurde aus Rind- oder Büffelleder hergestellt“	24	84
	166 „Große Lederschilde“	24	84

Wadschagga	171 Lederschild	M. B.	III. E. 9638
	171 Ovaler Lederschild	2	267
Galla	175 Lederschild	10	270
	175 Lederschild des Königs von Djimme		
	Abba Djiffar	10	219
	175 Lederschild	M. W.	63862
	175 Schild aus sehr dickem Rhinocerosleder	M. W.	21630
	175 Lederschild	M. H.	11. 26. 128
Somali	176 „Der echte Somali trägt den runden		
	Lederschild“	102	59
	176 „Zum Parieren dient ein runder Schild		
	von Antilopen- (Beisa-) oder Rhinoze-		
	roshaut“	44	8
	176 „Jeder Mann trägt . . . einen Lederschild		
	(<i>gaschâm</i>)“	90	114
	176 Material ist die Haut der Beisa-Anti-		
	lope, des Elefanten und Rhinoceros	88	117
	176 Lederschild	M. D.	21718
	176 Ebenso	M. W.	26347
Gadabursis (Somali).	176 „La peau d'hippopotame“	23	II. 332
Turkana	178 Schild aus Hippopotamushaut	M. W.	32231
Bateso	191 „A large leather shield“	98	272
Bari	192 Giraffenhaut, dem Schulerschild ähnlich	M. W.	5133
	192 Ebenso	M. W.	10814
Maka	243 Lederschild	M. B.	III. C. 26792
Dagomba	266a Schild aus Büffelhaut	M. L.	Maf. 3120
Nupe	268 Leichtes Leder; aus einem Stück	M. H.	12. 75. 616
	268 „ . . . hinter dem König Massaban von		
	Nyfe ritten zwei Leibgardisten mit		
	einem Schilde aus Hippopotamusleder“	97	II. 244
	268 Großer Lederschild	M. B.	III. C. 28164
Zambassa	273 Lederschild aus Büffelhaut	M. B.	III. C. 32619
Djukum	279a Lederschild	M. B.	III. C. 20597
	279a Ebenso	M. B.	III. C. 18952
	279a Ebenso	M. B.	III. C. 23936
Kastena (Kororofa)	281 Lederschild aus dem Fell der Leu-		
	coryx-Antilope oder aus schwarzem		
	Büffelfell	3a	II. 51
Tschamba	281a Großer Lederschild	M. B.	III. C. 29507
Werre	282a Lederschild	M. L.	Maf. 23177
	282a Ebenso	M. B.	III. C. 16302
	282a Ebenso	M. B.	III. C. 29423
	282a Schild aus Antilopenhaut	M. B.	III. C. 23932
Adamaua	283 „Mächtige schwarze Lederschilder“ für		
	die Fußsoldaten	86	121
	283 „Ferner sind Lederschilder in Adamaua		
	bei den Heiden und Fulbe gleich-		
	mäßig in Gebrauch“	86	451
Yangere	283a Lederschild	M. B.	III. C. 30381
Namdji	284a Ebenso	M. B.	III. C. 21996
	284a Lederschild aus Antilopenhaut	M. B.	III. C. 21995
Dakka	248b Lederschild	M. B.	III. C. 16941
Kontscha bei Dakka	284b Ebenso	M. D.	36775
Mbum	287 Ebenso	86	450
	287 Ebenso	M. B.	III. C. 16305

Mundang	290 Lederschild	M. B.	III. C. 21727
Dinka	303 „Er besteht . . . in einem Stück Leder, das an einem Stocke befestigt ist“	135	21
Kaffitscho	313 Lederschild	8	217
	313 „Der Schild ist ein Speerschild . . . aus Büffelhaut“	7	324 325
Sidama	314a Lederschild genau wie die Oromo von Amaya	10	292
Gurage	316 Schild in Form der Gallaschilde	17	93
Habr tül	317 Lederschild aus dicker Haut	M. H.	12. 52. 96
Danakil	317a Lederschild aus Kuhhaut	M. H.	C. 495
	317a „ . . . kreisrunde und rhombische Figu- ren laufen um den Nabel des Schild- des, im Haut-Relief aus dem Leder selbst geschnitten“	88	118
	317a Lederschild	10	29
	317a Lederschild aus dickem Leder	M. H.	11. 26. 2002
Homraner (Kordofan)	325a Lederschild	M. L.	Naf. 1021
	325a Ebenso	M. L.	Naf. 1018
Nuba	326 Ebenso	M. L.	Naf. 987
	326 Ebenso	M. L.	Naf. 1062
	326 „Dicke Lederschilde“	100	155
Wadai	331 Schild aus Krokodilhaut	M. B.	III. C. 31317
Musgu	336 Lederschild	M. L.	Maf. 19917
Baghirmi	338 „Die Fußtruppen haben Lederschilde“	31	35
Margi	342 Lederschild	M. B.	III. C. 18975
Fullah	342 Ebenso	M. B.	III. C. 17752
Bornu	344a Schwere lederne Schilde	97	II. 106
Hausa	345 Großer Schild aus schwarzem Leder	M. B.	III. C. 5239
Tuareg	366 „Formé d'une peau d'antilope oryx (ou de bœuf)“	134	368
	366 „Lederschilde aus dem Fell der Leuco- ryx-Antilope oder aus schwarzem Büffelfell“	31	29
Tebu	366b „Mit einem großen Lederschild be- waffnet“	97	I. 190
Kababisch	367 Lederschild	42	264
Fulbe	Lederschild	M. L.	Maf. 13170
Niger	Lederschild aus vier Stücken zusammen- genäht	M. H.	545. 08
Togo	Lederschild	M. H.	C. 3050
	Reiterschild aus Leder	M. H.	C. 2468
Kamerun	Lederschild	M. L.	24354
Jagga (Angola)	„Ihre Waffen sind . . . lederne Schilde“	136	424
Nubien	„Früher aus Giraffenfell, jetzt meist Haut der Dickhäuter“	31	31
	Schild aus sehr dickem Leder	M. L.	35220
Ober-Nil	Lederschild aus Rhinoceroshaut	M. W.	16947
	Lederschild	M. D.	22043
Abyssinien	„Schild ist meist aus Elefanten- oder Büffelhaut“	40	76
	„ . . . en peau de buffle ou d'hippo- potame“	110	88
	Schild aus dickem, steifem Leder; innen mit dünnem Leder überzogen	M. W.	45406

	Schild aus Rhinoceroshaut	M. H.	12. 52. 97
	Lederschild	M. H.	1486. 06
	Baseler Museum Nr. 715; Schild aus		
	Rhinoceroshaut	31	31
	„Shield of buffalo-hide“	92	50
Habeschi (Abyssinien)	Lederschild	9	264
Hamran Arabs	„One is a narrow oval . . . of either bull's or buffalo's hide; the skins most prized for shields are those of the giraffe and the rhinoceros; those of the buffalo and elephant are like- wise in general use, but they are considered inferior to the former“ .	3	168
Äthiopien	„En peau d'hippopotame, de rhinoceros, de bœuf ou d'antilope“	23	II. 331

Hauptsächlich in zwei verschiedenen Formen finden wir den Lederschild in Afrika.

I. Der Somalischild. Die Schilde dieser Gruppe sind kreisrund, meist aus der Haut der Antilope (Beisa), des Elefanten oder des Rhinoceros, gemacht, haben einen Randwulst, eine starke Buckel und auf der Innenseite einen Ledergriff. Das Hauptverbreitungsgebiet dieser Schildart ist das Osthorn Afrikas. Nach Süden zu erscheinen diese „ledernen Rundschilde“ zuerst bei den Wafiom, also in den südlichen Randgebieten der Massaischilde. Es scheinen auch die alten Massaischilde dieser Gruppe anzugehören.

Ferner zählen dazu die Haut- und Lederschilde der Galla, Sidama und Somali. Wenn die „Gallaschildgruppe“ aus dem vorhergehenden Abschnitt hier eingereiht wird, so dürfte damit die richtige und endgültige Gruppierung festgelegt sein. Wir werden sehen, daß nicht nur der Stoff und seine äußeren Umrisse, sondern auch andere Merkmale uns ein Beweis für die Verschwisterung beider Schildgruppen sind. Einen Schild nach Somaliart beschreibt uns BIEBER (7. 324) bei den Kaffitscho, CECCHI (17. 93) bei den Gurage. Von den Habr-tul und Danakil kamen solche Schilde ins Hamburger Museum. Besonders wegen ihrer Schönheit bekannt und wegen ihres Silberbeschlages kostbar sind die runden Lederschilde der Abyssinier. Bis über den 20. Breitengrad greift das Verbreitungsgebiet dieser Schildgruppe nach Norden, nämlich bis nach Dongola und bis zu den Bedja und Bischarin. Lederne Rundschilde tauchen auch im nördlichen Zentral- und Westafrika auf. So haben die Tebu neben den ovalen auch die runden Lederschilde. Der Schild der Haussa ist kugelmützenförmig. In Katsena trugen die Lanzenreiter riesige Rundschilde, die wohl 5 Fuß im Durchmesser hatten. Diese großen Schilde, „die Mann und Roß decken“, sind auch aus Nupe bekannt. Hamburg hat aber auch einen Nupeschild mit nur 81 cm Durchmesser. Kleine Rundschilde finden wir in Djukum, Togo und bei den Dagomba. Die westafrikanischen und ostafrikanischen Lederschilde haben aber oft nur die runde Form gemeinsam. In anderen Merkmalen rücken sie sehr von einander ab, wie sich noch zeigen wird.

II. Der Tschadseeschild. Besonders erwähnt werden müssen die Schilde der Nubier. Es gibt dort „dicke Lederschilde von verschiedener Form“ (100

155). Rundschilde sind dort auch in Gebrauch. Aber auch diese haben an zwei Seiten die eigentümlichen, halbmondförmigen Ausschnitte (M. L. Naf. 987), die dem ovalen Schilde fast die Form einer Violinzarge geben (M. L. Naf. 1062). Diese sonderbare Form der Nubierschilde schlägt vielleicht eine gangbare Brücke zu den Tschadseevölkern, deren Haut- und Fellschilde die Form eines Längsschnittes durch einen Strandkorb haben, also oben rund, unten flach, an den beiden Seiten etwas eingebuchtet sind. Erwähnt seien hier die „Strandkorbschilde“ der Marghi, der Bewohner von Musgu, der Wadai, Dakka, Namdji, Werre und der Einwohner von Adamaua. Nach FROBENIUS dürfte die untere gerade Linie dieser Schilde auf einen Einfluß der Reiterei zurückzuführen sein, weil sich eine gerade Schildkante besser auf dem Pferde aufstützen läßt als eine gerundete. In diese Schildgruppe gehören auch die strandkorbförmigen Hautschilde dieser Völker, die im vorhergehenden Abschnitt noch in der vorläufigen Gruppe „der westafrikanischen Schilde“ eingefügt waren.

In dieser Tschadseeschildgruppe ist die Strandkorbform besonders beachtenswert. Sie sieht der Sattelform der Waturuschilde und der Zargeschildform der Nubier sehr ähnlich. Es werden darum alle drei Formen, wie wir das bei den Waturuschilden schon andeuteten, auf die Betschuana-, d. h. eigentliche Fellform, als Grundtypus zurückgehen.

Im westlichen Sudan finden sich aber auch noch andere Schildformen, z. B. breitovale bei den Mbum (Größe 94:64 cm); viereckige bei den Maka.

Wenn es von den alten Jagga in Angola heißt, daß sie ihre Lederschilde beim Lagern zur Verschanzung in die Erde steckten (136. 424), dürfte das auf einen unten vorstehenden Griffstab hindeuten, und dann würde dieser Schild zur Zuluschildgruppe gehören. Wahrscheinlich ist überhaupt ein eigentlicher Fellschild nach Zuluart gemeint.

Der Lederschild der Homra in Kordofan gleicht ganz dem Hautschild der Dinka. Wenn aber ZÖPPRITZ (135. 21) bei den Dinka den viereckigen Lederschild erwähnt, so wird diese Form auf die benachbarte Schulischildform zurückgehen.

Eine besondere Erwähnung verdient ein Lederschild aus Kordofan vom Berge Katla. MEINHOF kaufte ihn in El-Abeid (73. 60) und brachte ihn ins Hamburger Museum (M. H. 14. 9. 47). Dieser Schild ist in seiner Rhombusform, seiner langen, faltenartigen Buckel und dem quer dazu wagerecht liegenden Griffstock so ganz außergewöhnlich, daß er in keine Gruppe bislang eingegliedert werden konnte. Man hat an der Echtheit dieses Schildes gezweifelt, aber MEINHOF kann sich auf das Kordofan-Handbuch der englischen Regierung berufen, das solche Schilde bei den dortigen Arabern aufführt (73. 63). Auch das Prager Museum besitzt einen ganz ähnlichen Schild aus derselben Gegend (M. P. 6455 b). Die Höhe beträgt zirka 50 cm.

III. Zusammenfassung. Überblicken wir noch einmal das gesamte Gebiet der Haut- und Lederschilde, so können wir folgende Sätze aufstellen:

1. Es läßt sich — insofern wir nur das Material betrachten — keine scharfe Linie zwischen Haut- und Lederschild ziehen, weil die Eigenformen beider durcheinander schwimmen.

2. Unter dem Oberbegriff „Schilde aus rein tierischen Stoffen“ sind fünf Schildarten zu fassen:
 - a) der Zuluschild: südlich des Sambesi;
 - b) der Massaischild: zwischen Ostküste und Viktoriasee;
 - c) der Schulischild: zwischen Oberril und Rudolfsee;
 - d) der Dinkaschild: am Weißen Nil;
 - e) der Somalischild: im Osthorn und in der westlichen Nordhälfte Afrikas;
 - f) der Tschadseeschild: umlagert den Tschadsee.
3. In Ost- und Westafrika sind die Schilde, je weiter man nach Norden kommt, mehr und vorzugsweise und zuletzt nur noch aus der Haut der Dickhäuter gemacht. Das klassische Gebiet der Dickhautschilde ist die Nilgend und am Viktoriasee.
4. Die rhombusförmigen Lederschilde vom Berge Katla (Kordofan) konnten bislang keiner Gruppe eingegliedert werden.

3. Der Holzschild.

Cazembe	51 Schild aus Ambatschholz	39	I. 485
Usegua	63 Holzschild	M. H.	13. 201. 1
Manyuema	87 „Large wooden shields“	15	289
	87 „Wahre Holztüren“	31	47
Warua	89 Schild aus Holzlatten, vorn senkrecht, rückwärts wagerecht verlaufend . .	M. B.	III. E. 1952
Baschilange	95 Holzschilde	31	47
Akela	127 „Shields are hewn out of solid wood, but are remarkably light“	45	181
	127 Aus einem Brett; leichtes Holz	M. W.	86772
Babulesse	132 Holzschild	114	276
Butembo	135 Mannshöhe Holzschilde	31	47
Wasi-Malungu	135a Ein Stück Holz	31	47
	135a Holzschild; außen ein Brett, innen schmale Brettchen quer dazu	M. B.	III. E. 2127
Warega	136 „Bouclier d'ecorce; il est lourd“	21	353
Barundi	140 „Breite runde Schilde aus Holz“	77	35
	140 Holzschild	34	153
	140 Aus einem Stück Holz	M. H.	C. 3211
	140 „... en bois; les boucliers sont rares dans l'Urundi“	12	18
	140 „Schilde jetzt nicht mehr gebräuchlich. In Nord-Urundi traf ich alte, sehr originelle Holzschilde“	6	221
Uhha (Urundi)	140 Holzschild	M. B.	III. E. 13973
	140 Leichter Holzschild	M. B.	III. E. 9777
Ruanda	140a Schild aus Ambatschholz	M. H.	11. 40. 4
	140a Runde Holzschilde	2	268
	140a „Aus einem Stück Holz geschnitzt; Schilde sind in Ruanda sehr selten“ . .	20	197
Watwa (Ruanda)	140a Holzschild	M. B.	III. E. 9871
Wahima	141 Neben der allgemein üblichen Schild- form findet sich noch ein hölzerner Schild	129	30—31

Watussi	142 „Ein hölzerner, breiter Schild“	128	167
Ukerewe	148 Schild aus dem Holz der Raffapalme	M. D.	23907
	148 Schild aus Ambatschholz (Hermiera elaphrotylan)	M. H.	C. 2288
	148 Schild aus dem Holz der Fächerpalme	M. D.	24501
	148 Schild aus Ambatschholz	M. L.	Maf. 6674
	148 Ebenso	M. W.	49836
Ussukuma	154 Holzschild	M. L.	Maf. 5645
Wambugwe	160 Schild aus einem Stück Holz	31	47
Kawirondo	164 Holzschild	31	164
Waschamba	166 Holzschild (Schild ist nicht mehr in Gebrauch, daher sehr selten)	M. H.	C. 1053
	166 Holzschild	24	84
Pare	167 Großer Holzschild (selten)	31	48
	167 Holzschild	M. W.	?
	167 „... auch das hölzerne, große Pareschild nimmt ab und wird durch die Rinderhautschilde ersetzt“	4	234—235
	167 Schild aus Baumrinde	M. P.	?
Nandi	181 „Boys wooden shields“	47	XXIX
Wassoga	182 Holzschild	31	45
Wagaja	183 Schild aus Ambatschholz	M. L.	Maf. 7779
Waganda	199 Hölzerner Schild	109	297
Banyoro	200 „A shield made of wood“	98	82
A-Banga	204 „Große, viereckige Schilde“	105	341
Mangbettu	204 „Die großen Holzschilde sind aus einer einzigen Platte künstlich mit einem unserem Faßbeil ähnlichen Werkzeug zugehauen“	59	II. 313
	204 „Schilde aus Uncariaholz“	16	I. 86
Monbutt	204b „Man bewaffnet sich mit großen Holzschilden“	41	183
	204b „Aus einer roh zugeschlagenen Holzplatte aus Uncariaholz“	31	47
Ababua	213 „Ce bouclier... Likuma en bois“	38	157
Batua	221 „... ihre aus dem leichten Holz des Wollbaumes schön angefertigten Schilde“	28	155
Lussake	234a „Kleine, viereckige Schilde aus leichtem Holz“	31	47
Makka	243 Holzschild	M. L.	Maf. 14109
	243 Schild aus Baumrinde	M. L.	Maf. 13209
	243 Holzschild	M. B.	III. C. 21608
Fang	245 „Einige Fertigkeit haben die Fang in der Schnitzerei von Holzschilden“	120	7
	245 Der Holzschild besteht aus einer „Platte aus Schirmbaumholz“	121	II. 247
Karra	286a Holzschild	M. B.	III. C. 16307
Kanembu	340 „Schilde aus Ambatschholz“	103	100
Sigiri	358 Holzschild	M. H.	II. 1. 766
	358 Ebenso	M. H.	II. 1. 765
Luhondo-See	„Er bestand aus einem Stück dicker Baumrinde“	20	198
Makao (Kamerun)	Holzschild	M. H.	86. 09
Kamerun	Schild aus Baumrinde	M. D.	34184
Buasira (Süd-kongo)	Leichter Holzschild	M. H.	5411. 07
Ituka (mittlerer Kongo)	Nach Abbildung: Holzschild	94a	II. 286

Der Holzschild ist heute nicht sehr häufig in Afrika. Wenn man das Kartenbild überschaut, sieht man den Holzschild nur punktwise auftauchen. Wir werden das vorläufige Kunterbunt dieser Punkte in einige Gruppen zusammenordnen.

I. Der Waschambaschild. Das kleine Gebiet dieser Schildgruppe erscheint an der Ostküste Afrikas um den 5. Grad südlicher Breite gelagert. Es gehören dazu die Schilde der Wapare, der Waschamba, der Wambugwe und der Bewohner von Usegua. FROBENIUS erwähnt nur den Pareschild und spricht in diesem Zusammenhange von einem „vereinzelt Vorkommen“ (31. 48). Der Pareschild dürfte aber der gemeinsamen Grundform nicht so nahe stehen wie der Waschambaschild, nach dem wir deshalb auch diese Gruppe benennen. Der Schild hat eine spitzovale Langform (z. B. Waschamba: M. H. C. 1053; 53:20 cm; 24. 48; 58:19 cm; Usegua: M. H. 13. 201. 1; 46½:16 cm; Wapare: M. W. 120:40 cm). Die beiden Langseiten sind in der Mitte zirka 5 cm tief und zirka 20 bis 25 cm lang ausgeschnitten. So sind die Schilde aus Usambara und Usegua im Hamburger Museum. Der Wapareschild im Wiener Museum ist zwar nicht spitzoval, aber die langovale Form und die Einbuchtung in der linken Schildseite dürfte die Verwandtschaft mit den Waschambaschilden verraten. Gemeinsam ist allen Schilden dieser Gruppe, daß sie heute fast gar nicht mehr im Gebrauch sind (94a. II. 198; M. H. G. 1053; 4. 234—235; 31. 48). Mehr und mehr verdrängt der Hautschild hier die hölzernen Schilde. Das ist ein guter Beweis, daß — wenigstens an diesem Orte — die Holzschilde älter sind als die Hautschilde der Massaischildgruppe.

II. Der Ukereweschild. Was die Abgrenzung durch Wasser und die Begrenzung auf die Insel Ukerewe im Viktoriasee schon nahelegen, bestätigt vollends die Eigenart dieser Schutzwaffen: nämlich daß der Ukereweschild — wenigstens zur Zeit — eine besondere Art der Holzschilde darstellt. Ob sich eine Brücke zu den anderen Schildformen schlagen läßt, werden die späteren Ausführungen zeigen. Der Schild ist aus leichtem Ambatschholz „oder aus dem Holz der Kaffapalme“ oder der „Fächerpalme“ gemacht. Er hat die Form eines langen Rechteckes (M. W. 49836; 129:36 bzw. 24 cm; M. D. 23907; 143:43 cm; M. H. 11. 40. 4; 133:26 cm). Oben ist der Schild um einige Zentimeter breiter als unten. Die untere Seite ist flach. Die obere erscheint bisweilen zugespitzt, bisweilen schwach gebogen, bisweilen eiförmig gerundet. Auf der Frontseite trägt der Schild die charakteristische Verzierung in weißen und schwarzen Dreieckformen. Dieser Schild ist fast nur auf Ukerewe beschränkt.

Eine Ausnahme ist bisher bekannt geworden. Das Hamburger Museum besitzt nämlich ein Stück dieser Ukereweschildart aus Ruanda (M. H. 11. 40. 4). Der Ukereweschild gehört auch zu den „alten“ Schilden. Das beweist das Zurückweichen des Holzschildes vor den nachdrängenden Hautschilden bis auf die Insel im Viktoriasee.

III. Der Barundischild. Das Zwischenseengebiet, das — wie ein Blick auf die Karte zeigt — reich ist an verschiedenen Schildarten und -formen, besitzt auch einen eigenen Holzschild, den Barundischild. Er erscheint in zwei verwandten Formen: rund und oval. Gemeinsam ist den meisten dieser Schilde

ein spitzer, schnabelförmiger Nabel, der aber inwendig nicht ausgehöhlt ist. Runde Schilde dieser Art finden wir bei den Barundi. Schilde sind aber heute in Urundi als Schutzwaffen nicht mehr gebräuchlich (6. 221). Nur der König soll noch mehrere besitzen (12. 18). Der Durchmesser der runden Schilde beträgt 40 bis 50 cm. ANKERMANN verzeichnet auch in Ruanda runde Schilde (2. 268). Im allgemeinen sind die Ruandaschilde, die überhaupt sehr selten geworden sind (20. 197), rundoval. Die rundovale Form erscheint auch bei den Schilden der Wa-Uhha (M. B. III. E. 13973; 69 $\frac{1}{2}$:58), während die Schilde der Waganda, Banyoro, Wahima, Watussi und Watwa in Ruanda langoval sind. Die Watwa in Urundi haben, wie VAN DER BURGT sagt (12. 18), nicht das Recht, einen Schild zu tragen. Als besonders bedeutungsvoll muß hervorgehoben werden, daß auch hier wieder der Holzschild mehr und mehr verschwindet und durch Flechtschilde ersetzt wird.

IV. Der Kongoholzschild. Das Verbreitungsgebiet dieser Schildgruppe greift wie eine punktierte Linie in Sichelform in das Kongobecken hinein. Die Schilde sind zumeist aus dem Holz der *uncaria* oder aus Baumrinde gemacht. Die Form ist groß und viereckig. Dahin gehören die Schilde der Baschilange, Bena Lussambo, Manyèma, Warega, Botembo, der Stämme am Luhondensee, A-Banga, Mangbettu, Mombuttu, Batua, Lussake (haben kleine, viereckige Schilde); ferner einige Schilde der Maka und Pangwe. Es erscheinen auch langovale Schilde, die einem viereckigen Schild mit abgerundeten Ecken ähnlich sind, so bei den Akela, Makao (Kamerun), Karra und Maka. Das Leipziger Museum besitzt einen viereckigen Holzschild aus Usukuma (M. L. Maf. 5654, 63:64 cm), der als versprengt dieser Schildgruppe zuzurechnen ist.

Um die Geschichte dieser Schildgruppe und der afrikanischen Holzschilde überhaupt zu verstehen, ist uns der Schild am Luhondensee ein guter Wegweiser. Denn dieser primitive Schild besteht, wie CZEKANOWSKI (20. 198) sagt, aus einem Stück dicker Baumrinde, an der in der Mitte ein Griff aus zwei geflochtenen, gekreuzten Zweigen befestigt ist. Also eine einfache Holzplatte mit einem unserem Faßbinderbeil ähnlichen Werkzeug zugehauen (59. II. 313) und mit einem kunstlosen Handgriff aus Zweigen oder Bast versehen, wird die erste Art der Schutzwaffen dieser Völker gewesen sein. Das gilt für die eine Gruppe der Holzschilde, die meist in ihren Formen breitviereckig sind. Daneben steht eine andere Gruppe, in der ein langes, schmales, meist ovales Brett als Schutzwaffe dient. Das Charakteristische ist aber der eingeschnittene Griff. Es dürften diese Schilde auf die Parierschilde mit eingeschnittenem Griff (Dinka-Gruppe) zurückgehen. Daß wir überhaupt in den Holzschilden eine alte Schutzwaffe vor uns haben, beweist uns hier im Kongobecken die punktierte Linie des Verbreitungsgebietes. Der Holzschild scheint hier geradezu von den Flechtschilden überflutet zu sein.

Noch ein Wort zu den Schilden aus den Grenzländern des Verbreitungsgebietes. Von den Warua hat Berlin einen Schild aus Latten. Die kreuzweise Verquickung der Holzlatten wird unter dem Einfluß der Flechttechnik stehen. Aus Nordwest-Kamerun und aus Senegambien sind runde Holzfaustschilde bekannt. RÜTIMEYER möchte diese Schilde wohl als Urform der asiatischen Lederschilde ansehen (101. 255), doch auch andere Verbindungen, z. B. zu

den Stockschilden sind möglich, wie wir noch zeigen werden. Die runden Holzschilde der Sigiri im Hamburger Museum sind nicht eindeutig als wirkliche Schilde bestimmt. Nr. 11. 1. 765 dürfte vielleicht ein Armring sein (Durchmesser 22 bis 24 cm). Ein Schulbeispiel, wie sehr eine Schildart eine andere beeinflussen kann, ist ein Holzschild aus Kamerun (wahrscheinlich ein Pangweschild) im Museum zu Dresden (M. D. 34184). Dieser Holzschild hat nämlich die schon bekannte nationale „Hemdform“ der Pangwehautschilde. (Ähnliche Holzschilde sind auch aus Uganda bekannt geworden. Vgl. M. P.) Diese Form ist dem Holzcharakter so unnatürlich, daß sie ihm unmöglich ursprünglich sein kann. Von den Tschadseevölkern, besonders von den Kanembu, sind auch Holzschilde bekannt.

Zusammenfassung. 1. In Zentralafrika sind zwei Arten von Holzschilden zu unterscheiden:

- a) die breiten eckigen Holzschilde mit Schnur- oder Bastgriff;
- b) die langovalen Schilde mit eingeschnittenem Griff.

2. Die Holzschilde überdecken das mittlere Afrika nur vereinzelt und punktiert, aus denen sich vier Gruppen bilden lassen: der Waschambaschild an der Ostküste Afrikas, der Ukereweschild auf der gleichnamigen Insel im Viktoriasee, der Warundischild im Zwischenseengebiet, der Kongoholzschild im Kongobecken.

4. Der Flechtschild.

Bangalla-Nkombe	41 Schild aus Rohrstreifen mit dickerem Rotang verflochten	M. H.	C. 3055
	41 Ebenso	M. B.	?
Baluba	47 Die Schilde sind aus grobem Weiden- geflecht	133	96
	47 Schild besteht aus 17 Bambus-Längs- rippen; innen finden sich Quer- lättchen und ein Schnurnetz	M. D.	?
	47 Schild aus Calamusrotang (?)	M. H.	4656. 06
	47 Schild aus Rohrstreifen, außen senkrecht, innen wagerecht zu einander verlaufend und durch kreuz- und querlaufende Bambusstreifen mit einander verbunden	M. H.	4666. 06
Warua	89 Schild aus Rotangrippen	M. H.	613. 07
Kanioka	94 Ähnlich dem vorhergehenden Warua- schild	M. H.	4669. 06
Kanjika	94 Ebenso	M. H.	4656. 06
Baschilange	95 Spielschild der Baschilange, rückseitig kreuzweise beflochten	M. B.	III. C. 1706
	95 Ebenso	M. B.	III. C. 1707
Bassonge	96 Schild aus zwei Lagen Palmblattrippen	M. B.	III. C. 4204
	96 Ebenso	M. H.	C. 2185
Bena Kalosch	96a Schild aus Weidengeflecht	133	86
Bajakka	103 Schild aus Palmblattstielen	M. B.	III. C. 31995
Bateke	111 Schild aus Lianen geflochten	31	40
Apongo	115 „Round shields made of wicker work“	18	257
Baloi	117 „Lange schmale Rohrschilde“	31	42
Bajanzi	119a Ovaler Flechtschild	M. W.	?

Bajanzi	119a Schild aus Flechtwerk	M. L.	Maf. 1055
Basongo Meno	122 Geflochtener Schild	M. B.	III. C. 3373
Batua	123 Schild aus Palmblattstielen mit Bast beflochten	M. B.	III. C. 1705
	123 Schild aus Raphiastengeln und Rinden- streifen	M. B.	III. C. 4238
Batetela	125 Aus Rotang geflochten	M. H.	4839. 06
Balolo	129 Nach Zeichnung: Rohrschild	2	268
Nkondo	136a „Lange, rechteckige Schilde aus biegsamem Geflecht	118	653
Warundi	140 Korbschilde	6	221
Wahima	141 „Ferner haben die Wahima geflochtene, 40—50 cm lange und 35 cm breite Schilde“	128	167
	141 „Als Trutzwaffen führen die Wahima geflochtene... Schilde“	129	30—31
Kawirondo	164 Schild aus sehr leichtem Geflecht	M. W.	?
Galla	175 Schild aus Bambusstreifen, die rund- herum laufen und mit Bastschnüren umflochten sind	M. W.	86951
Turkana	178 „The arms are... shields of hide or wicker“	132	219
Schuli	190 Schild aus Flechtwerk	41	140
Lendu	194 „Trapezförmige oder länglich recht- eckige Rohrgeflechte. Auch riesige ovale Schilde aus biegsamem Rohr“	31	43—44
	194 Schild aus Flechtwerk	118	Taf. XIX
Wassongora	196 „Als Schutzwaffe dient eine trapez- förmige, aus Rohr geflochtene Platte“	118	548
	196 Geflochtener Schild	M. B.	III. E. 2512
Bakondjo	198 Schild aus Rohr geflochten	M. B.	II. C. 22931
	198 Wakondjo am Westufer des Mwutan Uzige trugen lange, rechteckige Schilde aus biegsamem Geflecht	31	44
	198 Schild aus Bambusgeflecht	M. D.	29896
Uganda	199 Aus Flechtwerk in gleicher Form wie die Hautschilde	61	210—211
	199 Schild aus Flechtwerk	36	106
Magungo	200 „... Schilde aus Rohr bilden die Be- waffnung“	25	15
Momfu	205 Schild aus Rotanggeflecht	M. W.	?
Südl. Mabode	206 Aus Rohrgeflecht	M. L.	Maf. 7584
A-Zande	209 „The shield was made of plained reeds not of hide“	111	255
	209 Schilde, „die aus Weiden geflochten sind“	16	I. 194
	209 „Aus spanischem Rohr geflochten“	105	164
	209 Schild, in schwarz-weißem Muster ge- flochten	104	XII. Fig. 12
	209 „The Western folk carry a small shield of wicker-work; those of the centre and East carry a large oval of simi- lar make“	13	66
	209 Schild aus Rohr geflochten	M. H.	C. 1504
	209 Ebenso	M. H.	C. 1580

Ababua	213 „Le bouclier qui est de trois espèces: Likombi et kungu en jones“	38	157
	213 Schild aus Rohr geflochten	M. L.	Maf. 754
Mobali	216 Aus Flechtwerk	M. L.	Maf. 1067
	216 Ebenso	M. L.	Maf. 14471
Basoko	220 Nach Photographie: Rohrflechtschild in gewundener S-Form	28a	33
	220 Roh geflochtener Schild	M. B.	III. C. 4097
Bapoto	221 Rohrschild	31	42
Jakoma	222 Schild aus Rohrstreifen	M. H.	12. 148. 1595
	222 Ebenso	M. H.	12. 148. 1596
Mogwandi	224 Flechtschild	M. L.	Maf. 1069
	224 Nach Photographie: drei Flechtschilde nach A-Zande-Art	122a	Taf. 83
Bongo	228 „Schilde sind nur ausnahmsweise im Gebrauch und sind in diesem Falle von den Nachbarvölkern entlehnt“	105	117
Budja	229 Aus Bambusstreifen geflochten	M. D.	34110
	229 Schild aus Raphiabrettchen und Bam- busstäbchen, die mit Schnur um- flochten sind	M. D.	34111
	229 Ebenso	M. D.	3412
Bakote	231 Haben geflochtene Schilde wie die Ba- songo Meno	M. B.	III. C. 3373
Pomo	236a „Nous n'avons vu aucun bouclier, mais les indigènes en possidaient“ (wahr- scheinlich Flechtschild!)	11	30
Bomali	236a Ebenso	11	30
Mokoangai	237a Schild aus breiten Bambusstreifen mit Rotang verflochten	M. H.	611. 07
Maka	243 Geflochtener Schild	M. B.	III. C. 18611
Jaunde	244 Schilde aus dem Geflecht der Kolanuß	31	40
Fang	245 „Sehr schön aus Binsen geflochtene Schilde“	64	82
	245 Flechtschild nach A-Zande-Art	M. B.	III. C. 1146
Abamba	246 „Sehr lange, gut gearbeitete Schilde, die aus einer gespaltenen Liane gefloch- ten waren“	27	151
Bakundu	250a Schild aus Palmblattgeflecht	M. H.	C. 1801
Bafum	277a Viereckig geflochtener Schild	M. B.	III. C. 24936
	277a Kleiner Rundschild aus Korbgeflecht	M. B.	III. C. 24938
	277a Aus Rotangstreifen	M. H.	205. 10
Djukum	279a Ovaler, geflochtener Schild	M. B.	III. C. 5126
Tschamba	281a Aus Palmblattstreifen geflochten	M. H.	13. 66. 302
Yangere	283a Nach Zeichnung: Flechtschild	86	450
Kaya	286a Flechtschild	M. B.	III. C. 16296
Lakka	289a Geflochtener Schild	M. B.	III. C. 25972
	289a Ebenso	M. B.	III. C. 25973
	289a Ebenso	M. B.	III. C. 30134
Baja	292 Rohrschilde	31	41
Mandja	293 Aus Rotang geflochten	M. H.	12. 148. 1251
	293 Nach Abbildung: Flechtschild	33	?
Tokbo, Quadda, Ngapon	294a Tragen alle geflochtene Schilde	31	41
Banda	296 Schild aus Rotanggeflecht	M. B.	III. C. 28675
Bombe	307 „Aus Rohr sorgfältig geflochten“	59	500

Abaka	308 „Die feingefiederten Wedel (Rotang) geben ein gutes Material zu Flechtwerk, während die ihrer Stacheln entledigten, gespaltenen Stengel zu schönen Schilden geflochten werden“	25	380
Habr tül	317 Geflochtener Schild	M. H.	11. 26. 421
Schilluk	325 Tanzschild aus Strohgeflecht	M. H.	17. 28. 298
Marghi	334b Großer Schild aus dickem Flechtwerk	3a	II. 643
Musgu	336 Flechtschilde	3a	200
Bana	336 Nach Abbildung: Strohschild	37	II. 95—96
Nderesia	336 Schild aus dünnen Rohrstreifen geflochten	M. H.	12. 148. 249
Schua (Bornu)	344a Rohrschild	97	II. 106
Bornu	344a „Leicht sind auch die Schilde, . . . teils aus dickem Schilfrohr“	97	II. 5
Bissagos-Inseln	360a „Runder geflochtener Schild“	M. B.	III. C. 9882
Balante	361a Aus Pandanusblatt (?) und Stroh geflochten	M. L.	Maf. 5105
Goldküste	„Die Schilde, welche sie hoch achten, als dadurch sie am meisten ihren ganzen Leib beschirmen seyn gemeinlich sechs Füße lang und viere breit. Diese werden von Matten gemacht oder von hölzernen Reifen als ein viereckichtes Bret gerade geflochten aber darnach ein wenig gekrümmt als ein Sattel“	20a	476
Nord-Togo	Runder Schild aus Korbgeflecht	M. B.	III. C. 7913
	Korbgeflecht	M. B.	III. C. 11049
	Ebenso	M. B.	III. C. 11721
Taberma	Ebenso	M. L.	Maf. 2541
Whida-Schwarzen (Sklavenküste)	„... machen sich andere aus Binsen, die von guter Arbeit und so fest sind, daß kein Pfeil hindurchdringen kann“	136	148
Kamerun	Schild aus dickeren Bambusrippen mit Bast verflochten	M. D.	31457
Bakaesso (Kamerun)	Aus Rotang geflochten	M. H.	204. 10
Benin	„Sie haben auch Schilde, die aber vom Bambus gemacht und deswegen so schwach sind, daß sie keinen starken Schlag aushalten und mehr zur Zierat als zur Verteidigung dienen“	136	244
Ossindinge (Großflus)	„Früher bediente man sich zum Schutze gegen Speerstiche einer Art von Schild, der aus Bast geflochten wurde“	68	158
Oberer Kassai	Rohrschild	M. W.	?
Kassai	„Il existe dans le Kassai... des boucliers, ces derniers d'une grande rareté“	72	195
Ifula (Südkongo)	Schild aus Rohr und Rotang	M. H.	4666. 06
Buasira (Südkongo)	Vierzehn Querstreifen von gespaltenen Palmstengeln mit Rotangstreifen der Länge nach belegt, die mit gedrehter Faserschnur verbunden werden	M. H.	5410. 07

Batua a. Kongo	Bambusstäbchen mit Bast verflochten	M. D.	29819
Lulongofluß	Flechtschild	M. L.	Maf. 929
Rongo a. Ubanghi	Rohrschild	M. H.	609. 07
Mono a. Ubanghi	Schild aus Rotang und Bast	M. H.	12. 148. 7
Wola a. Ubanghi	Kunstvoll geflochtener Schild	M. D.	33883
Ubanghi	Schild aus Bambus und Bast	M. D.	33882
Aruwimi-Völker	„Les armes indigènes sont le bouclier brun fauve, en fibres placées longi- tudinalement“	72	121
Aruwimi-Zwerge	Flechtschild	M. L.	Maf. 7587
Bokote (Aruwimi)	Ebenso	M. B.	III. C. 2029
	Ebenso	M. B.	III. C. 3979
Wurfmesser-Gebiet	„Geflochtene Rohrschilde sind im Ge- biete der Wurfmesser allgemein in Gebrauch“	86	451
Oberer Nil	Rohrschild	M. L.	Maf. 1498
Maginda	Schild aus Rotang geflochten	M. H.	612. 07
Bakande	Ebenso	M. H.	610. 07
Akka-Pigmäen	„Die Schilde machen sie, indem sie Bänder der Rinde des indischen Rohrs flechten“	16	I. 151—152
Forra und Debe	Flechtschild	M. B.	III. C. 15754

Der Flechtschild lagert mit seinem Ausbreitungsgebiet so einheitlich und zusammenhängend im Kongobecken, d. h. im großen und ganzen in der jetzigen Heimat der sogenannten „westafrikanischen Kultur“, daß es schwer ist, geographische Einteilungen zu geben. Auch das Material und seine äußeren Umrisse geben dort keinen Einteilungsgrund ab. Darum behandeln wir den Kongoflechtschild in einem Abschnitt und den runden Flechtschild, der in den Randgebieten sicher eine Eigenart darstellt, in einem zweiten.

I. Der Kongoflechtschild. Dieser Schild ist gewöhnlich aus Rohr oder aus Bambusstäbchen geflochten. In der Regel besteht er aus zwei Schichten. In der einen laufen die Stäbchen senkrecht, in der anderen wagerecht. Es kommen aber auch drei Schichten vor. Verbunden werden die sich kreuzenden Stäbchen mit Bast oder Rotangfasern. Immer schneiden sich die Stäbchen senkrecht, niemals in schräger Richtung. Noch weniger kommt die sogenannte Wulsttechnik bei den Kongoflechtschilden in Anwendung, wenn wir vom Randwulst absehen. Der Randwulst wird in einem besonderen Abschnitt behandelt werden. Die Form dieser Schilde ist meist oval oder langoval, doch kommen auch viereckige Formen vor. Der Bangallaschild in Hamburg ist langoval (85:35 cm). Die Balubaschilde sind bedeutend größer (135:29 cm). In den Endstücken dieser Schilde sind die Rohrstäbe zwar gebogen nebeneinander gelegt. Aber es ist keine eigentliche Wulsttechnik, d. h. es kommt darin nicht die Idee des Rundens zum Ausdruck, sondern das Biegen ist nur ein Umbiegen der längslaufenden Stäbe. Dresden hat einen Balubaschild, der nahezu eine quadratische Form hat (80:110). WISSMANN sagt, daß die Baluba wenig Sinn für die Verbesserung oder Verzierung ihrer Waffen zeigen (133. 96). Bei den Kalosch bilden „brusthohe Schilde von Weidengeflecht die plumpe Schutzwaffe“ (133. 86). Rechteckige Spielschilde aus Palmblattstielen brachte WISSMANN von den Baschilange nach Berlin. Die Bassonge haben viereckige

Schilde aus demselben Stoff. Es kamen auch *sattelförmige* Schilde von den Basonge und den Warua nach Hamburg. Die Schilde der Bajakka auf beiden Ufern des mittleren Kuango haben oblonge Form (102:34 *cm*). FROBENIUS erwähnt „sorgfältig gearbeitete“ Flechtschilde aus Lianen bei den Bateke und schmale Rohrschilde bei den Baloi (31. 40—42). Ein langovaler Flechtschild der Bajansi in Leipzig mißt 136:45 *cm*. Durch WISSMANN kamen von den Batua, die unter den Bakuba leben, zwei Flechtschilde in das Berliner Museum, von denen der erste eine breitviereckige Form besitzt (60:36 *cm*), der zweite aber nach Art einer Eckleiste in der Mitte gebrochen ist. Schmale Flechtschilde sind von den Batetela bekannt. Im nördlichen Teil erscheint der Flechtschild im sogenannten „Wurfmessergebiet“. Nach PASSARGE (86) zerfällt das Wurfmessergebiet in vier Gruppen: der nördliche Teil umfaßt die Stämme Teda, Dasa, Baele (auf beiliegender Karte I unter Nr. 367 a eingezeichnet), der südliche Teil das Scharigebiet (mit Ausnahme des eigentlichen Bagirmi) und das nördliche Kongobecken, der östliche Teil die Niam-Niam- und Makraka-Stämme, der westliche Teil das Hinterland von Kamerun. Die Rohrschilde sollen in diesem Gebiete „eine spezielle Anpassung an das Wurfmesser“ sein. Sie werden vor Gebrauch in Wasser gelegt und dadurch geschmeidig. Indem sie nun der Klinge des Messers nachgeben, bringen sie es zum Umlappen oder verhindern wenigstens ein Durchschlagen (86. 451). Daß aber der Flechtschild nicht nur ein Sondergut des Wurfmessergebietes ist, zeigt ein Blick auf unsere Karte. PASSARGE hat aber recht, wenn er sagt, daß der Flechtschild im ganzen Wurfmessergebiet „allgemein“ in Gebrauch sei (86. 451). Vom Tschadsee sind die Flechtschilde aus Bornu und die der Musgu und der Marghi und die Strohschilde der Bana zu erwähnen. Bezeichnenderweise hat der Banaschild vom dort beheimateten Lederschild die sogenannte „Strandkorbform“ übernommen. Die Schilde der Musgu ähneln dieser Form (d. h. oben gerundet, unten flach!) und haben wohl das Aussehen eines Zuckerhutes (40 Zoll lang, oben 16, unten 22 Zoll breit; 3 a. 200). Im nördlichen Kongogebiet, d. h. im Uelle-Aruwimibecken, sitzen die A-Zande-Völker, deren Flechtschild in elliptischer Form (zirka 100 *cm* lang) bekannt ist. Es gehören dazu auch die Schilde der Mogwandi. Leipzig hat einen viereckigen Rohrschild der Ababua und einen Mobalischild nach A-Zande-Art mit einer Eisenbuckel. Die Schilde der Basoko erscheinen in geschweiften Form. Die Ubanghischilde in Hamburg und Dresden sind oval im Verhältnis 1:3. Die Akka-Pygmäen tragen Schilde von länglich ovaler Gestalt; CASATI sagt aber von ihnen: „Die Sitte, Schild und Lanzen zu tragen, ist eine Nachahmung der angrenzenden Stämme und beschränkt sich auf eine geringe Anzahl von Leuten, gelegentlich der Jagd“ (16. I. 151—152). In Dresden sind einige Flechtschilde der Budja. Bei den Bongo sind die Schilde nur „ausnahmsweise“ in Gebrauch (105. 117). Es erübrigt noch, auf den beiden Flanken des Verbreitungsgebietes das Vorkommen der Flechtschilde anzugeben. Der Flechtschild, der im Kongobecken fast allein herrschend ist, findet auf der östlichen und westlichen Seite dieses Gebietes viele andere ebenbürtige Schildarten neben sich. So sehen wir in diesen beiden Randgebieten sowohl Entlehnung als auch Beeinflussung anderer dort bestehender Schildformen durch die Flechtschilde.

Aus dem östlichen Randgebiete wären folgende Schilde zu erwähnen: rechteckige Flechtschilde der Mkondjo, Wahima (50:35 *cm*) und Schuli. Bei den Turkana erwähnt WHITE Haut- und Flechtschilde. Bei den Lendu und Wasongora sah STUHLMANN „einen riesigen, ovalen Schild aus biegsamem Rotanggeflecht“ (160:120 *cm*). Die ovalen Flechtschilde der Bakondjo erscheinen — im Gegensatz zu den viereckigen dort — ohne Fellbesatz. Von den Warundi werden die „Korbschilde“ durch BAUMANN verbürgt. In Uganda sind die Flechtschilde in den äußeren Umrissen den dortigen Hautschilden gleich. Die Schilde in Momfu haben elliptische Form. Hamburg besitzt einen Tanzschild der Schilluk, der aus rohem Stroh gemacht ist. Ein Rohrschild vom Ober-Nil in Leipzig zeigt die starke Anlehnung der Flechtschilde in Form, Buckel und Griffstab an die dort beheimateten Lederschilde (M. L. Maf. 1498). Werfen wir noch einen Blick auf das westliche Randgebiet. Der viereckige Schild der Mandja, dessen obere und untere Kante mäßig gewölbt erscheint, ist zirka 120 *cm* lang, 50 *cm* breit. Der Schild der Baja ist 110 *cm* lang, 50 *cm* breit. Lange, schmale Schilde, die in der Ausführung an die A-Zande-Art erinnern und sehr geschmackvoll und sauber gearbeitet sind, finden wir bei den Lakka, Maka, Pangwe und Mbamba. Früher bediente man sich im Ossidingebezirk am Croßfluß in Kamerun „zum Schutz gegen Speerstiche einer Art von Schild, der aus Bast geflochten wurde“ (68. 158). Nach der Zeichnung war die Flechtart sehr lose und großmaschig. Wie dieser Schild im Ossidingebezirk sind auch die anderen Kameruner Flechtschilde von viereckiger, fast quadratischer Form, z. B. 108:96 *cm*. Hamburg hat aus dem Grasland (Kamerun) einen viereckigen Schild in „Eckleistenform“ (27:21 *cm*). DAPPER beschreibt die alten, viereckigen Flechtschilde der Goldküste als „von Matten gemacht, wie ein Brett gerade geflochten, aber dann, wie ein Sattel, ein wenig gekrümmt“ (20 a. 496). Er wird damit aber wohl eine Wölbung des Schildes, und nicht eine Knickung gemeint haben. Von den Schilden der Whida-Schwarzen auf der Sklavenküste wird uns keine Form überliefert.

II. Der geflochtene Rundschild. Dieser Rundschild ist einmal in seiner Spiralwulsttechnik so verschieden von den anderen soeben behandelten Kongo-flechtschilden, und dann den runden Lederschilden so ähnlich, daß sich ohne weiteres zwischen den runden Flechtschilden und Lederschilden ein kausales Verhältnis vermuten läßt; sei es nun, daß der Flechtschild die causa oder das causatum ist. Der geflochtene Rundschild erscheint ausschließlich und nur vereinzelt im Gebiete der ledernen Rundschilden in Ost- und Westafrika. Solche Schilde sind aus Nord-Togo nach Leipzig und Berlin gekommen. Der Durchmesser ist 25 bis 30 *cm*. Eigentümlich ist diesen nordtogonesischen Rundschilden ein kegelförmiger, hoher Schildnabel. Ein gleicher Schild ist aus Bafum (Grasland Kamerun) bekannt. Von den Bakundu in Nordwestkamerun kam ein sonderbarer Schild nach Hamburg. Der Schild ist rund, aber der Schildrand läuft oben in eine scharfe Spitze aus. Das Verhältnis (die Spitze mitgerechnet) beträgt 65:45 *cm*. Einen eigentlichen Nabel hat dieser Schild nicht, er ist aber wohl schüsselförmig gewölbt. Du CHAILLU sagt von den Apongo am Apingifluß: „Some of the people use round shields made of wicker work“ (18. 257). Im äußersten Westafrika sind die runden Flechtschilde bekannt von den

Balante und von den Bissagos-Inseln. Auch in Ostafrika sind die runden Flechtschilde nicht unbekannt. Hamburg besitzt einen solchen Schild mit 32 *cm* Durchmesser von den Habr tûl. Er ist aus Stroh geflochten und hat in der Mitte einen winzigen Kegel nach Form und Größe eines Fingerhutes. Diese Schilde sowie die der Balante und der Bissagos-Inseln verdienen eine besondere Beachtung. Wir werden in einem späteren Abschnitt darauf zurückkommen. Auch die Galla haben runde Flechtschilde aus Bambusstreifen. Ein Schild dieser Art in Wien mißt 30 *cm* im Durchmesser. Er ist tellerartig, in der Mitte ein wenig gewölbt. Es erscheint dort ein kleiner Knauf. Die Galla werden ursprünglich nur geflochtene Schilde gehabt haben. Denn in den heutigen Lederschilden bringen sie die Flechttechnik noch dadurch zum Ausdruck, daß der Schild in spiral- und radialförmigen Linien gepunzt wird. Bei dem Schild im Wiener Museum ist das unverkennbar. So erscheint die Kultur, der die Flechtschilde eigen sind, von Osten nach Westen zurückgedrängt.

III. Zusammenfassung. Der Kongoflechtschild, meist in ovaler, bisweilen in eckiger Form, aus zwei sich nur senkrecht kreuzenden Schichten geflochten, ist am häufigsten und fast ausschließlich allein herrschend im Gebiete der sogenannten „westafrikanischen Kultur“.

In den östlichen und westlichen Randgebieten erscheint der Flechtschild neben Leder- und Holzschilden.

Der geflochtene Rundschild in Spiralwulsttechnik steht mit dem runden Lederschild in kausalem Zusammenhang. Besondere Beachtung verdienen die abseitsliegenden runden Strohschilde der Balante, der Bissagos-Inseln und der Habr tûl.

5. Der Schild aus Holz und Flechtwerk.

Baluba	47 Schild aus Holz; beflochten	M. B.	III. C. 4160
Balunda	51 „Schild aus leichtem, porösen, weißen Holze, mit Wurzelrinde einer Wasserpflanze überzogen“	31	45
Cazembe	51 „...externally of light thin tree bark, large enough to defend the whole body; the inside is strengthened and kept in shape by neat wickerwork“	13a	43
Kavende	85a Holzchild, dessen Rückseite mit dünnen, zirka 5 <i>cm</i> breiten Holzbrettchen belegt ist. Diese werden durch kreuzweise verlaufende Rotangstreifen festgehalten. Der Rotang durchbohrt den Schild, so daß die Vorderseite mit Rotang beflochten ist	M. B.	III. E. 8984
Manyema	87 Holzchild, mehrfach durchflochten	M. B.	III. E. 1567
Bassongo Meno	122 Holzchild mit Weidengeflecht	125	195 No. a
Bushongo	124 Früher waren Holzschilde, die mit Weidenruten überzogen waren, im Gebrauch	125	105
Tafoke	129a „Die Schilde sind aus Holz... Am Rücken des Schildes sind wagrechte Streifen gespaltener Palmzweige dicht nebeneinander befestigt und diese sind mit Mattenwerk überzogen.“		

	Dieses Mattenwerk ist mit flachen Ruten befestigt, die wagrecht kreuzweise über den Schild zwischen den Enden der Palmzweige gelegt sind. Die Ruten sind mit Rohrstreifen folgendermaßen befestigt: Jeder Streifen liegt über einer Rute, geht durch das Mattenwerk, dann zwischen zwei Palmzweigen und durch ein in den Schild gebohrtes Loch, zurück durch ein anderes Loch, zwischen zwei Palmzweigen, über die Rute usw.“	123	201—202
	129a Holzschild, dessen Vorderseite an den beiden Seitenrändern mit Rotangstreifen beflochten ist. Die Rückseite ist mit acht halben Palmblattrippen belegt und dann mit Rotang kreuzweise überflochten	M. B.	III. C. 12512
	129a Über quergestellte Bretter verläuft ein sauberes Rotanggeflecht	M. B.	III. C. 5866
Mpororo	138 „Im Westen treten in den Vordergrund nach der Nkole-Art mit Rotang überflochtene Schilde“	20	98—99
Barundi	140 Holzschilde mit Rohr umflochten	79	80—81
	140 „Eine Verbindung von Schnitzerei und Flechtwerk ist die eine Art der in Urundi äußerst seltenen Schilde (<i>ingabo</i>), deren längliche Holzplatte mit Streifen von Fiskusrinde oder von Rotang überflochten ist“	77	80—81
Watwa	140a Holzschild mit Flechtwerk	M. B.	III. E. 9870
Ruanda	140a Schild aus Raphiabrettchen mit Bast überflochten; die Bastfäden liegen dicht nebeneinander	M. H.	C. 3868
Wahuma	141 „...aus einer leichten Holzplatte besteht, die mit radiär verlaufenden Rotangfasern übersponnen ist“	118	241
	141 „Leichte Holzplatte, überzogen mit radial verlaufenden Rotangfasern“	31	45
Usindja	146 Schild aus Ambatschholz mit Rohr überflochten	M. W.	56333
Wasiba	147 „Mit Geflecht überzogenem Mark“	31	45
	147 Holzschild mit Rotang beflochten	2	268
	147 Schild besteht aus drei dünnen, breiteren Brettchen, die überflochten sind	M. D.	23893
	147 „Schild besteht aus durchlochtem Holz, dessen Lochreihen ganz regelmäßig von Rotanghalmen durchzogen werden“	96	33
	147 „Große Schilde aus leichten Platten von Korkholz und sauber mit Rotang überflochten“	118	718
Bukoba	147 Holzschild mit Flechtwerk	118	XIX. No. 11
	147 Holzschild mit Rohr beflochten	M. L.	Maf. 20411

Pare	107 Schild aus Rinde mit geflochtenem Rand	M. L.	Maf. 18305
	167 Ebenso	M. P.	?
Waganda	199 Holzschild mit einem gleichmäßigen Geflecht von Rotang überzogen und mit Leder eingefast	129	136—137
	199 Schild aus Brettchen der Fächerpalme mit Flechtwerk kunstvoll überflochten	M. D.	23891
	199 Schild „besteht aus leichtem Holz (Aschimomene Schimper), das mit einem sehr regelmäßigen Geflecht aus Bast einer Maranthacee (wahrscheinlich Calathea) überzogen ist“	118	176
	199 „The foundation of the shield is sometimes wood with an interior cover of wickerwork, but ornamental shields are occasionally made which are of wickerwork through out“	57	666
Wanyoro	200 Holz mit Rotang überflochten	31	45
	200 „Of soft wood... covered with laced or plaited reeds“	97a	308
Mangbettu	204 Schild ein dünnes Brett aus Ambatschholz; oben und unten, innen und außen hat der Schild einen 12 cm breiten Rotangflechtstreifen. Außerdem in der oberen Hälfte außen einen viereckigen Fleck aus Rotanggeflecht	M. W.	14300
	204 „... une planche... renforcee par les contures de rotin“	72	143
	204 „... aus einer sehr leichten Holzart kunstvoll geschnitten; um sie vor Zerspringen zu bewahren, sind sie oben und unten mit einem Rotanggeflecht verstärkt“	1	II. 66
	204 „... eine Holztafel, aus der Uncaria geschnitzt... durch eine Umrandung von indischem Rohr festgemacht“	16	I. 114
	204 „... solid piece of unkaria-wood... The strip along the top is ornamented with wicker squares“	13	86—87
	204 Holzschild mit Flechtwerk	M. H.	12. 148. 880
	204 „Sie werden aus den dicksten Stämmen mit der Axt ausgehauen... sie sind außerdem durch parallele, quer umlaufende Rotangstreifen an beiden Enden und am Ober- und Unterande festgemacht“	94a	II. 298
Mombuttu	204b Schild aus einem glatten Brett; in Abständen mit Bastschnüren durchnäht; oberer und unterer Rand ist mit einem Geflecht eingefast	M. D.	29982
	204b „Die Schilde werden mit dem Beil aus den dicksten Stämmen zugehauen.“ Über die ganze Breite des Schildes laufen parallele Nähte von Rotang wegen der Risse und Sprünge	106	24

Mombutu	204b	Holzschilde mit parallelen Nähten von Rotang und oben und unten mit stärkerem Randgeflecht eingekantet	105	299
Momfu	205	Holzschild mit Flechtwerk	M. H.	C. 1932
Makraka	209a	Schild aus Ambatschbrettchen und Bambusstäbchen	M. W.	10833
Itumbiri	213	Schild aus überflochtenen Brettchen	M. L.	Maf. 1075
Stanley-Fälle	217	Holzschild, innen und außen mit Rotang überflochten	M. L.	Maf. 4780
Makka	243	Holzschild mit Flechtwerk	M. L.	Maf. 14108
Bombe	307	Schild aus Ambatschbrettchen; oben und unten mit Bambus übernäht	M. W.	20558
Kiwu-See		„Aus Holz mit Weiden überflochten“ Holzschild; Randeinfassung aus dünnen, schmalen Brettchen; der ganze Schild mit Bast überflochten	20	197—198
		Holzschild, überflochten	M. D.	35219
		Holzschild, maschenförmig überflochten	M. D.	30843
Djuma		Holzschild, mit Rotang beflochten	M. L.	Maf. 7755
Mulera		Holzschild mit Rotang	20	197
Planga (Südkongo)		Holzschild mit Bambusflechtwerk	M. H.	4609
Neu-Kamerun			M. D.	34183

Aus einer breiten Grundlage, die sich längs der Seen und des oberen Nils hinzieht, sticht das Verbreitungsgebiet dieser Schilde aus Holz und Flechtwerk wie die Spitze eines Dreieckes tief in den Kongoflechtschildbezirk hinein, bis nahezu an den Unterlauf des Kongo. Schon das Zusammentreffen der beiden Rohstoffe, Holz und Rotang, sagt uns, daß wir hier Mischlinge und nicht eine selbständige Schildart vor uns haben. Auch die Form und andere Merkmale deuten darauf hin. Bezeichnenderweise tauchen diese Mischlinge niemals in einer ihr wesentlich fremden Umgebung auf, sondern immer haben sie entweder reine Holz- oder Flechtschilde neben sich.

Die Hauptsache dieser Schutzwanne ist der Holzschild; die Flechtung ist nur Beiwerk. Die Völker mit den großen, porösen und darum sehr brüchigen Holzschilden fanden ihre Schutzwanne nicht dauerhaft genug. Die Berührung mit den Stämmen, welche die eigentlichen Flechtschilde besaßen, brachte ihnen die Idee einer zweckmäßigen Verstärkung ihrer eigenen Wanne nahe. So erscheint heute bei allen Mischformen aus Holz und Flechtwerk der Gedanke einer Verstärkung zum Ausdruck gebracht. Wenn zum Beispiel das Flechtwerk aus Palmzweigen und Rotang auf der Rückseite des Schildes angebracht wird, so besagt das zur Genüge, daß der Holzschild, der dem Beschauer und dem Feinde zugekehrt wird, die Hauptsache bleibt. Die Flechtung rückwärts soll den Schild nur widerstandsfähiger machen. Dasselbe läßt sich von den Rotangbändern und -streifen sagen, die oben und unten quer über und durch den Holzschild laufen. Sie sollen Risse und Sprünge des Holzschildes verhüten oder flicken. Vielfach ist auch aus demselben Grunde der ganze Schildrand mit einem Rotanggeflecht eingekantet.

Niemals wird die Flechtung nur zur Verzierung angebracht. Daß zum Beispiel ein Schild ohne anderen Zweck mit Rotangfasern durchzogen wäre, die der Faserung des Schildholzes parallel liefen, was also wohl nur Verschönerungsgründe haben könnte, ist nie bekannt geworden. Wenn es aber

tatsächlich einmal vorzukommen scheint, wie z. B. bei den Tosokeschilden (M. B. III. C. 125. 12), dann haben diese längslaufenden Rotangstreifen den Zweck, auf der Rückseite die querlaufenden Palmblattrippen festzuhalten. Daß die Flechtung aber auch zur Ornamentik verwertet wird, ist nicht zu verwundern. Veranlaßt wurde man wohl dazu durch das Verstärken der Rückseite des Holzschildes, wobei die Bastschnüre, welche die Palmstengel rückwärts festhielten, durch den Schild gezogen, auf der Vorderseite schöne Muster abgaben. Die Forscher rühmen bei manchen Stämmen das geschmackvolle und künstlerische Rotangespinst auf der Frontseite ihrer Holzschilde.

Die südlichsten Vertreter der Mischlingschilde aus Holz und Flechtwerk sind die Balunda Cazembes und die Baluba. Die Balunda überziehen ihre Holzschilde mit der Wurzelrinde einer Wasserpflanze. Ihr Schild ist groß genug, einen ganzen Krieger zu decken. Der oblonge Kavendeschild in Berlin ist auf der Rückseite mit zirka 5 cm breiten Brettchen belegt, die durch Rotangschnüre festgehalten werden. Der Schild war Eigentum des Sultans von Ufipa und soll eine Kriegsbeute aus Kavende sein. Berlin hat auch einen Schild der Manyema, der einige Male quer durchflochten ist. In Urundi gibt es eine Art Schilde („ingabo“), die dort selten sind. Sie bestehen aus einer länglichen Holzplatte, die mit Streifen von Fikusrinde oder Rotang überflochten ist. MEYER sagt, daß diese Schilde in Ruanda häufiger, aber auch vereinzelt sind, während sie nach Uganda hin wirklich häufig vorkommen (77. 80—81). Der Ruandaschild in Hamburg ist darum besonders beachtenswert, weil die Raphiabrettchen, aus denen der Schild besteht, diagonal gelegt sind und die Rotangstreifen darüber horizontal verlaufen. Diese Eigenart ist bei den eigentlichen Flechtschilden ganz unbekannt. Ziemlich selten und schwer käuflich ist der runde Wahumaschild in Karagwe. Die Rotangstreifen verlaufen radiär. Wahrscheinlich gehört dieser Schild in die Warundischildgruppe (runder Holzschild), die wir unter 3. III. behandelt haben. STUHLMANN vermutet, daß die besprochenen runden Wahumaschilde „aus weiter westlich gelegenen Gegenden, vielleicht aus Nkóle eingeführt werden, da anscheinend in Karagwe Rotang nicht vorkommt“ (118. 241). Ein Schild aus Usindja im Wiener Museum gleicht den Ugandaschilden. Der Wasibaschild, vierkantig mit abgerundeten Ecken, ungeheuer groß, ist aus Korkholz, das sauber mit Rotang überflochten wird. CZEKANOWSKI erwähnt aus dem westlichen Mpororo „nach Nkóle-Art mit Rotang überflochtene Schilde“ (20. 98—99). Die bekannten überflochtenen Holzschilde der Waganda sind oval und an beiden Enden zugespitzt. Der Wanyoroschild „was covered with laced or plaited reeds“ (97 a. 308). Mangbettu und Mombuttu verstärken ihre riesigen viereckigen Schilde aus Unkariaholz durch Umrandung, Einkantung oder Durchflechtung mit Rotangstreifen. Ein ähnlicher Schild (122:71 cm) kam aus Momfu nach Hamburg. Der Makrakaschild in Wien besteht nach Bombeart, von der ebenfalls ein Stück im Wiener Museum ist, aus Ambatschbrettchen und Bambusstäbchen (111:42 cm). Leipzig besitzt einen Schild der Itumbiri, der auf der Rückseite durch zwölf Brettchen verstärkt wird und in der Mitte nach Eckleistenform geknickt ist. Die Brettchen werden mit Flechtwerk an den Schild befestigt. Der Schild ist 85 cm breit, 44 cm hoch. Die Brettchen laufen senk-

recht. Ähnlich ist der Schild der Tosoke. Nur ist der Tosokeschild nicht geknickt, sondern mäßig gewölbt. Ein Schild von den Stanley-Fällen in Leipzig ist beiderseits mit Rotang überzogen. TORDAY und JOICE bilden einen langovalen Schild der Meno ab, der mit Weidenruten sauber und geschmackvoll belegt ist (125.105). Früher waren in Bushongo ähnliche Schilde im Gebrauch, die aber jetzt aufgegeben sind (125. 105). Die Abbildung eines solchen arg verstümmelten alten Schildes vom Stamme Bambala (Königreich Bushongo) könnte den Eindruck machen, als ob diese Schilde langviereckig gewesen wären. Daß aber auch langovale dort nicht unbekannt waren, zeigt die gut erhaltene Darstellung eines solchen Schildes auf den Türpfosten eines großen Hauses (105. 201; XV).

Zuletzt verdienen noch zwei Schilde wegen ihrer weiten räumlichen Entfernung vom Zentralherd eine besondere Beachtung. Es ist im Westen ein Schild der Maka. Er ist vierkantig. Die oberen und unteren Kanten sind spitz ausgezogen. Der Schild ist schräg überflochten. Das erschwert noch mehr die Eingruppierung dieses Schildes, weil den benachbarten Flechtschilden, wie den Flechtschilden überhaupt, eine Schrägrichtung in der Flechtung unbekannt ist. Es wird also dieser Schild ein wirklicher Mischling aus Holz und Flechtwerk sein, der trotz seiner großen räumlichen Entfernung der Mischlingsgruppe im Zentralkongobecken zuzurechnen ist. In Ostafrika ist noch ein versprengter Schild dieser Gruppe zu erwähnen: der Wapareschild. Es sind zwei Formen dieses Schildes bekannt. Der Wapareschild im Leipziger Museum ist langviereckig. Die obere und untere Kante ist spitz ausgezogen. Im Prager Museum ist aber der Wapareschild mehr rundoval nach Massaiart. Oben und unten ragt bei diesem Schild der Griffstock über. Beide Schilde sind aus Rinde gemacht und mit einem geflochtenen Rande versehen. So bezeugt uns auch diese Mischform der Wapareschilde, wie es bereits die Holzschilde der Wapareschildgruppe (siehe oben 3. I) getan haben, daß an der Ostküste noch Sprengstücke einer dort jetzt fremden Kultur lagern.

Zusammenfassung: Die hier besprochenen Schilde sind nicht eine selbständige Schildart, sondern eine Mischform aus Holz- und Flechtschilden. Das Hauptverbreitungsgebiet dieser Schilde erstreckt sich den Seen entlang. Von dort leckt eine spitze Zunge bis tief ins Kongobecken. Die Hauptsache dieser Schutzwaffen ist der Holzschild; die Flechtung ist nur Beiwerk. Sie dient zur Verstärkung, bisweilen auch zum Zierat. Besondere Beachtung wegen ihres vereinzelt Auftretens in großer räumlicher Entfernung vom Zentralherd verdienen die Schilde der Maka und Wapare.

6. Der Schild aus Haut und Flechtwerk.

Barotse	33 „They employ large oval shaped shields of ox-hide over a wooden frame“ . . .	91	II. 41
Boloki	41 „The shield is strongly plaited of dyed grasses and ornamented round the edge with skins“	127	224
Baluba	47 Schild aus Rotangstreifen; der Rand ist rund herum mit einem 10 cm breiten Lederstreifen umsäumt und mit Rotang befestigt	M. H.	5185. 06

Baluba	47 Großer Schild aus Strohgeflecht mit schwarzer Pelzverbrämung	M. B.	III. C. 1945
Bena Mande	47 Geflochtener Schild, an dem außen zwei Fellstücke mit Rotang befestigt sind	M. H.	4663. 06
Konde	78 „Der alte Schild besteht aus Bambusgeflecht, welches mit Rinderfell überzogen ist“	74	297
	78 Ein Holzgerüst mit einer Rinderhaut überzogen	M. H.	17. 43. 24
	78 „... und bestand aus einem Gestell von Bambussplinten, das mit Rinderfell überzogen war“	75	138
	78 „Er besteht aus einem kunstvollen Flechtwerk von mit Fellstreifen zusammengehaltenen Bambussplinten und ist an seiner konvexen Seite mit Rinderhaut überzogen“	32	306
	78 Stück Bambussplint mit grau-rötlich behaartem Kuhfell bespannt	M. L.	Maf. 2186
Bateke	111 Schild aus Flechtwerk, zuweilen am Rande Fransen von Ziegenfell . . .	31	40
Ruanda	140a Schild aus gespaltenen Bambusstäbchen und mit Fell überzogen (Konde-Art)	M. H.	N. C. 3976
Wahima	141 Schild aus Flechtwerk und Lederstreifen	128	167
Schuli	190 Ein Rutenschild für Knaben, mit Riemen verflochten	M. W.	10766
Lango	190b Holzstäbchen, mit Fellstreifen zusammengehalten	M. W.	32235
Lendu	194 Flechtschild, mit Colobusfell besetzt . .	118	622
Wassongora	196 Ebenso	118	622
Wambuba	202 Flechtschild, am Rande mit Fell eingefäßt	M. L.	Maf. 16927
	202 Flechtwerk mit Fellbesatz	118	634
Wahoko	202 Rotanggeflecht am Rande mit Colobusfell benäht	118	622
Loggo	207 Der Schild aus einem Doppelgeflecht von Bambusstreifen, ist mit Fell eingefäßt	M. W.	20527
Makraka	209a „Die Rohrschilde werden mit Fellfransen verziert“	41	175
Mogwandi	224 „Die Schilde sind überall aus Palmrohr geflochten und mit Fellen und Schnüren verziert“	122	53
Budja	229 Ebenso	122	53
Bokote	231 „Le bouclier des Bokote en fibres de jonc tressées... et ils sont souvent revetus d'une bordure“	72	101
Monungiri	235 „Lange Schilde aus Bast... am Rande mit Ziegenfell überzogen“	31	42
M'Baka	extremement serés... bordés et parfois doublés de peau de Bête . . .	93	46
Maka	243 Ein ovaler Flechtschild mit Fellrand . .	M. B.	III. C. 18610
Benin	272 „Die Schilde scheinen aus Flechtwerk hergestellt, mit Fell bespannt“ . .	65	7

Benin	272 Ebenso	66	148
Yangere	283a Geflochtener Schild, dessen Rand durchgehend mit Fell besetzt ist	M. B.	III. C. 30382
Namdj	284a Brustschild aus Lederstreifen und Bast geflochten	M. B.	III. C. 22195
Baja	292 Geflochtener Schild, Rand mit Affenfell besetzt	M. L.	Maf. 23376
	292 Nach Abbildung: Flechtwerk mit Felleinfassung	86	450
	292 Geflochtener Schild. Rand mit Fell besetzt. (Museumsangabe: Kadaischild, es dürfte aber ein Bajaschild sein)	M. B.	III. C. 7315
	292 Bajaschild, geflochten und mit Fell besetzt	M. B.	III. C. 15724
	292 Ebenso	M. L.	Maf. 13208
Mambere	292a Geflochtener Schild, am Rande mit Felleinsatz	M. B.	III. C. 7316
Dinka	303 „... auch in langen elliptischen, auf Holzgerüsten gespannten Leder Schilden“	41	294
Wadawa	331 Holzrahmen mit Leder aus Rindsbüffel- oder Giraffenfell oder mit Elefanten- oder Rhinoceroshaut überspannt	31	29
Bana	335 Schild aus Leder in Holzrahmen eingespannt	M. B.	III. C. 17788
	335 Ebenso	37	96
Marghi	334b Holzrahmen mit Elefanten- oder Rhinoceroshaut bespannt	31	29
Musgu	336 Aus dünnem, gespaltenem Rohr, das mit Lederriemen zusammengehalten ist	M. L.	Maf. 18591
	336 Ebenso	M. H.	12. 148. 244
Fulbe	343 Auf Holzrahmen gespannte Elefantenhaut	31	29
Hausa	345 Kleine, taschenähnliche Schilde, teils aus Leder, teils aus Flechtwerk	31	40
Goldküste	„Etliche die vor ändern im ansehen seynd führen Schilde mit Tigerfellen überzogen und oben mit einem Eisernen oder Kupfernen Bleche beschlagen ohngefähr zwee Füße lang und einen breit“	20a	476
Taberma	Rohrschild mit Lederstreifen	M. B.	III. C. 22314
Tyesside (Togo)	Kleiner, runder, geflochtener Schild. Rand mit Leder benäht	M. B.	III. C. 13389
Tapunte (Nord-Togo)	Schild aus Potangstreifen mit Ledergriff	M. H.	12. 1. 19. 5
Uelle Distrikt	Schild aus Bambusstreifen mit Schlangenhaut eingefäbt	M. D.	29822
Oberer Ubanghi	„Régulièrement tressé ce bouclier est orné... de peaux de bêtes“	72	157
Forra und Debe	Geflochtene Schilde mit Fell besetzt	M. B.	III. C. 16296
	Ebenso	M. B.	III. C. 15755

Daß der Schild aus Haut und Flechtwerk so wie der eben besprochene Schild eine Mischform ohne Eigenwert ist, erkennt man auf den ersten Blick. Die Entstehung dieser Mischform ist aber nicht so einheitlich wie beim

Schilde aus Holz und Flechtwerk. Wir unterscheiden zunächst drei Hauptgruppen. In der ersten ist das Flechtwerk die Hauptsache, in der zweiten das Fell, in der dritten treten Flechtwerk und Haut gleichwertig nebeneinander. Je nachdem nun die Haut in der ersten Hauptgruppe Zierat oder Bindemittel ist, ergeben sich noch zwei Untergruppen.

I. Hauptgruppe: Das Wesentliche dieser Schildgruppe ist das Flechtwerk, so daß diese Schilde sicher den Flechtschilden zuzurechnen sind. Die Haut ist bei diesen Schilden bald Zierat, bald Bindemittel.

a) Die Haut als Zierat: Der Schildrand ist gewöhnlich Träger dieser Zierat. Sicher hat aber die Haut noch meistens einen praktischen Zweck, nämlich den schwachen Flechtschild am Rande zu kräftigen.

WEEKS erzählt von den Boloŋi (Bangalla), daß sie ihren Schildrand mit Haut verzieren (127. 224). Der Balubaschild in Hamburg ist rundherum beiderseitig mit einem 10 cm breiten Lederstreifen bedeckt. Die Bateke schmücken wohl nur aus Schönheitsgründen ihre Lianenschilde am Rande mit Fransen aus Ziegenfell. Colobusfell als Randbesatz nehmen die Lendu und Wassongora für ihre „riesigen ovalen“ Schilde, die Wahoko und Wambuba für ihre großen, fast kreisrunden Schilde. Ein solcher Wambubaschild ist in Leipzig. Er hat eine breitovale Form (112 cm breit, 100 cm hoch). Doch ist im gleichen Museum auch ein viereckiger Wambubaschild (88:42 cm). Die Wahima verzieren ihren Schild mit Lederstreifen, an denen häufig noch Muscheln und Amulette befestigt sind. Der Loggoschild in Wien (langoval 156:70 cm) ist am Rand mit Fellstreifen eingefast. Er ist deshalb besonders beachtenswert, weil sich über seine Vorderseite schräg eine geflochtene Doppelrippe zieht. Das wird aber wohl nur Zierat oder Stammesabzeichen sein, da eine eigentliche Schrägflechtung nicht in Frage kommt, weil die beiden Bambusschichten des Schildes senkrecht zu einander stehen. Die Makraka verzieren ihre Flechtschilde mit Fellfransen, die Budja und Mogwandi mit Fellstreifen und Schnüren, die Botoke und Monungiri mit weißem oder schwarzem Ziegenfell. Die Schilde der M'Baka sind nicht nur mit Fell eingesäumt, sondern auch bisweilen mit Tierhaut gefüttert („doublés“ 93. 46). Eine — meist langhaarige — Fellumrandung haben ferner die Schilde der Maka, Yangere, Baia und Mambere. Von den Haussa erwähnt FROBENIUS „kleine, taschenähnliche Schilde, teils aus Leder, teils aus Flechtwerk“ (31. 40). Von den Völkern des oberen Ubanghi sagt uns MASUI, daß ihre Schilde oft mit Federn oder Fell „garniert“ seien (72. 157). Ein Flechtschild aus dem Uelle-Distrikt in Dresden ist mit Schlangenhaut eingefast. Berlin hat einen kleinen, runden Flechtschild (Durchmesser 29 cm) aus Togo, dessen Rand mit Leder benäht ist. Zweifelsohne gehört dieser Schild in die Gruppe der „geflochtenen Rundschilde“, die wir im vorletzten Kapitel behandelt haben.

Überblicken wir das Verbreitungsgebiet dieser Schilde, so sehen wir, daß sie fast ausschließlich an der Peripherie des Flechtschildbezirkes vorkommen, d. h. also in den Grenzländern der Haut- und Flechtschilde. Eine Ausnahme bilden einige Stämme am Ubanghi und mittleren Kongo.

b) Die Haut als Bindemittel: In dieser Untergruppe dient die Haut dazu, die Einzelteile des Flechtwerkes (Bambus, Rohr, Holzruten usw.)

zu verknüpfen. In Ostafrika sind hier Schilde der Schuli und Lango zu erwähnen. Solche Schilde finden sich im Wiener Museum. Sowohl beim Rutenschild der Schuliknaben als auch beim Flechtschild der Lango sind die Holzstäbchen mit Lederriemen verknüpft. Die Lango haben aber wie die Schuli auch Lederschilde (vgl. M. W. 5133). Wir sagten früher, daß vermutlich die sonderbare Schulischildform mit den ausgezogenen Ecken auf die ursprüngliche Fellform zurückgeht. Von vornherein läßt sich aber auch die andere Vermutung nicht von der Hand weisen, wonach der Lederschild in diesem Flechtschild sein Vorbild hat. Die ausgezogenen Ecken würden dann die Querruten darstellen. Wenn aber der Schuliflechtschild in Wien nur aus Längsruten besteht (die durch wagrechte Riemen verflochten sind) und wenn beim Schulilederschild die ausgezogenen Ecken nur seitwärts gehen, so spricht das jedenfalls zugunsten unserer ersten Vermutung.

In Westafrika sind zu erwähnen: die Brustschilde der Namdj aus Bast und Lederstreifen und die Musguschilde aus einer dreifachen Rohrschicht, die mit dünnen Lederriemchen verflochten sind. Die Musguschilde haben die bekannte „Strandkorbform“ (106·5 : 62·3 cm). Aus Togo müssen in diesem Zusammenhang zwei runde Flechtschilde verzeichnet werden, von denen der erste in Berlin einen lederumwickelten Holzgriff, der zweite in Hamburg einen echten Ledergriff hat. Auch diese beiden Flechtschilde gehören ohne Frage in die Gruppe der „geflochtenen Rundschilde“.

Drei kleine, räumlich weit auseinander liegende Gebiete sind es also (Schuli, Namdj, Musgu), in denen die Haut als Bindemittel gebraucht wird. Bezeichnenderweise sind es aber Punkte im sogenannten „Lederbezirk“.

II. Hauptgruppe: In dieser Gruppe ist sicher das Fell die Hauptsache. In und über einen Holzrahmen spannt man die Haut, wie man eine Trommel spannt. Diese Schildart kommt nur am Tschadsee vor, deshalb auch nur in „Strandkorbform“. FROBENIUS erwähnt diese Schilde bei den Wadawa, Fulbe und Marghi. Den Fulbeschild nennt er umgekehrt wappenförmig. Berlin besitzt einen Banaschild (102:48 cm) dieser Gruppe. Eine lange Rute wird gebogen und unten an beiden Enden durch eine querliegende Rute verbunden. Die Enden beider Stöcke ragen etwas über die Knotenpunkte hinaus. In diesen Rahmen ist die Haut gespannt. Einen gleichen Banaschild bildet auch GÜNTHER V. HAGEN ab (37. 96). Die gespannte Haut ist hier ein Rinderfell.

Alle diese Schilde gehören zur „Tschadseeschildgruppe“ (siehe oben 2. II). Sie haben sich wohl unter dem Einfluß der Flechtschilde zu dieser Eigenform entwickelt.

III. Hauptgruppe: Die Eigenart dieser Gruppe besteht darin, daß über ein Flechtgerüst eine Haut gezogen wird. Es treten also Flechtwerk und Haut gleichwertig nebeneinander.

Bei den Luina erwähnt SERPA PINTO solche Schilde, die 4·5 Fuß lang und 20 Zoll breit sind. Der alte Kondeschild gehört auch in diese Gruppe. Er bestand aus einem Gestell von Bambussplinten in der Form eines halben ausgehöhlten Baumstammes. Die einzelnen Splinte waren mit Hautstreifen verknüpft. Über das Gestell wurde eine Haut gezogen. Beim Kondeschild in Leipzig (M. L. Maf. 2186) ist es eine rötlich behaarte Kuhhaut. Heute wird

dieser Schild bei den Konde mehr und mehr vom Zuluschild verdrängt (74. 297). MERENSKY sagt, daß diese alte Schutzwaffe der Konde an indische Formen erinnert (75. 138 und 74. 297). Hamburg hat einen ähnlichen Schild angeblich aus Ruanda, jedoch ist die Ortsbestimmung nicht ganz einwandfrei. Wenn HARTMANN bei den Dinka „lange, auf Holzgerüste gespannte Lederschilde“ erwähnt (41. 294), bleibt es ungewiß, ob diese Schilde zur letzten oder zu dieser Hauptgruppe zu rechnen sind. Die von DAPPER (20 a. 476) aufgeführten Schilde an der Goldküste, die mit Tigerfellen (!) überzogen seien, dürften wohl hierher gehören.

Sicher verbürgt sind also diese Zwitterschilde aus Flechtwerk und Haut nur bei den Luina und Konde. Bei den Dinka, in Ruanda und auf der Goldküste bleiben sie fraglich.

Es wäre noch ein Wort zu den alten Beninschilden zu sagen. Ihre Form ist uns auf zahlreichen Bronzefiguren erhalten geblieben. Aber über den Rohstoff der Schilde kann man sich nicht vollkommen klar werden. LUSCHAN meint, sie seien aus Flechtwerk hergestellt und mit Fell bespannt gewesen. Er fügt aber vorsichtigerweise gleich bei, „es dürfte sich empfehlen, diese Auffassung wenigstens vorläufig noch nicht als völlig gesichert zu betrachten“ (65. 7 und 66. 148). Tatsächlich machen uns die Bronzefiguren im British Museum in London eher den Eindruck, daß die alten Beninschilde Holzschilde mit beflochtenem Rand gewesen sind, so besonders M. Lo. 1 $\frac{98}{122}$ 15 und 1 $\frac{98}{46}$ 15. Da jedoch von den Beninschilden bekannt ist, daß sie kaum nennenswerten Widerstand leisten konnten und mehr als Zierwaffe getragen wurden (136. 244), dürfte LUSCHAN'S Ansicht vom Flechtschild mit Ledermittelstück begründet sein. Es spricht auch die Quelle 136 von Flechtwerk. Aber das eine wie das andere ist zu unsicher, als daß wir es hier gebrauchen könnten.

IV. Zusammenfassung: Die erste Hauptgruppe stellt wesentlich einen Flechtschild dar. Es lassen sich hierbei zwei Untergruppen unterscheiden. In der einen erscheint das Fell als Randverstärkung und Zierat. Verbreitungsgebiet dieser Untergruppe ist die Peripherie der Flechtschilde mit Ausnahme einiger Stämme am Ubanghi und mittleren Kongo. In der zweiten Untergruppe tritt das Fell als Bindemittel auf. Verbreitungsgebiet sind nur drei Punkte im Lederbezirk (Schuli, Namdj, Musgu).

Die zweite Hauptgruppe hat den Lederschild in Holzrahmen gespannt („Strandkorbform“). Er erscheint bei einigen südlichen Stämmen am Tschadsee.

Die dritte Gruppe hat Schilde aus Bambussplinten, die mit Haut überzogen werden. Sie sind bei den Luina und Konde sicher verbürgt. Bei den Dinka, in Ruanda und an der Goldküste sind sie zweifelhaft. Ihr Typus gehört wohl dem Osten an.

7. Der Schild aus Holz und Haut.

Jukaduma	114a Rindenschild mit Fellstreifen am Rande besetzt. Fell teilweise behaart . . .	M. B.	III. C. 25836
Gulfei, Kuseri	339 Aus verschieden breiten Brettchen von Ambatschholz durch Fellstreifen zusammengehalten	M. H.	12. 148. 431
Kanembu	340 Holzschild mit Riemen überflochten . .	3a	V. 110

Kanembu	340 Aus Latten (Holz des Togobaumes) zusammengefügt und mit äußeren Querriemen versehen	31	46
Budduma	340a Aus Ambatschholz. Der obere und untere Rand mit Fell eingefäßt. Der ganze Schild mit Riemen durchflochten	M. B.	III. C. 17203
	340a Dem vorhergehenden Schilde ähnlich	M. B.	III. C. 18956
	340a Aus fünf Brettchen, die durch Lederstreifen zusammengenäht sind	M. B.	III. C. 23930
	340a Ebenso	M. B.	III. C. 26857
	340a Ebenso	M. Lo.	?
Königreich Ansiko	„Ihre Schilde seynd von Holtze gemacht mit der Haut vom Tiere Dant überzogen“	20a	539
Königreich Kongo	„Die Waffen der gemeinen Kriegsknechte seynd . . . Schilde von Baumrinden gemacht und mit Büffelleder überzogen“	20a	559
Angola	Ein bestimmter Teil der Truppen trägt „Schilde aus Baumrinden, die mit Büffelhaut überzogen sind“	136	379
Kotoko	Schild aus Ambatschholz, mit Lederstreifen umsäumt und mit Riemen vielfach durchflochten	M. Lo.	?

Nicht sehr häufig ist diese Mischform in Afrika. Es sind Holzschilde, bei denen teils zur Verschönerung, teils zur Verstärkung oder Verflechtung die Haut verwertet wird.

Der Gulseischild in Hamburg besteht aus vier Ambatschholzbrettchen, die mit Lederriemen zusammengehalten werden. In der Mitte befindet sich innen und außen ein Lederlappen, der obere und untere Schildrand ist mit Fellstreifen, die rötliche Haare tragen, umsäumt. Die Holzschilde der Kanembu sind aus Latten zusammengefügt und mit Riemen überflochten. In ähnlicher Weise verfertigen die Budduma ihre Schilde aus mehreren Brettchen, die mit Riemen aneinander genäht werden. Von den Kotoko am Schari hat das Londoner Museum einen Schild aus Ambatschholz. Er ist mit Lederstreifen umsäumt und mit Riemen vielfach durchflochten. Alle diese Schilde sind „umgekehrt wappenförmig“. Der Kotokoschild in London hat ausgesprochene „Strandkorbform“. Diese Völker scheinen ihre ursprünglichen Holzschilde unter dem doppelten Einfluß der Haut- und Flechtschilde in diese Zwitterform umgewandelt zu haben. Eigentliche und echte Holzschilde sind bei ihnen heute noch teilweise in Gebrauch.

Eine Sonderstellung nimmt der riesige, langovale Rindenschild aus Jukaduma (168:67 cm) ein, den das Berliner Museum besitzt. Er ist aus Rinde gemacht und mit Fellstreifen, die teilweise behaart sind, am Rande eingefäßt. Sonstige Vertreter dieser Art sind nicht bekannt.

Vielleicht ist er selbst nur ein Ableger jener merkwürdigen Rindenschilde im alten Kongo-Angola, von denen DAPPER und sein Nachbeter, der unbekannte Verfasser der „Beschreibung der Königreiche . . .“ sprechen. Die lokale Nachbarschaft dürfte eine Abhängigkeit vermuten lassen. In Kongo-

Angola waren nach diesen Gewährsmännern die Schutzwaffen aus Baumrinde gemacht und mit Büffelleider oder der Haut des Tieres dant überzogen. Diese kurze Nachricht veranlaßte die etwas zu starke Einzeichnung dieser Schildart in diesem Gebiete auf der Karte.

Zusammenfassung: Die Schilde dieser Gruppe müssen den Holzschilden zugerechnet werden. Die Haut dient teils zur Verschönerung, teils zur Verstärkung oder Verflechtung. Dieser letzte Zweck liegt bei den Tschadseeschilden vor, deren Bezirk sich von Süden über Osten nach Norden um den Tschadsee legt. Die Schilde sind „strandkorbförmig“. Der findlingartig auftauchende Jukadumaschild aus Rinde mit Hautumrandung ist vielleicht ein Ableger der alten Kongo-Angola-Schilde, die auch aus Rinde gemacht, aber mit Haut überzogen gewesen sein sollen.

8. Der Stockschild ohne Faustschutz.

Zulu	4 „In friedlichen Zeiten führen die Zulu zwei kürzere Stöcke, die an dem einen Ende etwas verdickt zu sein pflegen und fechten mit beiden Händen zugleich. Mit dem einen Stock suchen sie die Hiebe des anderen... aufzufangen, mit dem anderen gleichzeitig zu schlagen“	31	34
	8 Parierstock heißt <i>Kirri</i> . Er ist aus Holz und mit Öl getränkt. Er dient zum Fechten und Parieren	94a	I. 700
Hottentotten	8 „Wie sie den Rackumstock zum Werfen gebrauchen, so bedienen sie sich des <i>Kirri</i> zum Fechten und Parieren“	61a	88
	33 „Die Marutse brauchen zur Abwehr Langstöcke von $1\frac{3}{4}$ bis $2\frac{1}{4}$ m Länge und 1 bis $1\frac{1}{2}$ cm, also Fingerstärke“	31	34
Marutse	33 Beim Kampfspiel der Knaben: „Die beiden Nordzambesigladiatoren knien oder hocken sich etwa $1\frac{1}{4}$ m von einander gegenüber nieder, jeder hat zwei Hände mit je einem 1·20 bis 1·50 m langen Stock (alle vier aber gleich lang) bewaffnet. Man gebraucht bald den einen, bald den anderen Stock als Angriffs- und Verteidigungswaffe“	52	151
	33 Knotiger Stock als Parierwaffe (Abbildung)	87a	224
Wabondei	65 „Mit einer elastischen Kokosblattrippe versucht ein Spieler den anderen zu treffen, während dieser mit einem Stock pariert“	31	35
	303 Parierbogen	105	44
Dinka	303 Parierbogen; 125 cm lang	104	I. Fig. 16
	311 Parierbogen	M. L.	Maf. 8011
Nuer			

Die allereinfachste Schutzwaffe afrikanischer Völker ist der Stockschild ohne Faustschutz. Er dürfte älter als alle anderen Abwehrwaffen sein. Ein

gewöhnlicher Stock diente ursprünglich wohl als Angriffs- und Verteidigungswaffe zugleich, ähnlich einem Degen oder Schläger. Man faßte den Stock am Ende. So finden wir es heute noch bisweilen bei den Südafrikanern. Allmählich ging man dazu über, die Doppelaufgabe des einen Stockes als Angriffs- und Verteidigungswaffe auf zwei Stöcke zu verteilen, wie es bei den Zulu jetzt in Gebrauch ist. Es ist leicht verständlich, daß man dann dazu kam, den Stock in der linken Hand als Trutzwaffe nicht mehr am Ende, sondern in der Mitte zu fassen (vgl. die Photographien 94 a. 104 und 62 a. II. 190).

Nur die Hottentotten gebrauchten einen Stock, und zwar auch im Ernstfalle, wenn anders wir den Text bei KOLB richtig verstehen (61 a. 88). Dieser Parierstock heißt bei ihnen *Kirri* und wird, um ihn haltbarer zu machen, mit Öl durchtränkt.

In Ostafrika dient der Parierstock nur noch beim Spiel. Nach FRITSCH, den FROBENIUS zitiert, sind die Stöcke der Zulu kurz und an einem Ende etwas verdickt. Der Schlag des Schlägers zielt mit Vorliebe gegen die Schienbeine des Gegners. Mit dem anderen Stock wird der Schlag aufgefangen. Dieses Kampfspiel spielen die Zulu in „friedlichen Zeiten“. Die Stöcke der Marutse sind zirka 2 m lang und 1·5 bis 2 cm dick. HOLLUB beschreibt in seiner anschaulichen Art ein solches Kampfspiel zweier Marutse in Mo-Monquembo (52. 151). Bei PASSARGE ist der Parierschild der Marutse ein gerader, knotiger Stock (87 a. 224). Auch die Wabondei schlagen sich beim Spiel mit einer geschmeidigen Kokosblattrippe. Der Gegner fängt den Schlag mit einem Stocke auf.

Der Vollständigkeit halber seien vom Ober-Nil noch die Parierbogen der Dinka und Nuer erwähnt. Die kräftige Sehne, zwischen die gebogenen Enden eines Stockes gespannt, ist sehr geeignet, den schweren Keulenschlag des Gegners zu entkräftigen.

Zusammenfassung: Der Parierstock ist die einfachste Schutz-
waffe. Im Ernstfall gebrauchen ihn die Hottentotten; im Spiel die Zulu, Marutse und Wabondei. Zuerst nahm man einen Stock, dann zwei; zuerst faßte man den Stock am Ende, dann in der Mitte.

9. Der Stockschild mit Leder-Faustschutz.

Irangi	67 Parierstock mit einem Handschutzleder; 7½ Blei lang	M. D.	23964
	67 Parierstock mit einem Handschutzleder; 160 cm lang	M. D.	23965
	67 Stockschild mit Handschutzleder; Höhe der Schildfläche 17 cm; Breite der Schildfläche 16·8 cm; Länge des Stockes 141 cm	95	102
	70 Parierstock mit einem kleinen Schild aus Leder in Form einer Schildbuckel von 14—15 cm Durchmesser; der Stock ist 150 cm lang	67	393
Wassandaui	71 Stock mit Faustschutz aus handbreiten Hautstreifen	67	393
Iramba	72 Stock mit Lederhandschutz	M. W.	57817
Wangoroine	149 „Für Stockgefechte als Volksbelustigung haben die schützenden Stöcke in der		

	Mitte mit starken Buckeln versehene Lederstreifen“	31	35
Wangoroine	149 Stockschild bei Stockkämpfen	6	202
	149 Parierstock mit Faustschutz; 178·5 cm lang	M. L.	Maf. 7899
Waschaschi	151 Parierstock mit Faustschutz aus behaartem Fell; Länge des Stockes ist 169 cm	M. W.	49437
	151 Stockschild	6	202
	151 Parierstock mit Lederfaustschutz	M. W.	70248
	151 Ebenso	M. W.	57818
Tatoga (Watauru)	153 Parierstock mit Lederfaustschutz. Stock 162 cm lang; Schutzleder 38 cm Durchmesser	M. L.	Maf. 2369
Wanyaturu	157 Stockschild mit Lederfaustschutz. Länge des Stockes 152 cm; Durchmesser der Lederplatte 31 cm	M. H.	12. 71. 9
	157 Stockschild für Stockgefechte	6	190
	157 „Der Stockschild (<i>ngua-mlanga</i>) besteht aus einem tellergroßen Stück Leder mit je 1 m langen Fortsätzen nach oben und unten, die mit Lederriemen an einem dicken Stock festgebunden werden“	108	13
	157 Stockschild nur für Spiele	95	54—55
Turu-Iramba	157 Parierstock mit unbehaartem Lederfaustschutz	M. W.	57817
Umbugwe	160 Parierstock mit Lederfaustschutz; Stock 160 cm lang; Durchmesser des Leder-schutzes ist zirka 30 cm	M. D.	24008
	160 Parierstock mit Lederfaustschutz	M. D.	24009
Mondu	210 „Fellumgürtete Stöcke“	31	35
	210 Nach Abbildung; Ebenso	137	194
Kitsch	306 Stockschild mit schmalem Lederblatt. Länge des Stockes 123 cm; Breite des Leders 6 bis 9 cm	M. W.	10805
Schilluk	325 Stockschild mit Faustschutz aus Schildkrötenschale	M. H.	17. 28. 322

Um die linke Faust des Kämpfers, die den Parierstock in der Mitte umfaßt, vor Verletzungen zu schützen, kam man zum sogenannten Faustschutz. Meist hat der Lederhandschutz eine runde Buckelform, unter der die Faust bequem Platz und Schutz findet. Bei den Irangi besteht dieser Lederschutz aus unvollkommen enthaarter Rinderhaut (16·8:17 cm). Der Stock selbst ist gewöhnlich zirka 150 cm lang. Das Schutzleder wird mit Riemen am Stock befestigt, die bisweilen bis zum Stockende diesen umwickeln. Bei den Burungi hat die Schildbuckel einen Durchmesser von 14 bis 15 cm. Handbreite Hautstreifen als Faustschutz nehmen die Wassandaui. Leipzig hat einen Stockschild der Wangoroine. Er ist 178·5 cm lang und mit einem Lederfaustschutz versehen. BAUMANN sagt, daß die Wangoroine diese Stockschilde nur bei Volksbelustigungen gebrauchen (6. 202). Eine merkwürdige Form findet sich heute bei den Stockschilden der Waschaschi. Das runde Schutzleder (Durchmesser zirka 30 cm) aus behaartem Fell, besitzt rechts und links vom Stock

große Lappen, die flügelartig nach vorn umgebogen sind. Mit gedrehter Tierschnur (Elefantenhaut) ist das Leder am Stock, dessen Knoten nur roh beschnitten werden, festgebunden. Das Leder sitzt aber nicht in der Mitte des Stockes, sondern mehr unter dem oberen Drittel, z. B. M. W. 57818 mißt der Stock vom Leder bis zur oberen Spitze 55 cm, vom Leder bis zur unteren Spitze 81 cm. Das Leder selbst hat 30 cm Durchmesser. Beim Tatogaschild mißt der Lederschutz 38 cm. Die Binderriemen umwickeln den ganzen Stock bis an seine Enden. Eine Neuheit taucht bei den Wanyaturu auf. Das tellergroße Faustleder hat nach oben und unten meterlange Fortsätze. Diese Fortsätze werden auf den Stock gelegt und dann beides mit Riemen umwickelt. Dadurch wird die unverrückbare Befestigung des Faustleders erleichtert. Auch der Stock gewinnt in dieser Umschnürung an Dauerhaftigkeit. Es mag diese Art eine Weiterentwicklung der ehemaligen Binderriemen (z. B. bei den Tatoga) darstellen. Die Wanyaturu gebrauchen ihre Stockschilde nur beim Spiel. Den Wanyaturuschilden sehr ähnlich sind die beiden Umbugweschilde in Dresden.

Am Ober-Nil haben die Mondu „fellumgürtete Stöcke“ (31. 35) und die Schilluk neben den gewöhnlichen auch Stockschilde mit einem Faustschutz aus Schildkrötenschale. Die Schale (14·5:15·5 cm) ist an beiden Enden gespalten und der Stock durch diese Schlitze gesteckt.

Besondere Erwähnung verdient der Stockschild der Kitsch im Wiener Museum. Ein 123 cm langer, runder Stock trägt ein langes, schmales Lederblatt, das fast den ganzen Stock bedeckt. Das Leder ist an den Enden zirka 5·5 cm und in der Mitte 9 cm breit. Ein 9·5 cm hoher Schildnabel ragt über der Handgriffstelle empor. Das Leder ist in der Längsachse wiederholt durch zwei parallele Schnitte schlitzenartig eingeschnitten. Der durchgesteckte Stock wird unter diesen Lederriegeln gehalten. Damit der Stock sich nicht drehen kann, sind gleichzeitig durch die Schlitze auch Spannriemen gezogen.

Zusammenfassung: Die jetzige Heimat dieser Stockschilde liegt im nördlichen Deutsch-Ostafrika. Drei Vertreter finden sich auch am Ober-Nil, von denen der Kitschschild besondere Bedeutung hat. Der Lederfaustschutz erscheint zumeist in runder, stark gebuckelter Form. Er wird mit Leder am Stock befestigt. Diese Binderriemen umwickeln bisweilen den ganzen Stock. Bei einigen Stämmen hat das Händleder nach oben und unten bandartige Fortsätze, die auf den Stock gelegt und mit diesem zusammen von Riemen umwickelt werden.

10. Der Stockschild mit Holz-Faustschutz.

Bafum	277a Stockschild mit Holzfaustschutz	M. B.	III. C. 24942
	277a Stockschild	M. B.	III. C. 24941
Dinka	303 Parierstock; 1 m lang	105	44
	303 Parierstock aus <i>Diospyrus mespili-</i> <i>formis</i> ; 1 m lang	104	I. Fig. 13, 14
	303 Stockschild aus schwerem Holz	M. H.	17. 28. 63
	303 Ebenso	M. D.	36232
Dinka und Schilluk	303 „Unsere drei Stücke haben die bekannte, schon von SCHWEINFURTH abgebildete Form, auf der hinteren Seite des mit einem zentralen Knauf versehenen Schildes ist eine Handhabe einge-		

schnitzt und diese ganze Seite mit einer Längsrille versehen. Die Länge dieser drei Schilde beträgt 89, 104 und 135 *cm*. Nun finden sich neben diesen bekannten Formen noch zwei interessante Stockschilde, welche von Dr. A. DAVID, der je ein Stück bei den Dinka (Bor) und den Schilluk (Tonga) erwarb, als Schlafhölzer oder Nackenstützen bezeichnet wurden. Das von den Schilluk stammende Stück hat aber bezeichnenderweise den Namen *Quër*, wie die anderen Parierschilde, während dasjenige der Dinka *Toj* heißt. Beides sind ganz zweifellos alte Stock- oder Parierschilde, deren Bedeutung jetzt vergessen sein mag. Ihre Länge beträgt 68 bis 75 *cm*, ihr Umfang zirka 30 *cm*" 111 254

Schilluk	325 Stockschild aus Ambatschholz	M. H.	17. 28. 180
	325 Stockschild aus schwerem Holz	M. H.	17. 28. 218
	325 Ebenso	M. H.	17. 28. 208
	325 Stockschild aus weichem Holz	M. D.	36231
	325 Ebenso	M. H.	17. 28. 220
Kanji (Kamerun)	Stockschild für Gefechte mit kurzen Schwertern. Auf einem roh gearbeiteten, 150 <i>cm</i> langen Stock ist ein 40 <i>cm</i> langer, aus dickem Bast mit Hölzern geflochtener Faustschutz		
		M. B.	III. C. 29729
Esimbe (Boregam)	Schild aus Raphiapalmrinde für Einzelkämpfe mit Haumessern	M. B.	III. C. 21666
	Stockschild für Einzelkämpfe mit kurzen Haumessern bei Weiberstreitigkeiten		
	zwischen zwei Dörfern	M. B.	III. C. 21664

Diese Art Stockschild dürfte die erste Lösung der Frage darstellen, wie die linke Hand am Stockschild geschützt werden kann. Jedenfalls scheint diese Art älter zu sein als die soeben besprochene mit dem Lederfaustschutz. Wir finden unsere Vermutung begründet zunächst in der Eigenart westafrikanischer Stockschilde. Nur vereinzelt taucht der Stockschild in Westafrika auf. Der Bafumschild in Berlin ist ein gewöhnlicher Stock, auf dem in der Mitte ein ausgehöhltes Holzstück (28 *cm* lang) als Handschutz festgebunden ist. Ähnlich sind die Schilde aus Boregam. Der Kamerunschild trägt als Handschutz ein 40 *cm* langes Geflecht aus Bast und Holz. Immer aber ist bei diesen westafrikanischen Parierschilden der Charakter des ursprünglichen Stockes gewahrt geblieben. Der Faustschutz kommt als etwas Zweites hinzu.

Anders bei den ostafrikanischen Stockschilden. Bei diesen verschmelzen Stock und Handgriff so zu einer Einheit zusammen, daß man von einem besonderen Schildtyp sprechen kann. Dadurch unterscheiden sich wesentlich die ost- und westafrikanischen Parierschilde mit Holzfaustschutz. In Ostafrika bleiben diese Stockschilde wiederum auf ein kleines Territorium be-

schränkt: auf das Gebiet der Dinka und Schilluk. Dort sind sie aber so häufig und allbekannt, daß wohl jedes Museum mehrere Exemplare davon besitzt. Gewöhnlich sind diese Waffen aus einem harten Stück Holz (zirka 100 *cm* lang) gemacht, das in der Mitte sich verdickt und nach den Enden zu sich verjüngt. Die mittlere Verdickung, deren Umfang 20 bis 30 *cm* beträgt, ist bald rund, bald kantig. Dort hinein wird der Handgriff geschnitzt. Die Schilluk nehmen auch weiches Ambatschholz als Rohstoff für diese Schilde. In einigen Gebietsstrichen sind vielleicht diese Schutzwaffen außer Gebrauch gekommen, so daß es vorkommen konnte, daß die Eingebornen dem Forscher Dr. DAVID solche Parierschilde als Schlafhölzer angaben (111. 254).

Es sei hier die Vermutung ausgesprochen, daß diese Dinka-Schillukform der Parierschilde vielleicht das Bindeglied zwischen Stock- und Holzschild sind, so wie es der Stockschild mit Lederfaustschutz zwischen Stock- und Hautschild sein kann. Ein Tanzschild der Schilluk (M. H. 17. 28. 220) scheint das besonders anzudeuten. Dieser Schild ist aus sehr weichem Ambatschholz gemacht, mißt 44 *cm* in der Länge und 22 *cm* im Nabelumfang, ist ganz rund gehalten und nach den Enden zu nur wenig verjüngt. Ein anderer Schild der Schilluk ist ein gleichmäßig starker, ungeschlachter Klotz aus weichem Holz (M. D. 36231). Das sind Merkmale, wie wir sie bei den Holzschilden kennen gelernt haben.

Z u s a m m e n f a s s u n g : Wesentlich unterscheiden sich die ost- und westafrikanischen Stockschilde mit Holzfaustschutz dadurch, daß die Schilde in Westafrika aus zwei Stücken, die Schilde in Ostafrika aus einem einzigen Stück bestehen. In Westafrika kommen die Schilde nur vereinzelt vor, in Ostafrika nur in einem Gebiete am Nil.

(Schluß folgt.)



Analecta et Additamenta.

Arabische Lehnwörter in der Kanuri-Sprache. — Wie sehr es notwendig ist, die arabischen Lehnwörter aus den verschiedenen afrikanischen Sprachen zu exzerpieren, wird sicherlich jeder Linguist einsehen. Die arabischen Lehnwörter sind als solche oft nicht so leicht zu erkennen. Mancher Afrikanist, der das Arabische nicht oder nicht genügend beherrschte, hat schon arabische Lehnwörter als afrikanisches Wortgut angesehen und damit innerhalb der afrikanischen Sprachen sprachvergleichend operiert. Das Sondern solcher Lehnwörter ist daher eine wichtige Vorarbeit für spätere linguistische Studien auf afrikanischem Sprachgebiet.

Es kann auch möglich sein, daß bei einer Anzahl der hier angeführten Lehnwörter keine Entlehnung, sondern eine Verwandtschaft vorliegt. Dies aber müßte erst bewiesen werden. Bezüglich der arabischen Wörter, die DREXEL in seiner Studie „Bornu und Sumer“ („Anthropos“, XIV—XV [1919—1920]) bringt, findet sich daselbst die Rechtfertigung auf den S. 243—246. (§ 2. Semitische und sumerische Wörter im Bornu.)

Abkürzungen: K. = Kanuri, H. = Haussa, F. = Fulfulde.

A.		
K.	A.	D.
Abraham, Ibrahim	إبراهيم	Abraham
Adam	آدم	Adam
<i>adāwa</i> , <i>adāua</i> (<i>adawā-ru</i> F.)	دوات	Tinte
<i>adim</i>	خادم	Eunuch
<i>adin</i>	الدين	Religion
<i>adjap-tu</i> , <i>adjep-tu</i> (<i>ažeb</i> Staunen)	عجب	erstaunen
<i>adjemi</i>	عجم	Neger (zum Unterschied vom Araber)
<i>ageri</i>	أكرا (أكرا) ?	Lohn
<i>agodi</i> (<i>koṭū</i> , <i>kūtū</i> F.)	قدرة, قوة	Macht
<i>aibu</i> , <i>gaibu</i> (<i>laifi</i> F. Sünde)	عيب	Fehler, Tadel
<i>al</i> (<i>hal</i>)	حال	Art und Weise
<i>alal</i> , <i>halal</i>	حلال	gesetzlich
<i>alam</i> , <i>alama</i>	علامة	Flagge, Kreuz
<i>albūta</i>	الفوطة	Handtuch
<i>algama</i> , <i>alkama</i> (<i>alkamā-ri</i> F.)	القمح	Weizen
<i>algarabu</i> (<i>alkarif</i> H.)	الحرف	Kresse (<i>Lepidium sativum</i>)
<i>algēta</i> , <i>algaita</i> ¹	العود ?	Blasinstrument (عود) Holz, Stab, Stock, Instrument aus Holz)

¹ Ich weise auf die weite Verbreitung dieses Wortes hin: *algāta* (H.), *algaitā-ru* (F.), *aligēta* (Dagombe), *gaita* (Portugiesisch und Spanisch), *gayda* (Albanisch), *γαῖδα* (Neugriechisch). Siehe die Abb. 61 eines *algaitā-ru*-Instrumentes in PASSARGE's „Adamaua“ und ANKERMANN's „Die afrikanischen Musikinstrumente“ (Ethnol. Notizblatt, Bd. III, S. 41).

K.	A.	D.
<i>alin</i> (Metathesis)	البيل	Indigo
<i>alkebbā</i> (<i>alkiba</i> H.)	القبا	Mantel
<i>ālo, allo</i> (<i>alō</i> H.)	الوح	Schreibtafel
<i>am</i>	عامّة	Leute, Volk
<i>amalia</i>	املاك	Braut

R. PRIETZE² glaubt, daß *amalia* dem H. entlehnt ist. Ich bin anderer Ansicht. Es ist aus Arabisch املاك „Heirat, Heiratskontrakt“ entstanden. Der Guttural ist wie in vielen arabischen Lehnwörtern abgefallen. Man vergleiche hiezu: *amélea* (Dagbane) Hochzeit, *amélea-páha* (Dagbane) Braut (eigentlich „Hochzeitsfrau“, *páha* = Frau), *mará'd* (Saho) Hochzeit, *ámre* (H.) Heirat, *ámaryā* (H.), *amariā-djo* (F.) Braut.

K.	A.	D.
<i>aman</i> (<i>amāna</i> H. und F.)	امانة	Vertrauen, Freundschaft
<i>ámma</i>	اما	aber
<i>aṅgal, haṅkal, haṅkel</i> (<i>aṅgalwa</i> klug, gescheit)	عقل	Verstand
<i>aṅger-tu</i>	انكار	verleugnen, verneinen
<i>Arab</i> (<i>araba-nkē-djo</i> F.)	عرب	Araber
<i>aram</i>	حرم	ungesetzlich
<i>argálam, arkálöm, likalam</i> (<i>alkálami</i> H.)	القلم	Feder
<i>aril</i> (<i>alharil</i> F.)	حرير	Seide
<i>aršasu</i> ³ (<i>arsāsi</i> F., <i>harsá, ársas</i> H.)	الرصاص	Patrone, Flintenkugel
<i>artsegi, arzegi</i>	رزق	Glück
<i>asali</i> (<i>id</i> F.)	اصل	Ursprung, Herkunft
<i>asel-tu, ažel-tu</i>	عجل	eilen, sich beeilen
<i>aser-tu</i>	خاسر	verlieren
<i>asker-tu</i>	شكر	danken
<i>askur</i>	عسكر	Soldat
<i>ašir</i> (<i>aširwa</i> geheim)	السر	Geheimnis
<i>aussum, assum</i> (<i>aussum-tu, hassüm-tu</i> streiten)	خصومة	Streit

B.

K.	A.	D.
<i>babul, bobul</i> (<i>baule</i> F.)	بول	Harn
<i>badáwoi</i> (<i>bedóu</i> Somali)	بداوى	Beduine
<i>badi-tu</i>	بدأ	anfangen
<i>balga</i> (<i>albalga</i> Songai)	بلغة	Sandale
<i>baras</i> ⁴	برص	Aussatz
<i>barka, barga</i> (<i>barga-tu</i> segnen ⁵)	بركة	Segen

² Siehe R. PRIETZE, Bornusprichwörter, MSOS., Jahrg. XVIII., 3. Abt., S. 157.

³ Bei KOELLE heißt merkwürdigerweise *arsāse* „Pistole“. Siehe S. W. KOELLE, Proverbs, Tales, Fables, &c. in the Kanuri or Bornu Language. London 1854, S. 263.

⁴ Das eigentliche Kanuri-Wort dafür ist *dili*.

⁵ Ähnlicherweise ist im Wolof *beni* aus französisch *bénir* „segnen“ entnommen. (Siehe Dictionnaire Wolof-Français par Les RR. PP. Missionnaires. Saint-Joseph de Ngasobil 1902, S. 24.)

K.	A.	D.
<i>barudu, álbarū</i> (<i>albarūs</i> H., <i>albarūs</i> F.)	بارود	(Schieß-)Pulver
<i>batáta</i> Nennung der ersten drei arabischen Buchstaben nach dem Alif, also:	بَاتَاتَا	Alphabet
<i>batáta, bazáza</i> (<i>watwat</i> Nubisch)	وطواط	Fledermaus
<i>belgam</i>	بلغم ⁶	Schleim, Phlegma
<i>bildjil</i>	انجيل ⁷	Bibel
<i>budje</i> (<i>bušia</i> H.)	بصل ⁷	Helm
<i>bünduge</i> (<i>bindigā-re</i> F., <i>mundugtye</i> Nubisch, <i>mānduq</i> 'Afar)	ندق	Flinte

Es ist ganz natürlich, daß mit der Einführung der verschiedenen Waffen nach Bornu durch arabisch sprechende Leute auch die Wörter für die betreffenden Waffen in die Kanuri-Sprache eindringen. Auch in der Sprache der Fulbe und anderen Sprachen Afrikas finden sich viele arabische Wörter, die Waffen bezeichnen. Das Wort *silama* in der Fulbe-Sprache, das Säbel bedeutet und das bis jetzt noch nicht als arabisches Lehnwort erkannt wurde, ist arabisch. Ich erkenne dieses Wort als arabisch صيلم.

K.	A.	D.
<i>debeli</i> ⁶ , <i>dāfi</i> H., <i>daba-re</i> F., <i>daba-re</i> Soninke, <i>daba-li</i> Bambara	ذيف [?]	Gift
<i>dalil</i>	دليل	Entschuldigung(sgrund), Vernunft
<i>dannabu, zanbē</i> (<i>zānbā</i> H.)	ذنب	Sünde
<i>dim-tu</i> (<i>nem-dīm-tu</i> Ewigkeit)	دائم	ewig sein
<i>dinari, dinar</i> (<i>zināriya</i> H., <i>zināriā-ri</i> F.)	دينار	Gold
<i>dinia</i> (<i>dāniya</i> H.)	دنيا	Welt
<i>djaraba</i> (<i>djarabūie</i> F.)	جرب	Versuchung
<i>djedam</i>	جدام	Aussatz, Lepra
<i>djerabu, djirabu, djebira</i>	جراب	Ledersack
<i>djibda</i>	زباد	Zibetkatze
<i>djimala</i>	جملة	Gesamtsumme
<i>djinadi</i> (<i>djenade-re, djimade-re</i> F.)	زند (Sg. زناد)	Feuerzeug; <i>sinād</i> (Nubisch)
<i>doláya</i>	ظلة, طله	Wolke
<i>duāl, doal, dwal</i> (<i>duāl-dji</i> F.)	دوال	Steigbügel
<i>dur</i> (<i>durriyāt</i> Saho-Sprache)	ذرية, ذري	Stamm, Abstammung, Herkunft
<i>duriya</i>	طور ⁹	Kleiner Markt, Nebenmarkt

⁶ بلغم ist auch im Persischen vorhanden.

⁷ بصل heißt „Zwiebel“ und „Helm“. Es ist der Helm mit der typischen Zwiebelform. Siehe *lēbasar*.

⁸ -li dürfte ein Suffix sein. Ich vermute, daß *debeli* durch eine afrikanische Sprache aus dem Arabischen ins Kanuri eingeführt wurde.

⁹ طور heißt Hof, Platz. Die Märkte werden meist in umfriedeten Höfen, Plätzen abgehalten.

F.

K.	A.	D.
<i>fargi</i>	فرج	pudendum muliebre
<i>fasar-tu</i>	فسر	erklären
<i>fatsar, fadjer (alfadjiri F.)</i>	فجر	Morgen
<i>fitena (fitend-ma aufrührerisch)</i>	فتنة	Aufruhr, Verrat

G.

K.	A.	D.
<i>gabli, gabeli, gabuli, ngafeli, ngabéri</i>	حبّة	Korn, Getreide
<i>gafer-tu</i>	غفر	verzeihen
<i>galibu, galifu (nem-galibu Reichtum)</i>	غلب	reich
<i>gasás (gasās Nubisch Glas)</i>	قزاز	Flasche
<i>gawa, gawa</i>	قهوة	Kaffee
<i>gemadie, gumadje, gmadji</i>	قميص	Hemd (Rock der Männer)
<i>gemise-tu</i>	غمز	winken
<i>grumfel</i>	قرنفل	Gewürznelke
<i>guda¹⁰ (guḏá H.)</i>	نقط	diakritischer Punkt
<i>guntar</i>	قنطار	ein Gewicht (48 5 kg)
<i>guruš, guršu, gurús</i>	غرش	Geld (Taler)

H.

K.	A.	D.
<i>habar, kabāri¹¹</i>	خبر	Nachricht
<i>hadiš</i>	حديث	Prophezeiung
<i>haki</i>	حق	Abgabe, Steuer
<i>hal (al)</i>	حال	Art und Weise
<i>har (haro, hal F.)</i>	حتى؟	bis
<i>haram (haram-tu verbieten)</i>	حرم	Verbot (Glaubensverbot)
<i>hārfu, aribu</i>	حرف	Buchstabe
<i>haril¹²</i>	حرير	Rotgarn
<i>hir</i>	خيرة	Dankbarkeit
<i>hogum, hokum, hakum</i>	حكم	Macht, Befehl
<i>hurmo</i>	كرم	Wohltat, Gunst, Gnade, Güte

¹⁰ *Guda* ist wahrscheinlich eine Verkürzung aus dem Plural von نقطة, eigentlich „Tropfen“. Im F. sagt man *tobbere, to'bere* für „diakritischen Punkt“ = eigentlich „Tropfen“ von *to'ba* = tröpfeln. Man vergleiche dem Sinne nach im Albanischen: *pika* „Punkt, Tropfen, Fleck“.

¹¹ Siehe *labar*.

¹² Siehe *aril*!

I.

K.	A.	D.
<i>lša</i>	عيسى	Christus (Jesus)
<i>išap-tu, yisap-tu</i> ¹³	حساب	rechnen, zählen
<i>izam</i>	حزام	Gürtel

K.

K.	A	D.
<i>kabar, kabēr, kaberi, keber, kafar (kabar-la</i> Friedhof), <i>kabari</i> H.	قبر	Grab
<i>kabi, kafī</i>	جايي?	Heuschrecke
<i>kader-tu</i>	قدر	abschätzen, beachten
<i>kadjiri, kažiri</i>	قصر	Abend, abends
<i>kadkadē, kakadē (kaidi F.)</i>	کاغد	Papier
<i>kafir (kafiri ungläubig)</i>	کافر	(Der) Heide
<i>kafer, kafur (kāfur H.)</i>	کافور	Kampfer
<i>kaime</i>	خايمة	Schatten
<i>kalabūs</i>	طربوش	Fes
<i>kal-gīmo, kali-gimo, kar-gimo</i> ¹⁴ , <i>kar-gemo</i>	جمل	Kamel
<i>karábi</i>	قربة	Leder, Fell, Haut (abgezogen)
<i>kargadan (kirkadāni-wi F., kargedān Nubisch)</i>	کرکدن	Nashorn
<i>kasala, gasala</i>	غسل	Waschung
<i>kassa-tu, kasa-tu</i>	اجازة	erlauben
<i>kasügü, kassügü</i> ¹⁵ , <i>kašügü</i>	سوق (siehe <i>kal-gīmo</i> !)	Markt
<i>kašar</i>	حاصر	(Vorhänge-)Matte
<i>kēmatun, kematen</i>	کبد?	Leber
<i>kendeī, kende (kondō H., hondō-re F.)</i>	کفنة	Korb
<i>kera-tu, kara-tu (gere Nubisch lesen) (kerd, ma-kera-ndji, kra-ram, ma-gara-nti Schule)</i>	قرأ	lesen
<i>kessar</i>	حاصر و خدر	Vorhang
<i>kitabū</i>	کتاب	Buch, Überlieferung
<i>kitifi, ketebi</i>	قطيفة	Sammet, Plüsch
<i>kol-gūtton, kal-kūtan (siehe <i>kal-gīmo</i>!) (hottollo F.)</i>	قطن	Baumwolle

¹³ *lisāfi* (H.) Rechnen, Abrechnung.

¹⁴ *kal* [*kar, kol, kun, kem* (vor *b* oder *m*), *ker, kel*] findet sich auch in *kal-kutan*, *kol-gutton* (s. d.!) Baumwolle, *kel-lafia* (s. d.) usw. Auch in *ka-sügü* (aus *kal-sugu* entstanden) ist *kal-* enthalten. Zu *kasügü* wäre auch keine annehmbar Verwandtschaft in irgendeiner afrikanischen Sprache aufzuweisen. *kal* (*kar, kol, kem* etc.) ist ein Kanuri-Präfix. Siehe A. VON DUISBURG, Grundriß der Kanuri-Sprache in Bornu, S. 12, und A. BENTON, Kanuri-Readings, p. 109.

¹⁵ Auch A. KLINGENHEBEN bezeichnet *kasugu* als ein arabisches Lehnwort. Siehe Zeitschr. f. Eingeb.-Spr., Bd. XIV, Heft 1, S. 76. *kosgü* (Musuk) stammt gleichfalls vom Arabischen.

K.	A.	D.
<i>koro</i> (<i>herd</i> 'Afar, <i>äura</i> H.)	غير ؟	Esel
<i>kulu, kullo</i> (<i>gulud</i> Nubisch)	قلاة	Topf
<i>kululu</i> (<i>klal</i> Koptisch, <i>kul, kulal</i> Somali)	كالة	(Perlen-)Halskette
<i>kulum</i>	ختم ؟	Ring
<i>kuris</i>	كرسى	Stuhl
<i>küssu</i>	فرض ؟	Anleihe

K.	A.	D.
<i>labar</i> (<i>labāri</i> H.)	الخبر	Nachricht, Neuigkeit
<i>labat</i>	إباد	Pferdedecke
<i>kel-lafia, kel-léfa, afu</i> (<i>lāfia</i> H.), <i>lafia</i> gesund (<i>afū-wo</i> H. Gruß beim Betreten eines Hauses; -wo ist die o-Form, die die Herbewegung bezeichnet)	العافية	Gesundheit
<i>lāima</i> (<i>lēma</i> F.)	الحاجة	Zelt, großer Schirm
<i>lākin</i>	لكن	aber
<i>lamin</i>	ضامن	Bürgschaft, Sicherheit
<i>lan-tu</i> (<i>laāna</i> H.)	لعن	fluchen
<i>lūsar, asr</i> (<i>asēra</i> F.)	المصر	Nachmittag
<i>laya, laia</i>	ضحية	Opferfest; Amulett
<i>lebasar, lebaser</i> ¹⁶ (<i>albatje, mbasalē-re</i> F., <i>al- bāsa</i> H. und Songai)	البصل	Zwiebel
<i>leбата</i> ¹⁷	الفحة	Fatcha (Vokalzeichen)
<i>legafan, legápan</i>	الكفن	Leichentuch
<i>legali, kali, kadi</i> (<i>alkālī</i> F.)	القاضي	Richter
<i>legama</i> (<i>alkama</i> H. <i>alkamā-ri</i> F.)	القمح	Weizen
<i>legássar-am</i>	غسل ؟	Abort
<i>legišir</i>	الكسرة	Vokalzeichen „ <i>kesre</i> “
<i>legitr, ligitr, legedir</i> (<i>kaudir</i> F.)	القدر	Topf
<i>lem-tu</i> (<i>lum-si</i> F., <i>lim-ši</i> H. Wolkenschatten, bedecktes Wetter, <i>lūm</i> K. sonnenlos)	لحيا	dunkel werden
<i>lémun</i> (<i>lēma</i> H., <i>lēmu-re</i> F.)	ليمون	Zitrone
<i>lérde, lárde, lardu</i>	الأرض	Land, Boden, Gegend
<i>libilla, lifera, libera, libela</i> (<i>libilla-ma</i> Schneider)	الابرة	Nadel
<i>lifedi, lebede, lefede</i> (<i>lifidi</i> H., <i>lifidi-u</i> F. ¹⁸)	لبد	Wattepanzer
<i>lifula, libula, libilla, rifela</i>	الفضة	Silber

¹⁶ *arngalā-re* Plur. *arngalā-dje* (F.) Knoblauch = الركل Lauch.

¹⁷ Auch in *alfatia* (F.) الفاتحة „Die erste Sure des Koran“, das von derselben arabischen Wurzel stammt, fiel ح aus.

¹⁸ Zu لبد gehört auch *libidi-wal* (F.) Hut. Man vergleiche Vulgär-Ägyptisch-Arabisch (*burnēta*) *lubbād* Filzhut; *luba* K. Kappe mit Ohrlappen.

K.	A.	D.
<i>ligefela</i> (<i>alkibilā-dji</i> F.)	القبلة	Himmelsrichtung
<i>litsam</i> ¹⁹ (<i>linzāmi, rinzāmi</i> H.)	لجام	Zaum, Zügel
<i>loguma, loma</i>	لقمة	Mundvoll, Bissen
<i>lokte, lokta</i> (<i>lokatji</i> F. und H., <i>lōko</i> Temne „Zeit“, <i>lokte</i> Bagirmi Moment)	لوقة, لحطي	Zeit
<i>lorsa, lorša, lorússa</i> (<i>loršá-tu</i> Hochzeit feiern)	العروس	Brautstand
<i>larussa</i> Braut		
<i>lukran, luran, alkoran</i> ²⁰ (<i>alukrána</i> Temne)	القرآن	Koran

M.

K.	A.	D.
<i>madum</i>	مطبوح	Seidenfaden
<i>magará, magerá</i>	مقرة	Boot, Kahn, Koffer
	a small vessel	
<i>mágassu, mágasē</i>	مقش	Schere
<i>Mala</i>	مواي	Meister (Titel)
<i>maléga, maliki</i>	ملك	Engel
<i>malum, mallam</i> (<i>mālam</i> H.), <i>ker-malam</i> Priesterstand	معلم ²¹	Schreibkundiger, Gelehrter, Priester
<i>martabba</i>	مرتبة	Ehre, Würde
<i>masr, maser-mi, masar-mi</i> (<i>masari-ri</i> F., eigentlich „ägyptisches (Korn)“, <i>māšēlā</i> Bilin)	مصر	Mais
<i>mašidi</i> (<i>mesīde, misida</i> F.)	مسجد	Bethaus
<i>mdasena</i>	تسنة ?	schimmelig
<i>merkub, markub</i> (in <i>šunno m.</i>) (<i>markūb</i> Nubisch Schuh)	مركوب	Schuh (aus Leder)
<i>mia</i> ²²	مائة	hundert
<i>misan</i>	مزان	Wage
<i>modūa-tū</i> (<i>adua-tu</i> beten)	مدعاة دعو invocation)	beten, anbeten
<i>Mohāmad</i>	محمد	Mohammed
<i>moslem</i> (<i>mosulum</i> mohammedanisch)	مسلم	Mohammedaner
<i>mosuba, masua</i> (<i>masuagana</i> , eigentlich kleine Lampe = Laterne)	مصباح	Lampe

¹⁹ *lākamt* (H.), *lagamb-al* (F.) Zügel, *lugūmā* (Kunama) = لغام Arabisch.

²⁰ Ähnlich ist im Wolof der französische Artikel in *lewansil* = l'évangile „Das Evangelium“ übernommen worden.

²¹ *mālli* (Musuk-Sprache) entstammt gleichfalls von معلم. Siehe FR. MÜLLER, Die Musuk-Sprache, S. 50, Wien 1886.

²² *debu, dubu* (Kanuri) = tausend, *dubu* (H.) = tausend, *abu-re* (F., Adamaua-Dialekt) = eine Million, *db'* (Ägyptisch) = zehntausend, *tba* (Koptisch); *db'* wurde im Ägyptischen mit dem Bildzeichen „Finger“ geschrieben; *db'* (Ägyptisch) „Finger“. — Es könnte die Frage aufgeworfen werden, ob hier historische Zusammenhänge vorliegen. Über das deutliche Schwanken der Zahlenwerte bei gleichlautenden Zahlwörtern in verschiedenen Sprachen bringt auch M. SCHMIDL in der Studie „Zahl und Zählen in Afrika“ einige Beispiele (Mitteil. d. Anthropol. Ges., Wien, Bd. LV, S. 182).

K.	A.	D.
<i>mošubar, moššūwar, mossufar</i> (<i>busmār, musmār</i> Nubisch)	مسمار	Nagel, Bolzen
<i>mullefu</i>	ملف	Flanell
<i>munáfuk</i> ²³ („hypocrisy“)	مناق	Betrüger, Heuchler
<i>munafuk-ma</i>		Heuchler
<i>murzan, muršan</i>	مرجان	Halskette aus roten Korallen
<i>Muša</i>	موسي	Moses

N.

K.	A.	D.
<i>nadam-tu</i>	ندم	bereuen
<i>nasar</i> (<i>ken-nasar</i>)	نصر	Sieg
<i>našára, nassára</i>	نصارى	Europäer, Christ, Weißer
<i>nem-fāida</i> (<i>fāida</i> nützlich)	فائدة	Nutzen
<i>ngal-tu</i>	كيل (med. „ز“)	abmessen (Getreide)
<i>ngurutu, ngurtu</i>	خرطيط?	Flußpferd
<i>niga</i> (<i>niga-tu</i> heiraten)	نكاح	Heirat
<i>niya</i> (<i>ania, nia</i> H.); <i>nia-tu</i> versuchen	نية	Absicht, Fleiß
<i>nuktu</i> (siehe <i>guda</i>)	نقطة	Punkt
<i>nur</i>	نور	Licht, Helle

R.

K.	A.	D.
<i>ra'ado, radi</i> (<i>arādu</i> F. und H.)	رعد	Donner, Donnerkeil
<i>ran</i> (id. F.)	رهن	Pfand, Geisel
<i>rattal, rattel</i> (<i>rattal-tu</i> abwiegen)	رطل	ein Gewicht (Pfund)
<i>rešid</i>	رشيد	Vorgesetzter, Oberster
<i>riba</i> (<i>rība</i> H. und F.)	ربا	Gewinn
<i>risawa</i>	رشوة	Bestechung
<i>ro</i> ²⁴	روح	Seele, Leben

S, Š.

K.	A.	D.
<i>sádaga</i> (<i>sddaka</i> H.)	صدقة	Almosen, Opfer
<i>sage, tsage</i> (<i>sīga</i> Nubisch)	صيفة	Schmuck
<i>salr</i>	شعير	Gerste
<i>samen</i>	زمان	Zeitabschnitt, Periode

²³ ASKELL BENTON, Kanuri-Readings, London 1911, p. 60.

²⁴ Das eigentliche Kanuri-Wort dafür ist *nesku* oder *nosku*.

K.	A.	D.
<i>samte-ram</i>	اُتْمَد	Antimon
<i>sani-tu</i> ²⁵	زنا	ehebrechen
<i>ken-zinna-ma, zani-ma, ken-sená-ma</i>	زنا	Ehebrecher
<i>sarāra</i>	زرور pl. زر	Knopf
<i>sobal, dibol, zebel, tsabā, tsabal</i>	سبيل	Straße
<i>soga, zoga (tagla, taglya H., sogoi Musuk-Spr.)</i>	طاقية	Mütze
<i>sowari</i>	شوار	Rat
<i>subir, subio, subē</i>	صليب?	(Knochen-)Mark
<i>sudān</i>	سودان	Afrika
<i>sum</i>	سم	Gift
<i>sum-tu, sem-tu (ašem, ašam Fastenzeit, Fasten)</i>	صوم	fasten
<i>sura</i>	سورة	Sure (des Koran)
<i>suwar (tūru F. und H.)</i>	زور	Götzenbild, Idol
<i>šaa, sā (saga K. Jahr) (sa'a F. Zeit, sāa H. Zeit, Uhr)</i>	ساعة	Uhr, Zeit, Stunde
<i>šaba-n, čaba-n</i>	شبه	ähnlich
<i>šabun, sabul, sābunī</i>	صابون	Seife
<i>šagga (šāka H.)</i>	شك	Zweifel
<i>šagēr-an, sakar-an</i>	سكر	betrunken
<i>šalalik</i>	شلاق	Patronentasche
<i>šalam, salam (šalām-tu grüßen)</i>	سلام	Friede (Gruß)
<i>šalga</i>	شلق?	Fessel
<i>šali-tu (šala, sala Gebet)</i>	صلا	beten
<i>šamma, samma</i>	جمع	alle, ganz
<i>šanam, sánam</i>	صنم	Götzenbild, Fetisch
<i>šandāgu mudgāta</i> ²⁶ (eigentlich runde Kiste)	صندوق	Faß
<i>šannia, sammi, same, sannā, senna (šami-n, šemi-n oben, šemi-ro hinauf [sama H. Himmel; auf], nach oben)</i>	سماء	Himmel
<i>šannia</i>	صنعة	Handwerk
<i>šeda, šeada (šēde F.)</i>	شهادة	Zeugnis
<i>šeria (šeria-tu richten)</i>	شريعة	Gesetz, Urteil
<i>šetera</i>	سطر	Vers (eig. Reihe, Linie)
<i>šigal, šikkel</i>	شكل	Vokalzeichen
<i>šubba, seba</i>	صبح	Morgen, morgens
<i>šüggedi, segdi</i>	سجادة	Matte
<i>šällüm, tsillim (čelīm A. B.)</i>	ظلم	schwarz

²⁵ Siehe *zani*!

²⁶ *senduki* „Kiste, caisse“ (nach NOEL).

K.	A.	D.
<i>šüllüm-tu</i>	طلم (دلم) sehr schwarz)	dunkel werden
<i>šultan</i>	سلطان	Sultan
<i>šumma</i>	تومة?	(große Hals-)Perlen

T.		
K.	A.	D.
<i>taba</i>	طابع, طبع	Siegel
<i>tadi</i> ²⁷	تعويض	Ersatz, Vergütung
<i>tálaka, tálaga (talaka F.)</i>	سلقع	arm
<i>tamman (tama)</i>	ثمن	Kaufpreis
<i>tamō-tu (tamō Ende)</i>	تم	enden, beendigen
<i>tanaga (tānakā Bīlin)</i>	تاك	kleines Gefäß, Büchse (aus Blech)
<i>taptap</i>	طاطية? (a twisted garl.)	Haarschmuck
<i>tasibi</i> ²⁸	مسبحة	Rosenkranz
<i>tassa (tāsa-no F., tāsā H.)</i>	تاس	Schüssel, Teller
<i>tautau (F. und H. id.)</i>	ذوطة	Spinne
<i>temadi</i>	اعتماد	verlobt
<i>terdjimán, turdžuman</i>	ترجمان	Dolmetscher
<i>tibal</i>	طفل	Kind
<i>tifá-tu, tepa-tu</i> ²⁹	تفل	ausspeien
<i>timbal (tabal-de F.)</i>	طبل	Trommel mit spitzem Boden
<i>togor-dji (djikoro F.)</i>	تاجر	Händler
<i>tomatun</i>	تماثم	Tomate
<i>tsagen</i>	شكامة?	Ungehorsam
<i>tsánnā, zanna, djanna</i>	جنة	Himmel, Paradies
<i>tsubu</i>	توب (ابو) زبعة?	Sturm
<i>tum-tu</i>	توب	bereuen

U.

K.	A.	D.
<i>ušur, usur</i>	عشر	Zehnt

²⁷ Auch *táadī, ta'adi* (H.) „Schaden“ dürfte von diesem arabischen Wort stammen, nur hat dieses eine Umdeutung erfahren.

²⁸ *tūsbah* (Somali) Rosenkranz.

²⁹ Keine Entlehnung; Onomatopoeie; siehe OEHL, „Elementare Wortschöpfung“, „Anthropos“, Bd. XIV—XV, S. 416.

W.

K.	A.	D.
<i>wabba, bamba</i>	وبا	Seuche, Pest
<i>wada (wadā-djo F., wadā H.)</i>	وزي	Zwerg
<i>warāta, warta</i>	وارث	(das) Erbe
<i>wokil</i>	وكيل	Stellvertreter
<i>wokita, wotia (bakate, batakē F., batakē Malinke)</i>	وثيقة	Brief, Buch
<i>wolādi, wōaladi</i>	ولد	Diener

Y.

K.	A.	D.
<i>Yakobu</i>	يعقوب	Jakob
<i>yal (āla F.)</i>	اهل	Familie
<i>Yaudi</i>	يهودي	Jude
<i>Yošuffu</i>	يوسف	Josef

Z.

K.	A.	D.
<i>zani³⁰ (zinā H.)</i>	زنا	Ehebruch
<i>zepte-ram</i>	زبث?	Lager

Č.

K.	A.	D.
<i>čame</i>	شما, شمع	Kerze
<i>čidda (čiddā-tu arbeiten, čidda-ma fleißiger Mensch)</i>	جهد	Arbeit

Arabische Lehnwörter, die allgemein als solche leicht erkannt werden können, wie Wörter, die sich auf den Islam beziehen, oder Namen von Monaten und Wochentagen, und die DUISBURG (Grundriß der Kanuri-Sprache, Berlin 1913, S. 121 f.) schon zusammengestellt hat, sind hier nicht alle vertreten. Einige von diesen wurden deshalb gebracht, damit der Lautwechsel besser demonstriert werden konnte.

Aus dieser Wörterliste ist ersichtlich, daß im allgemeinen folgende bemerkenswerte Lautwechsel stattfinden:

ب = f: *kafar, kafi*; ب = m: *kēmat-un, madum, tum-tu*; ف = b, p: *tibal, ketepi, albuta, debe-li, aribu, legapan*; و = b: *bamba (wabba), batata*; ز = dj, ts: *djibda, djinadi, artsegi, tsubu*; d, t (ط) und s, z (ذ) wechseln: *batata (bazaza), tautau, dannabu, zanbe, sogā (zoga), wada*; s und š wechseln: *asker-tu, ašir*; ص, س, ظ = š: *šaa (sā), šalam, šala, šabun, ašām, šüllüm*; ث = d, l, s, z, š: *kende, warāta, wokita, tamman, sāmte-, zepte-ram, hadiš*; ج = š, ž, s, z: *šamma, samma, mašidi, ažeb, ažel-, asel-tu, murzan*; ج = dj, č: *djedam, djimala, čidda*; ج = k, g: *kassa-tu, kabi, šuggedī, segdi*; ح, خ = k, h: *kabāri, habar, kaime, kašar*; ح, غ, ع = g, k: *algéta, gaibu (aibu), koro, sage, balga, belgam,*

³⁰ Siehe *sani-tu*!

golibu, gasala (kasala), gemise-tu; ق, ح, خ fallen ab: *izam, adim, assum, lebata, lāima (lēma), mosuba, loma, ro, alkama; ك, ق = g: barga (barka), anger-tu, argalam (likalam); ج* (des arabischen Artikels) = *l, r: algalam, argalam, legišir, lifula, rifela; ض = d, l: legali, kali, kadi, lifula.*

Dr. KARL LANG, Wien.

Kinderspiele. — Ich hatte in den verschiedensten Gegenden Gelegenheit, Kinderspiele zu beobachten, die geeignet wären, zur Lösung einiger ethnologischer Fragen beizutragen.

Pfeilschleuder: GRAEBNER schreibt in *Ethnologica* II, Heft 1, Leipzig 1913, über die Pfeilschleudern. Er berichtet dort schon die früheren irrtümlichen Anschauungen und weist darauf hin, daß die eine bekannte indonesische Form mit den in Europa gefundenen innerhalb des Gesamttyps sicher eine näher verwandte Gruppe bilden. Ich hatte Gelegenheit, die Pfeilschleuder an vier anderen Punkten festzustellen.

Die Hütébuben benutzen dieselbe in den Bergtälern Südtirols bei Bozen-Meran. Der Pfeil zeigt eine etwas andere Form als die Abbildungen bei MESSIKOMER. Er ist ebenfalls 30 cm lang, läuft aber am Ende lanzettförmig aus. Diese Flugsicherung ist am Rande eingekerbt, als ob Federn nachgeahmt werden sollten. Bei flüchtigem Hinsehen wäre man geneigt, das Ende als Pfeilspitze anzusehen. Die Wurfpeitsche besteht hier aus einem zirka 30 cm langen unelastischen Stock, die Schnur war zirka 40 cm lang.

Den zweiten Beleg besitze ich aus Bischofshofen im Salzachtal. Die Wurfpeitsche ist hier aus elastischem Haselholze, 47 cm lang, Schnur 65 cm. Der Pfeil zirka 30 cm, die Flugsicherung verhältnismäßig größer als in Südtirol. Sie hat rechteckige, am Vorderende spitze Form, zirka 5 × 8 cm. Die Kerben sind beide Male etwas über dem Schwerpunkt eingeschnitten. Der Südtiroler zeigt einen einfachen Einschnitt, in den die Schnur eingeklemmt wurde, während der Bischofshofner eine Kerbe wie Abb. 7 bei GRAEBNER aufweist. Weiterhin erhielt ich über sie Berichte aus St. Gallen und Aargau. Die Südtiroler Hütébuben benutzen, soweit ich unterrichtet bin, das Spielzeug nur zum Weit- und Hochschleudern der Pfeile, wobei sie darauf Wert legen, daß derselbe möglichst in die Nähe des Schützen zurückfällt. Der Pfeil ist dort so ausbalanciert, daß er sich stets senkrecht in die Erde bohrt. In Bischofshofen benutzen die Knaben die Pfeilschleuder jedoch noch heute zur Krähenjagd.

Auf eine andere Angabe möchte ich auch hinweisen. BEAZLEY (*Dawn of modern Geography*, London 1901, II, p. 284) erzählt nach der „*Historia Mongolorum*“ CARPINIS, daß „it was wicked to flick arrows with a whip“. Ich kann leider die Originalstelle nicht finden und feststellen, ob hier Zusammenhänge mit Pfeilschleudern vorhanden sind.

Eine andere Schleuderwaffe beobachtete ich auch nur noch als Spielwaffe bei den Kindern in Suleimanije in Kurdistan. Es war dieses eine Schleuder aus Ziegenwolle. Das Oval zur Aufnahme des Steines ist 7 × 12 cm groß, weiß, außen mit bunten Fäden bestickt, in der Mitte abgeriebenes, nicht erkennbares Muster. An ihm sind zwei je 45 cm lange Schwingenschnüre befestigt. Die eine Schnur endigt in eine Schleife und ist schwarz-weiß geflochten, die andere schwarz, am Ende weiß umwickelt.

Himmel und Hölle. WINCKLER (*Die babylonische Kultur in ihren Beziehungen zur unserigen*, Leipzig 1902, p. 53) gibt über das bekannte Spiel sehr interessante Aufschlüsse, besonders über das Hüpfen, das Hinken auf einem Beine. Es scheint ihm jedoch nicht bekannt zu sein, daß dieses Frühsommerspiel unserer Kinder auch noch heute in Mossul nach der Regenzeit in derselben Art wie bei uns gespielt wird. Im Zusammenhang damit möchte ich die Frage aufwerfen, ob der sogenannte „Freimaureschritt“, der in der Loge gebraucht wird, nicht auch der alte hinkende Opferschritt ist (siehe OESTERLEY, *The sacred dance*, Cambridge 1923, *Limping step*)?

PAUL BORCHARDT.

„Es ist recht erfreulich, daß die Angaben über **Pfeilschleudern** aus Europa endlich eine Vermehrung erfahren. Mir selbst ist inzwischen („*Anthropos*“ XIV–XV, S. 1119) bekannt geworden, daß sie auch im Jämtland, Schweden, vorkommen. Und auf diese Bemerkung hin schreibt mir Herr Direktor R. JIRLOW, Umea, daß sie auch in der Provinz Vesterbotten gebraucht werden. In beiden Fällen handelt es sich anscheinend um Spielzeuge. Da nun also

eine nördliche und eine südliche Zone des Vorkommens stärker belegt wird, wäre es um so wünschenswerter festzustellen, ob das Gerät im eigentlichen Deutschland außer Hamburg-Holstein wirklich ganz fehlt.“

F. GRAEBNER.

Die Karawanenstraßen in Arabien nach R. BENJAMIN von Tudela. Nachtrag zu „Anthropos“ XVI—XVII, S. 1056—1057. — In der obigen Arbeit sind einige Druckfehler untergelaufen, die ich richtigstellen möchte. Der Ort Teima ist in Tlima verdruckt. Adjar ist der Hafen von Hofuf. Das „von“ muß fortfallen. ISTACHRI lebte natürlich 950 n. Chr.

Bei dem Gebiete von Teima beschreibt R. BENJAMIN dasselbe als 16 Tage groß bis zum Nordgebirge. Das Nordgebirge ist der Gebel Hauran, welcher mit Teima über das Wadi Sirhen durch eine Karawanenstraße von 16 Reisetagen verbunden ist. Der 18 Tage lange Wüstenweg nach Khaibar schließt sich an sein Ailah, das heutige Akaba, wie üblich, an. Auf diese Weise lernen wir das ganze Routennetz Arabiens kennen.

Die 40 Städte, 200 Dörfer und 100 befestigten Orte werden durch DOUGHTY's Beschreibung Teimas ganz verständlich³¹: Every wellfaring person, when he had fortified his palms with a high clay-brick wall, built his tower upon it. Also in every suk of the town was a clay turret of defence and refuge for the people of that street. In a private danger one withdraw with his family to their walled plantation. In that enclosure, they might labour and eat the fruit, although his old foes held him beleaguered for a year or two. In the Gospel parables, when one had planted a vineyard, he built a tower therein to keep it.

Anderseits benutzen die Araber den Ausdruck Kasr auch für eine außenliegende Häusergruppe, die durch eine Mauer geschützt wird.

Wie ich nachträglich feststellen konnte, hat schon BARATIER³² darauf hingewiesen, daß Talmas wahrscheinlich Salmas und der Fluß Nast, wie er noch Dirae liest, das Wadi Aftan Edrisis wären. Er will allerdings in seiner Arbeit beweisen, daß die Reisebeschreibung R. BENJAMIN's glatte Lüge sei.

LELEWEL³³ wirft die Frage auf, ob die Hauptstadt Tanai nicht das Thania Edrisis auf der Straße Yemama-Mekka sei, doch halte ich es der Lage nach für nicht möglich.

PAUL BÖRCHARDT.

Toe gèloe. — Wenn jemand auf der Insel Flores einen Unglückstraum über sein Haus oder seine kleinen Kinder gehabt hat, so sind die Leute im Dorf gewohnt, die Zeremonie *toe gèloe* vorzunehmen: Zuerst bittet man jemanden, der es versteht, er möge *paga moge* messen. Darauf nennt man den Ort, das Haus oder die Menschen, über welche man Böses geträumt hat. Wenn dieses *paga* günstig abgelaufen ist, ergreift man ein junges Huhn; im Notfall tut es auch ein Ei. Hat man das Huhn ergriffen, so bringt man es zu der Stelle, worüber man Böses geträumt hat; fehlt das Huhn, so opfert man Eier. Man legt das Huhn in diejenige Hälfte einer Kokoschale, worin sich die Keimlöcher befinden, dazu ein Stück Dammaraharz, und bindet es darin fest. Ein Sachverständiger „betet“ dann über diese Kokoschale. Darauf kommen alle Leute aus dem Unglückshause und legen die Hände auf die Opferschale. Sobald alle Leute aus dem Hause ihre Hände auf die Schale gelegt haben, bringt man sogleich das Huhn mit der Schale an jenen Ort, worüber man so Böses geträumt hat. Dort angelangt, macht man einen Strich mit dem Buschmesser und nimmt etwas aus der Opferschale.

Wenn dann nicht ein Hund, ein Schwein oder ein Huhn etwas von den Gaben frisst so sagt man, daß der Geist die Gaben nicht in Empfang nehmen will; darüber ist man sehr in Kummer. Kommt aber ein Hund, ein Schwein, ein Huhn oder dergleichen, um da zu fressen, so sind sie guter Dinge, weil dem Geiste ihre Gaben angenehm sind. Sie glauben dann, daß sie nicht sterben werden. Wenn sofort ein Hund, ein Schwein oder Huhn alles wegnimmt, dann sind sie recht zufrieden, weil der Geist sogleich alles angenommen hat.

³¹ Wanderings in Arabia, London 1907, p. 125.

³² Voyage de R. BENJAMIN de Tudèle, Amsterdam 1734, Bd. II, p. 239.

³³ Géographie du Moyen Age, Breslau 1852, Bd. IV, p. 52, und Edrisi éd. JAUBERT, I, p. 155.

Demi ata saimoe nipi rère leka saõ nõõ nipi rère ana lõõ,
 Wenn Mensch einer träumt schlecht über Haus und träumt schlecht Kind klein,
ata noea biasa toe gèloe. Ngere ina toe gèloe.
 Menschen im Dorf sind gewohnt zu *toe gèloe*. Wie dieses das *toe gèloe*.

Poeoe rai-rai kai sii, ata mbèò paga moge³⁴. Sawe
 Anfangend erst er sagt, befiehlt Mensch (der es) kennt zu *paga moge*. Abgelaufen
ina kai nosi laé kai, leka kai nipi rère leka saõ nõõ ata
 dieses er sagt den Ort sein, über welchen er geträumt hat schlecht über Haus mit Men-
manoesia.
 schen.

Demi paga ina molo dowà, kai déo nõõ ana manoe; demi manoe iwa,
 Wenn dieses *paga* gut schon, er greift junges Huhn; Wenn Huhn nicht (da
kai taoe toe gèloe nõõ telo. Manoe ina dao manoe lõõ. Demi manoe ina
 ist) er tut *toe gèloe* mit Ei(er). Huhn dieses soll Huhn kleines. Wenn Huhn dieses
ngala dowà kai toe nõõ manoe leka laé, ejo nipi
 gekonnt schon (er hat bekommen können) er opfert mit Huhn auf Platz welcher ge-
rère ina; kai iwa ngala, kai toe nõõ telo. Sawe ina
 träumt übel diesen (falls) er nicht konnte (kriegen) er opfert mit Ei. Abgelaufen dieses
ebé weloe manoe leka kèa mata; leka one kèa ina ebé
 sie niederlegen Huhn in Kokoshälfte wo die Löcher sind in Kokoshälfte dieser sie
weloe meloe sepoi, riké nõõ lèloe (nõõ kòhtë lawo).
 niederlegen Dammara ein Stück, festgebunden mit Garn mit Fetzen von Kleid.

Iwa nala, ata ejo mbèò ina, mai batoe taoe³⁵ (nggetoe) leka kèa
 Nicht lange, Mensch der versteht dieses, kommt beten über Kokos-
ina. Demi batoe taoe (nggetoe) sawe dowà, mbedja ata ata leka saõ ejo nipi
 schale diese. Wenn beten abgelaufen, alle Menschen in Haus das ge-
rère ina, mai tè (gemo) lima leka manoe nõõ kèa ina. Demi
 träumt schlecht diesem, kommt auflegen Hand auf Huhn mit Kokossschale diese. Wenn
ata leka saõ ejo nipi rère ina tè (gemo) mbedja dowà, iwa
 Menschen in Haus das geträumt schlecht dieses aufgelegt haben alle schon, nicht
nala ebé mbana toe manoe nõõ kèa mata leka laé ejo ebé
 lange sie gehen opfern (bringen) Huhn mit Kokossschale Löcherhälfte auf Ort den sie
nipi rère ina. Demi deki dowà gèa ebé tēri tana nõõ
 geträumt schlecht dieser. Wenn bis schon dort sie einen Strich machen (in) Erde mit
topo; ebé wiki apa apa leka kèa ejo mbana toe
 parang (Buschmesser); sie nehmen etwas aus Kokoshälfte welche sie gingen brin-
ina.
 gen diese.

Kai mbana géa laé ejo nipi rère ina, demi lako, wawi, manoe
 Er gehen bei Ort welcher geträumt schlecht dieser, wenn Hund, Schwein, Huhn
iwa ka, iwa pesa, ebé nosi ata polo³⁶ ngange simo apa apa leka
 nicht frißt, nicht ißt, sie sagen der *ata polo* will nicht empfangen etwas von was

³⁴ *paga moge* heißt die beiden ausgestreckten Arme mit der Hand abmessen. Man tut dies mit der Spanne von Mittelfinger zum Daumen und fängt beim Mittelfinger der linken Hand zu messen an, mißt dann über den linken Arm, über die Brust und den rechten Arm. Kommt am Ende der Mittelfinger der messenden Hand gerade über den der gemessenen Hand, so ist es gut; der *ata polo* nimmt das Opfer an. Geht aber die Messung nicht völlig auf, so muß von neuem geopfert werden.

³⁵ *batoe taoe* = etwas Unverständliches beten, schmunzeln.

³⁶ *ata polo* = *soeangi*. Geist oder auch verhexter Mensch, der einem etwas Übles zufügen kann.

ebé toe ina; poeoe ina ebé soesah raka rère. Demi
 sie bringen (opfern) dieser; Ursprung dieses (deswegen) sie Verlegenheit arg sehr. Wenn
lako, wawi, manoe noö ejo rèwo simo, ebé até iwa soesah, poeoe
 Hund, Schwein, Huhn mit was anders empfangen, sie Herz nicht Verlegenheit, weil
apa apa leka ebé mbana toe ina ata polo simo; ebé nosi
 etwas (alles) aus dem was sie gingen opfern dieses der *ata polo* genommen; sie sagen
kita iwa mata. Demi deki géa, laé ejo toe ina, lako noö wawi,
 wir nicht sterben. Wenn bis dorthin den Ort welchen sie opfern, Hund und Schwein,
manoe pesa ka méma, ebé até iwa bidi rèwo; poeoe apa apa leka ebé
 Huhn essen sogleich sie Herz (nicht klopfend [zitternd] anders) weil was sie
toe ata polo pesa ka méma.
 opferten, der *ata polo* ißt sogleich.

J. VAN CLEEF, S. V. D., Ndona Endeh, Flores.



Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

In der Revue d'Ethnographie (Paris 1924, Nr. 17) schreibt J. DE MORGAN über Du rôle des Hellènes et des Hébreux dans les origines de la culture moderne. Er kommt dabei zum Schluß, daß ohne diese beiden Völker unsere heutige Kultur undenkbar wäre. Die hellenische Zivilisation ist der Grundstein, aber ohne das kleine Bergvolk der Juden, welches dieser Zivilisation seine Religion des Eingottes gab, würde der Aufbau fehlen. Erst durch das Christentum, welches in diesem und durch dieses Volk seinen Ausgang nahm, wurde die Möglichkeit gegeben, daß die Griechen zusammen mit den Juden unsere heutige moderne Kultur schufen.

G. SCHWANTES faßt das Ergebnis seiner Studie Das Beil als Scheide zwischen Paläolithikum und Neolithikum (Archiv f. Anthropol., N. F. XX [1923], 13—41) zusammen wie folgt: 1. Es gab bis vor kurzem oder gibt möglicherweise noch heute Völker, die das Beil nicht kennen. 2. Diese Völker sind als Überbleibsel einer entschwundenen Zivilisationsstufe aufzufassen, die dem europäischen Paläolithikum entspricht, wobei sie bald mehr altpaläolithische, bald mehr jungpaläolithische Züge zur Schau tragen. Die sogenannten Eolithiker unter ihnen (Pygmäen W. SCHMIDT's, Tasmanier) sind ihrer Industrie nach wesensverwandt mit der früheren Weimarer Zivilisation (Prämostérien, der östliche Vorläufer des Moustérien, ohne Faustkeile). Aber die Kenntnis des Speeres und vor allem von Pfeil und Bogen verbindet die Mehrzahl dieser Völker mit unserem Jungpaläolithikum. 3. Die ältesten bisher bekannten Beile treten an der Wende vom Spätpaläolithikum zum Frühneolithikum auf, in der Lyngby-Zivilisation Deutschlands und Dänemarks.

R. PETTAZZONI entwickelt in der Revue de l'histoire des religions (1923, Separatum 37 SS.) kurz den Plan seines dreibändigen

Europe et Généralités.

Dans la Revue d'Ethnographie (Paris 1924, no. 17) M. J. DE MORGAN parle du rôle des Hellènes et des Hébreux dans les origines de la culture moderne. La conclusion de son étude, c'est que sans ces deux peuples notre culture actuelle serait inconcevable. La civilisation hellénique en forme la base, mais sans le petit peuple montagnard des Juifs, qui l'a enrichie de sa religion monothéiste, il manquerait l'édifice. Ce n'est que le christianisme, issu de ce peuple et propagé par lui, qui rendit les Grecs de concert avec les Juifs capables de créer la civilisation moderne.

M. G. SCHWANTES résume comme suit son étude sur Das Beil als Scheide zwischen Paläolithikum und Neolithikum dans Archiv für Anthropologie, N. F. XX [1923], 13—41): 1^o Il y avait encore récemment et peut-être y a-t-il encore des peuplades qui ne connaissent pas la hache. 2^o Ces peuplades doivent être considérées comme débris d'une civilisation disparue, correspondant au paléolithique européen avec des caractères tantôt vieux-paléolithiques, tantôt plus néopaléolithiques. Celles d'entre ces peuplades qu'on appelle éolithiques (Pygmées de W. SCHMIDT, Tasmaniens) ont une culture apparentée quant à l'industrie à l'ancienne civilisation de Weimar (le pré-mostérien, précurseur oriental du moustérien, dépourvu de coup-de poing). Mais la connaissance de la lance et surtout de l'arc et du javelot réunit la plupart de ces peuplades à notre néopaléolithique. 3^o Les haches les plus anciennes connues jusqu'ici apparaissent à l'époque de transition entre le vieux-paléolithique et le néopaléolithique, aux temps de la civilisation Lyngby en Allemagne et au Danemark.

M. R. PETTAZZONI expose brièvement dans la Revue de l'histoire des religions (1923, tirage à part de 37 pp.) le plan de son

Werkes über die Herkunft und die Entwicklung des Monotheismus, dessen erster Band schon erschienen ist. Er legt das Hauptgewicht auf den Nachweis einer eigenartigen Erscheinung der Religionsgeschichte, daß nämlich die höchsten Wesen so vieler Völker zugleich Himmels- oder Witterungsgötter sind oder waren. Er findet darin einen Hinweis darauf, daß diese Wesen aus einer Personifikation des materiellen Himmels entstanden sein könnten. Wenn er auch hierin mit den Resultaten der kulturhistorischen Ethnologie nicht übereinstimmt, so steht er doch deren Methode im ganzen sympathisch gegenüber. „Ich kann nur mit Sympathie das Programm der Schule betrachten, die sich kulturhistorische nennt. Indem diese die Trennung der Völker in zwei Gruppen: einerseits historische, anderseits angeblich geschichtslose, nicht anerkennt, da sie die Ethnologie als Geschichte der Zivilisation hinstellt, und infolgedessen die religiöse Ethnologie zur Geschichte der Religionen rechnet, trägt sie dazu bei, jene Einheit zu verwirklichen, die das Ideal unserer eigenen Studien bildet.“

K. KROHN gab eine reiche Sammlung von finnischen Zaubersprüchen und Ursprungserzählungen heraus. Sie unterscheiden sich durch ihre in Versmaß gebrachte Form von denen des übrigen Europa. Der Inhalt hingegen beweist ausländischen Einfluß. „Die Zauberei mit festen Formeln ist offenbar vom Orient mit dem Kulturstrom durch Süd- und Mitteleuropa nach dem Norden gewandert.“ Es ist sogar offensichtlich, „daß bei den in primitiven Lebensverhältnissen zurückgebliebenen Stämmen keine Zaubersprüche entstanden sind. Dagegen finden sie sich bei allen zu halber oder ganzer Kulturhöhe emporgestiegenen finnisch-ugrischen Stämmen.“ (F. F. Communications, Nr. 52, 1924.)

In mehreren finnisch-ugrischen Sprachen wird ein *k*-Suffix und ein *l*-Suffix zur Bildung von Diminutiven verwendet, ebenso wie in einzelnen indoeuropäischen Sprachen. „Man wird wohl kaum an ein Spiel des Zufalles glauben können.“ Ob hier Urverwandtschaft oder Entlehnung vorliegt, läßt sich noch nicht entscheiden. (E. ÖHMANN in Finnisch-ugrische Forschungen, XVI [1923], 87—89.)

UNO HOLMBERG stellt sehr interessante Vorstellungen über doppelte Früchte

ouvrage en trois volumes sur L'origine et l'évolution du monothéisme. Le premier volume en a déjà paru. L'auteur cherche tout particulièrement à démontrer un fait caractéristique de l'histoire des religions, à savoir que les Êtres suprêmes de tant de peuples sont ou étaient aussi des dieux célestes ou des dieux météorologiques. C'est pour lui un indice que ces êtres pourraient bien provenir d'une personification du ciel. En ceci, l'auteur se sépare des conclusions de l'ethnologie historico-culturelle; toutefois, la méthode de cette école n'est pas pour lui déplaire. «Je ne puis, dit-il, qu'éprouver de la sympathie pour le programme de l'école qui se nomme historico-culturelle. Elle ne reconnaît pas la division des peuples en deux groupes: peuples historiques d'une part, peuples prétendu sans histoire de l'autre, puisqu'elle considère l'ethnologie comme l'histoire de la civilisation et par conséquent l'ethnologie religieuse comme faisant partie de l'histoire des religions. Mais par cela même, elle contribue à réaliser cette unité qui fait l'idéal de nos propres études.»

K. KROHN a publié une riche collection de formules magiques et de contes sur les origines parmi les Finlandais. Ces formules et contes se distinguent de ceux des autres parties de l'Europe par leur forme qui est métrique. Le fond par contre dénote des influences du dehors. «Il n'y a pas de doute que la magie à formules déterminées est venue de l'Orient avec le flot de la civilisation et a passé par le Sud et le Centre de l'Europe pour se diriger vers le Nord. Il est même notoire que chez les peuplades restées dans leurs conditions primitives les formules magiques n'ont pas pris naissance; elles se trouvent au contraire, chez toutes les peuplades finno-ougriennes à moitié ou entièrement civilisées.» (F. F. Communications, no. 52, 1924.)

Plusieurs idiomes finno-ougriens emploient un suffixe *k* et un suffixe *l* pour la formation de diminutifs, tout comme quelques-unes des langues indo-européennes. Il est difficile d'y voir un jeu du hasard. S'agit-il de parenté primitive ou d'emprunt? On ne saurait encore se prononcer. (E. ÖHMANN, dans les Finnisch-ugrische Forschungen, XVI [1923], 87—89.)

UNO HOLMBERG collationne des opinions très intéressantes au sujet des fruits

(Rüben, Ähren, Flachs usw.) zusammen, die sich in Süd- und Mittelamerika, aber auch in Mittel- und Nordeuropa finden, und zwar hier bei Angehörigen völlig verschiedener Völker, am meisten bei Finnen, Esthen, Wotjaken und Nordslaven. Oft vertritt die Doppelfrucht eine alte Vegetationsgottheit, die auch als Gottheit der Zwillinge gilt. Selbst bei den Mexikanern ist Xolotl, der Gott der Zwillinge, in Gestalt des Blitzes oder des Hundes Beförderer der Fruchtbarkeit. (Mémoires de la Soc. Finno-ougrienne, LII [1922], 48—66.)

„Wenn die ältesten iranischen Lehnwörter im Finnisch-ugrischen aus einer iranischen Sprache stammten, deren phonetische Entwicklung mit derjenigen des Altpersischen einigermaßen parallel verlief, dann könnten sie am spätesten in der zwischen Assurbanipal und Darius dem Großen liegenden Epoche aufgenommen worden sein.“ (HANNES SKÖLD in Finn.-ugr. Forsch, XVI [1923], 177—180.)

Den XIX. Band (Jahrgang 1920—1922) seiner Revue Orientale eröffnet BERNHARD MUNKÁCSI mit einer dankenswerten Arbeit Sechzigerrechnung und Siebenzahl in den östlichen Zweigen der finnisch-magyarischen Sprachfamilie. Nach einem Hinweis auf die Durchkreuzung des Dezimalsystems durch ein mit Sechzig Operierendes in den europäischen Sprachen, erläutert durch Beispiele und nach Erwähnung der längst erkannten Herkunft astronomisch-mathematischer Methoden aus der sumerisch-babylonischen Kultur, berichtet der Verfasser, daß die Existenz eines Sexagesimalsystems bei den finnischen Syrjänen bereits JOH. SCHMIDT aufgefallen sei, der auch für diese Erscheinung dieselbe Quelle in Anspruch nimmt. Auf eine philologische Verbesserung SCHMIDT's hinsichtlich der syrjänischen Zehner-Zahlwörter bringt nun MUNKÁCSI die entsprechenden Parallelen aus dem alten permischen Dialekt (der neue hat gleichmäßige Bildung). Im Wotjakischen setzt der Wechsel in der Bildung schon bei 30 ein, doch gestatten alte Zaubersprüche die Annahme einer Bildungsänderung auch bei 60. Auch im Wogulischen liegt bei 60 die Grenze. „Die finnisch-magyarischen Sprachen haben nur sechs gemeinsame Zahlwörter, welche bei weiterem Zählen mit Hilfe der

doubles (navets, épis, lin etc), opinions qui se rencontrent dans l'Amérique méridionale et centrale, mais aussi dans l'Europe centrale et septentrionale, et dans ces dernières contrées chez des populations tout-à-fait différentes les unes des autres, surtout chez les Finlandais, les Esthoniens, les Votjaks et les Slaves du Nord. Souvent le fruit double représente une antique divinité de la végétation, qui est à la fois une divinité de jumeaux. Même chez les Mexicains Xolotl, le dieu des jumeaux, se trouve être, sous la forme de l'éclair ou du chien, protecteur de la fécondité. (Mémoire de la Société Finno-ougrienne, LII [1922], 48—66.)

«Si les plus anciens mots de la langue finno-ougrienne empruntés à l'iranien proviennent d'un idiome iranien dont le développement phonétique a eu lieu d'une manière quelque peu parallèle à celui du vieux perse, alors ils pourraient au plus tard avoir été adoptés à l'époque entre Assurbanipal et Darius le grand.» (M. HANNES SKÖLD dans les Finnisch-ugrische Forschungen, XVI [1923], 177—180.)

M. BERNARD MUNKÁCSI publie en tête du XIX. volume (années 1920—1922) de sa Revue Orientale une belle étude sur le système soixantésimal et le nombre sept dans les branches orientales du groupe linguistique finno-magyar. L'auteur commence par établir, avec des exemples à l'appui, que, dans les langues européennes, le système décimal est contrecarré par un facteur à base soixantésimale, et il rappelle l'origine suméro-babylonienne des méthodes astro-mathématiques, origine connue depuis longtemps. Puis il nous apprend que l'existence d'un système sexagésimal chez les Syrjanes finnois avait déjà frappé M. J. SCHMIDT, qui lui assigne à lui aussi la même origine. A la suite d'une correction philologique de M. SCHMIDT au sujet des nombres décimaux chez les Syrjanes, M. MUNKÁCSI cite les parallèles correspondants dans le vieux dialecte permien. (Le dialecte actuel offre une structure analogue.) Dans l'idiome des Votjaks, le changement dans la formation des mots commence avec trente, mais les antiques formules magiques permettent d'admettre un autre changement avec soixante. Le dialecte wogulien connaît également la limite de soixante. «Les langues finno-magyares ne connaissent que six nombres, communs, mais quand on

fünf Finger wiederholt, natürlicherweise $6 \times 5 = 30$ ergaben.“ Diese auf den ersten Blick unerklärliche „Sechs“ ist eben babylonischer Herkunft. Bereits in einer früheren Arbeit glaubte MUNKÁCSI die syrjänische Zehner-Endung — *mīn* auf das assyrische *mēnu*, *mīnu* „Zahl“ (cf. hebräisch מֵנָה) zurückführen zu können, welche Mutmaßung er noch durch das altindische *manā*, griechisch *μῆνᾱ* und lateinisch *mina* stützt. Für „sieben“ im Wogulischen, Ostjakischen und Ungarischen weist MUNKÁCSI indogermanische Herkunft mit ausführlicher Begründung zurück, erblickt aber in ihrer Einführung in das ursprünglich nur bis sechs zählende System wiederum babylonischen Einfluß. Hier wie dort ist sieben eine heilige Zahl, was durch zahlreiche Beispiele aus der wogulisch-ostjakischen Mythologie belegt wird, deren Gegenüberstellung mit entsprechenden Elementen aus der babylonischen Kosmologie usw. allerdings überraschende Übereinstimmung ergibt. Der Umstand, daß das Zahlwort „sieben“ im Wogulischen, Ostjakischen und Ungarischen gleichzeitig „Woche“ bedeutet, ist des weiteren als Bindeglied mit Babylon zu betrachten. Es wird hierfür der Beweis nicht nur sachlich, sondern auch sprachlich an Hand von Lautgesetzen erbracht, und somit eine Brücke zwischen dem assyrischen *sibitti*, *sibit* oder *sibitta* und dem wogulischen *sāt*, *sāt*, *soāt*, ostjakischen *lābēt* und ungarischen *hét* geschlagen.

MELVILLE J. HERSKOVITS berichtet im *American Anthropologist* (XXVI [1924], 50—63) über den *Culture area concept*. Dieser Begriff ist von amerikanischen Ethnologen aufgestellt und bis jetzt besonders auf die Indianerkulturen Nordamerikas angewandt worden. Es gelten für ihn folgende Normen. Jedes Kulturelement oder jede Gruppe von Kulturelementen ist in einem größeren Raume derartig verbreitet, daß man ihre Verbreitung in kontinuierlicher Fläche auf der Karte einzeichnen kann. Diese Elemente ändern sich von Gebiet zu Gebiet; trotzdem behalten sie Züge bei, an denen man sie erkennen kann, und zwischen den Plätzen, an denen sie gefunden werden, kann man geschichtliche Beziehungen annehmen. Von einem Zentrum ausgehend, kann man sagen, daß sich die betreffende Kultur immer mehr

continue de compter au moyen des cinq doigts, on obtient évidemment le chiffre de $6 \times 5 = 30$ nombres.» — Ce nombre de six, inexplicable à première vue, est précisément d'origine babylonienne. Dans une étude antérieure, M. MUNKÁCSI, avait déjà cru pouvoir expliquer la terminaison décimale — *mīn* dans le dialecte syrjane par l'assyrien *mēnu*, *mīnu*, c.-à.-d. «nombre» (cf. hebr. מֵנָה), et cette conjecture, il l'avait encore appuyée par le vieux-indien *manā*, le grec *μῆνᾱ* et le latin *mina*. Quant au chiffre sept dans les dialectes wogulien, ostiake et hongrois, Mr. MUNKÁCSI refuse de lui reconnaître une origine indoeuropéenne en motivant longuement son point de vue. Il attribue par contre de nouveau à l'influence babylonienne l'adoption de ce chiffre dans un système qui n'en comptait que six à l'origine. Chez les uns comme chez les autres, le nombre sept est un nombre sacré, fait constaté par de nombreux exemples tirés de la mythologie wogulienne et ostiake. La comparaison de ces exemples avec des exemples analogues tirés de la cosmologie babylonienne fait saisir en effet une concordance surprenante. Le fait que le mot sept dans les dialectes wogulien, ostiake et hongrois a de plus la signification de «semaine» est une autre preuve de l'influence babylonienne. Les arguments sont tirés non seulement de la signification des mots, mais aussi de leur étymologie au moyen des lois phonétiques. Du même coup on établit une parenté entre l'assyrien *sibiti*, *sibit* ou *sibitta* et le wogulien *sāt*, *sāt*, *soāt*, l'ostiake *lābet* et le hongrois *hét*.

M. MELVILLE J. HERSKOVITS nous parle dans l'*American Anthropologist* (XXVI [1924], 50—63) du «*Culture area concept*». C'est un concept établi par les ethnologues américains et appliqué jusqu'ici surtout aux civilisations indiennes de l'Amérique du Nord. Il implique les notions suivantes. Sur un territoire d'une certaine étendue, chaque élément de culture ou chaque groupe de ces éléments se trouve assez répandu pour qu'on puisse en noter la diffusion sur la carte par une surface continue. Ces éléments changent d'un territoire à l'autre, tout en gardant certains caractères qui permettent de les reconnaître. Entre les contrées qui les possèdent on peut admettre des relations historiques. Partant d'un centre, on peut établir que la culture en question diminue à mesure qu'elle s'éloigne de ce centre jusqu'à être

abschwächt, je weiter sie sich von diesem Zentrum entfernt, bis sie schließlich ganz in eine andere Kultur übergeht. Gebiete, in denen die Kultur mehr oder weniger einheitlich ist, nennt man Culture areas, und Völker, welche die betreffenden Kulturen am höchsten ausgebildet haben, heißen „Völker mit typischen Kulturen“. Neben diesen stehen die Randkulturen, welche die charakteristischen Züge der Völker mit typischen Kulturen nicht mehr in dieser scharfen Ausprägung besitzen. — Die Grenzen der Kulturen fließen mehr oder weniger ineinander über. Nur wo sie durch klimatische oder geographische Verhältnisse scharf getrennt sind, lassen sich auch ihre Grenzen genau angeben. So etwa im Kongogebiet, wo die jährliche Regenmenge von 60 Zoll eine derartige Vegetation und ein solches Überhandnehmen der Tsetsefliege hervorruft, daß die Rinderzucht unmöglich wird. — Die amerikanische Culture area unterscheidet sich deutlich vom „Kulturkreis“ der GRAEBNER'schen Schule. Die Culture area basiert auf der kontinuierlichen und gleichzeitigen geographischen Verbreitung einer Kultur und „ist kein Versuch — wie der GRAEBNER'sche Kulturkreis —, den Ursprung und die Verbreitung eines Kulturkomplexes zu rekonstruieren, der aus willkürlich ausgewählten Zügen zusammengesetzt ist (composed of arbitrarily selected traits)“. Der Mangel an Einblick in die psychologischen und materiellen Zusammenhänge der Züge einer Kultur untereinander ist vielleicht der größte Unterschied zwischen dem „Kulturkreis“ und der „Culture area“. Wenn die „Area“ etwas besagen soll, so muß sie für uns mehr sein, als eine Tabellisierung mechanischer Daten, die nicht mit einander verwandt sind. — HERSKOVITS wendet als erster diese Methode auch auf Afrika an und stellt die „East African Cattle area“ auf. Um diese gruppieren sich die Gebiete der Hottentotten und der Buschmänner, das Kongogebiet, das Osthorn und der östliche Sudan als eigene areas.

Asien.

Im T'oung Pao (März 1924) weist PAUL BORCHARDT die Richtigkeit des Itinéraire de Rabbi Benjamin de Tudèle en Chine nach. Gerade diese Strecke des berühmten Reisebuches von 1173 hatte Anlaß gegeben, an der Zuverlässigkeit des

entièrement absorbée par une autre culture. On appelle «Culture areas» des contrées où la culture est plus ou moins homogène, et les populations qui ont le plus développé ces cultures s'appellent «populations à cultures typiques». A côté de celles-ci nous avons les populations à cultures périphériques, n'offrant pas aussi nettement les traits caractéristiques des peuples à cultures typiques. Les confins de ces cultures se mélangent plus ou moins, et seules les cultures nettement séparées les unes des autres par des conditions climatologiques ou géographiques se laissent délimiter exactement. Telle la région du Congo, où la quantité annuelle de pluie (60 pouces) produit une telle végétation et une telle multiplication de la mouche tsetse, que l'élevage des bœufs devient impossible. — La «culture area» des Américains se distingue d'une manière précise du «cycle culturel» de l'école GRAEBNER. La «culture area» se base sur la diffusion géographique continue et simultanée d'une civilisation et n'est pas, comme le cycle culturel de M. GRAEBNER, un essai de reconstruction de l'origine et de la diffusion d'un ensemble culturel composé d'éléments choisis arbitrairement (composed of arbitrarily selected traits)». L'ignorance des relations psychologiques et matérielles entre les éléments d'une civilisation est peut-être ce qui distingue le plus le «cycle culturel» de la «culture area». Si le concept de l'«area» doit avoir un sens, il faut qu'il soit pour nous plus qu'un tableau d'éléments matériels sans liaison entre eux. M. HERSKOVITS le premier applique cette méthode à l'Afrique en établissant le concept de «East African Cattle area». Autour de celle-ci se groupent les territoires des Hottentots, des Boschimans, des Congolais, du Pays des Sômals et du Soudan oriental comme areas à part.

Asie.

Dans la revue T'oung Pao (mars 1924), M. PAUL BORCHARDT démontre l'exactitude de l'Itinéraire de Rabbi Benjamin de Tudèle en Chine. C'est précisément ce trajet du fameux itinéraire de 1173 qui avait permis de douter de la vé-

Reisenden zu zweifeln. Diese Feststellung ist für die Kulturverbindungen zwischen Hinterindien und Afrika sehr wichtig. (BORCHARDT, Die Falaschajuden in Abessinien im Mittelalter, „Anthropos“ 1924, 1—3.) Durch diese Arbeit wird eine ununterbrochene Handelsstrecke der Juden von China über Lambri auf Sumatra nach Ceylon und von dort nach Arabien-Abessinien festgelegt. Yule erkannte nicht Ibrig und Gingalah, welches Al Gongalah gelesen werden muß und der Ansegelpunkt auf Ceylon ist. Diese Lösung gibt diesem wichtigen Reisenden für Beschreibungen anderer Gegenden größeres Gewicht.

A. M. HOCART berichtet in Man (Juli 1924, Nr. 76) über *Maternal Relations in Indian Ritual*. In einigen früheren Abhandlungen hat er sich mit dieser Frage bei den Fidji und Tongainsulanern an der anderen Seite des Indischen Ozeans beschäftigt. Er weist hier nach, daß bei Begräbnissen der Sohn des Bruders der Mutter, der Sohn der Tochter und besonders der Sohn der Schwester das Opfer als Vertreter der Götter oder der verstorbenen Geister verzehren muß. Im dritten Buche der Gesetze des Manu werden die Einzelheiten festgesetzt, wer von diesem *Śrāddha* essen darf. HOCART hält jedoch eine Erklärung dieses Brauches im Augenblick für unmöglich, da zur Zeit nicht genügende Informationen vorliegen.

Die überraschenden Funde J. G. ANDERSON'S in Ostturkestan wurden von L. FRANZ in den Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien, 54 (1924), 202 kurz skizziert. Das Material kann in zwei zeitlich nicht ganz zusammenfallende Gruppen geschieden werden: eine metallfreie und eine der Kupferzeit angehörige. Beide haben Beziehungen einerseits zur Yang-Shao-Kultur, anderseits zur Kultur des vorderen Orientes, besonders der von Elam. „Hinter den von uns entdeckten Fundplätzen eröffnet sich ein Ausblick auf tausend und aber tausend Siedlungen und Grabfelder, zerstreut in Wüsten, Steppen und Flußtälern, vom Westrande Chinesisch-Turkestans bis zum Stillen Ozean... Die Auffindung kupferführender Gräber gibt uns die Hoffnung ein, daß weitere archäologische Entdeckungen sich mit den frühesten Sagen der Chinesen in ähnlicher Weise in Verbindung bringen lassen werden, wie das bei Mikenä, Troja und Kreta der Fall war.“

Anthropos XVIII—XIX. 1923—1924.

ridicité du voyageur. La constatation de M. BORCHARDT est d'une grande importance pour les communications culturelles entre l'Indochine et l'Afrique. Dans son étude: Les juifs Falascha en Abyssinie au moyen-âge (Anthropos 1924, 1—3), l'auteur établit que les juifs employaient une route commerciale ininterrompue de la Chine par Lambri dans l'île de Sumatra à Ceylon et de là en Arabie et Abyssinie. Yule ne sut pas identifier Ibrig et Gingalah, qui se lit Al Gongalah et est le port d'arrivée dans l'île de Ceylon. Cette solution donne plus d'autorité aux descriptions d'autres contrées faites par ce voyageur si apprécié.

M. A. M. HOCART fait une communication dans le Man (juillet 1924, no. 76) sur *Maternal Relations in Indian Ritual*. Dans quelques travaux antérieurs, l'auteur s'était occupé de cette même question chez les insulaires de Fidji et de Tonga de l'autre côté de l'Océan Pacifique. Ici il démontre qu'aux enterrements, c'est le fils du frère de la mère, le fils de la fille et notamment le fils de la sœur qui doit manger de la victime du sacrifice, comme représentant des dieux ou des esprits défunts. Le troisième livre de la loi de Manu donne des précisions sur celui qui a le droit de manger de ce *śrāddha*. Pour le moment, M. HOCART estime qu'il est impossible de donner une explication de cette coutume à cause du manque d'informations suffisantes.

Les découvertes surprenantes de M. J. H. ANDERSON dans le Turkestan oriental viennent d'être brièvement exposés par M. L. FRANZ dans les Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien, 54 (1924), 202. Les trouvailles peuvent être séparées en deux groupes qui ne coïncident pas tout-à-fait par rapport à l'époque: le groupe amétallique et le groupe de l'époque du cuivre. Les deux groupes ont des rapports d'une part avec la culture Yang Shao d'autre part avec celle du proche Orient, notamment avec celle de l'Elam. «Derrière les champs de fouilles que nous avons découverts, la perspective s'ouvre sur des milliers et des milliers de colonies et de cimetières, dispersés dans les déserts, les steppes, les vallées d'un fleuve depuis la frontière occidentale du Turkestan Chinois jusqu'à l'Océan Pacifique... La découverte de tombeaux avec objets en cuivre nous fait espérer que des découvertes archéologiques ultérieures pourront être mises en rapport avec les plus anciens

Über Vorarisches und Vordra-vidisches in Indien schreibt SYLVAIN LÉVI (Journal Asiatique, CCIII [1923], 1—57). Seine Aufmerksamkeit widmet er besonders den paarigen Ländernamen wie Kosala-Tosala, Aṅga-Vaṅga, Kaliṅga-Triliṅga, Utkala-Mekala, Pulinda-Kulinda. Die Landstriche, deren Namen nur im Anfangsbuchstaben unterschieden werden, liegen jedesmal eng zusammen. Eine derartige Unterscheidung auf Grund der Änderung des Anfangsbuchstabens ist weder arisch noch dravidisch, sie ist aber charakteristisch für das Austrische. Im Munda, dem indischen Zweig des Austrischen, ist infolgedessen der Ursprung jener Wortpaare zu suchen. Eine höhere Kultur scheint einem Teil dieser Völker schon in vorarischer und selbst vordravidischer Zeit eigen gewesen zu sein. Das häufige Nebeneinanderliegen von Gebieten, die im Namen bis auf den Anfangsbuchstaben gleich sind, wirft ein interessantes Licht auf die politische und soziale Konstitution dieser Völker. Der Verfasser schließt: „Man hat Indien zu ausschließlich vom indoeuropäischen Standpunkte aus betrachtet.“

Seit der Herausgabe von LAUFER'S Sino-Iranica (Chicago 1919) erwecken die in diesem Ausdruck liegenden Wechselbeziehungen immer regeres Interesse. Im Journal Asiatique (April—Juni 1923, Nr. 2) widmet L. DE SAUSSURE dem kosmologischen System dieser beiden Kulturbrennpunkte eine umfangreiche Arbeit, ausgehend von der Ähnlichkeit des Dualismus im Avesta und dem Yin-Yang-Prinzip der chinesischen Anschauungen über die wirksamen Kräfte des Universums. Die Untersuchung behandelt zunächst die astronomischen Verhältnisse in den Abschnitten über den dualistischen Fünfer-Charakter des kosmologischen Systems bei den Chinesen, denen eine Erklärung des iranischen *Gāh* und des chinesischen *Tch'en* folgt, sowie den Begriff *raptivin*, um sich dann an eine Identifikation der Sternbilder in beiden Vorstellungswelten heranzumachen. Daran schließt sich je eine kurze Studie über die Ähnlichkeit zwischen der iranisch-griechischen Mythologie und der sino-iranischen Anschauung über das Weltgebäude und über die „fünf Elemente“, eine Lehre, für die ja der Buddhismus in den Ländern Asiens, wo sie noch

mythes chinois, tout comme on a pu le faire pour Mycènes, Troie et la Crète.»

M. SYLVAIN LÉVI nous renseigne sur le Pré-Aryen et le Pré-Dravidien dans l'Inde. (Journal Asiatique, CCIII [1923], 1—57.) Il s'occupe surtout des dénominations accouplées de territoires, telles que Kosala-Tosala, Aṅga-Vaṅga, Kaliṅga-Triliṅga, Utkala-Mekala, Pulinda-Kulinda. Les contrées dont les noms ne se distinguent que par la lettre initiale, sont toujours très rapprochées les unes des autres. Ce caractère distinctif tiré du changement de la lettre initiale n'est ni arien ni dravidien, mais propre à l'australien. C'est donc dans le munda, branche indienne de l'australien, qu'il faut chercher l'origine de ces couples de mots. Quelque unes de ces populations semblent avoir joui d'une civilisation plus élevée à l'époque préarienne et même à l'époque prédravidienne. Le voisinage fréquent de contrées dont les noms sont identiques à part la lettre initiale nous éclaire d'une manière intéressante sur la constitution politique et sociale de ces peuples. La conclusion de l'auteur, c'est qu'on a regardé l'Inde trop exclusivement du point de vue indo-européen.

Depuis la publication de l'ouvrage Sino-Iranica par B. LAUFER (Chicago 1919), les relations réciproques indiquées par ce titre sont étudiées avec un empressement toujours plus grand. Dans le Journal Asiatique (avril-juin 1923, no. 2) M. L. DE SAUSSURE consacre au système cosmologique de ces deux centres culturels une étude approfondie, prenant comme point de départ la ressemblance entre le dualisme dans l'Avesta et le principe Yin-Yang dans la pensée chinoise sur les forces actives de l'univers. L'auteur commence par examiner le système astronomique dans les chapitres sur le caractère quinquennal dualiste du système cosmologique des Chinois, et il y ajoute une explication du *Gāh* en iranien et du *Tche'n* en chinois ainsi que du terme *raptivin*. Puis il essaie d'identifier les constellations dans chacun des deux grands systèmes. L'auteur continue avec un double aperçu assez bref sur les ressemblances entre les mythologies iranienne et grecque et entre les idées chinoises et iraniennes sur l'univers et les «cinq éléments», doctrine que le bouddhisme, comme on sait, a propagée avec tant de succès dans les pays de l'Asie où elle n'était pas en-

nicht bodenständig war, so erfolgreich Propaganda gemacht. Ein weiteres Kapitel erläutert die beiderseitigen terrestrisch-geographischen Begriffe; es folgen Erörterungen über *Safavēs* und *Vanand*, *Varena* und endlich über die Pole und Polargegenden. Ein abschließendes Urteil hinsichtlich der Abhängigkeit des einen Systems vom anderen wagt der Verfasser nicht zu fällen. Verrät die Arbeit zwar auch, daß er der Richtung von China zum Iran eher zu folgen geneigt ist, so spricht er im Schlußwort jedoch einer umgekehrten Beeinflussung, die vielleicht schon im babylonisch-assyrischen Altertum wurzelt, die Berechtigtmöglichkeit nicht ab.

UNO HOLMBERG schreibt über *The shaman costume and its significance*. (Annales Universitatis Fennicae Aboensis, Serie B, Bd. I, Nr. 2, 36, 1922.) Die Existenz eines besonderen Schamanenkostüms ist nachgewiesen bei den sibirischen Stämmen, den Samojeden und den Ugerern, die in deren Nähe wohnen; bei den Jenisei-Ostjaken, den Tschuktschen, Korjaken etc. Dann bei den Tungusen, Jakuten und Dolganen und bei einigen Tatarenstämmen in der Nähe des Altai, ferner bei den Burjäten und nördlichen Mongolen. Auch die Kirgisen und Kalmyken haben vor ihrem Übertritt zur tibetanischen Religion, resp. zum Islam eine eigene Schamanenkleidung besessen. — An der Kleidung selber sind dreierlei Gegenstände zu beachten, die in ihrer Bedeutung verschieden hoch bewertet werden müssen. Es gibt Gegenstände, die nur als unwesentliche Zutaten anzusehen sind und die bloß lokalen Charakter tragen. Dann solche, die sich über weite Strecken hin finden: allerlei Gegenstände, welche die Sonne, den Mond, die Erde oder den Tierkreis darstellen. Dazu auch Darstellungen von allerlei Tieren, die dem Schamanen helfen sollen. Auch diese Gegenstände sind noch sekundärer Natur. Als integrale Bestandteile der Schamanen-Kleidung aber müssen jene Gegenstände angesehen werden, die sich über das ganze weite Gebiet der Verbreitung des Schamanen immer wieder finden, auch bei Völkern, die sprachlich verschieden sind und weit voneinander wohnen. Vergleichende Untersuchungen bringen das Ergebnis, daß die Schamanen-Kleidung — wenn sie noch original ist — die Tendenz aufweist, ein bestimmtes Tier nachzubilden in der Weise, daß die Anordnung der Eisen- resp.

core acclimatisée. Un autre chapitre explique les notions de géographie terrestre de part et d'autre, et un dernier donne des explications sur *Safavēs* et *Vanand*, sur *Varena* et enfin sur les pôles et les contrées polaires. L'auteur n'ose pas se prononcer définitivement sur la question de savoir lequel de ces deux systèmes dépend de l'autre. Bien que son étude laisse entrevoir qu'il est plutôt porté à admettre une dépendance de l'Iran, il ne conteste pas dans le chapitre final la possibilité d'une dépendance inverse, provenant peut-être déjà des temps de l'antiquité assyro-babylonienne.

M. UNO HOLMBERG nous renseigne sur *The shaman costume and its significance*. (Annales Universitatis Fennicae Aboensis, series B, tomus I, no. 2, 36, 1922.) Le fait d'un costume spéciale de chaman est attesté chez les tribus sibiriennes, chez les Samoyèdes et les Ugriens dans leur voisinage; chez les Ostiaks du Jénisséi, les Tschuktsches, les Koriaks etc., ensuite chez les Toungouses, les Jakutes et Dolganen et chez quelques tribus tatares sur les confins de l'Altaï; de même, chez les Buriates et les Mongols du Nord. Les Kirghiz et les Kalmouks ont en un costume spécial de chaman avant leur conversion à la religion du Thibet resp. à l'Islam. — Le vêtement lui-même est remarquable par trois espèces d'objets de valeur différente d'après leur signification. Les uns ne sont qu'accessoires et n'ont qu'un caractère local. D'autres sont employés dans des contrées entières: objets représentant le soleil, la lune, la terre ou le zodiaque ou encore des animaux qui doivent prêter leur concours au chaman; ces objets encore n'ont qu'une importance secondaire. Par contre il faudra regarder comme parties intégrales du vêtement du chaman les objets qui se retrouvent sur tout le vaste territoire d'expansion des chamans, même chez des peuples de langues différentes et très éloiqués les uns des autres. Des recherches comparatives permettent de constater que le vêtement du chaman — à supposer que ce soit encore le vêtement primitif — affecte la tendance d'imiter quelque animal, en ce sens que la disposition des parties du vêtement en fer, resp. en cuir aurait à figurer le squelette de l'animal avec doigts de pieds et ramure — chez les oiseaux les ailes, la queue et les griffes. Les oiseaux,

Lederteile am Kleid das Knochengerüst samt Zehen und Geweih dieses Tieres — bei Vögeln Flügel, Schwanz und Krallen — darstellen soll. Vögel, Bär und Hirsch werden zumeist dargestellt, so daß man füglich von einem Vogel-, Hirsch- und Bären-typ reden kann. Obschon nun jene Stämme in ihren Sagen Züge aufweisen, die totemistisches Gepräge tragen (Abstammung vom Schwan, Wolf, Tiger, Bären, wilden Eber usw.), so weist HOLMBERG doch die Meinung zurück, daß der Schamane in seiner Kleidung durch die Idee des Totemismus orientiert sei; denn es gibt Stämme, die sehr wohl das Tier jagen und essen, das ihr Schamane durch seine Kleidung darstellen will. Die Idee nun, an der sich die Schamanen-Kleidung orientiert, ist folgende: Der Schamane hat viele Schutztiere, die ihn unterstützen. Ein Tier aber ist sein Haupttier, an dessen Wohlergehen auch sein Leben und sein Tod gebunden ist. Von diesem Tier hat er seine Kraft; es führt seine Aufträge aus, trägt ihn auf seinen Wanderungen, auf denen er (seine Seele) auch in Gestalt dieses Tieres umher-schweift. Dieses Tier also sucht der Schamane durch seine Kleidung und die dazugehörigen Ornamente darzustellen. So ist das Kleid zugleich auch eine Darstellung seiner eigenen Seele. — Der Glaube, der diesem Gebrauch zugrundeliegt, scheint einer Kultur anzugehören, die sich vom nördlichen Europa bis nach Sibirien hin erstreckte.

Afrika.

Im Journ. of the Royal Anthropol. Inst. (London, Vol. LIV, 1924, Jänner—Juni) behandelt in einer größeren Arbeit NORTH-COTE W. THOMAS *The Week in West-a-frika*. In diesen Gebieten fand er die verschiedensten Wochenlängen von vier bis zu acht Tagen. Er ist der Meinung, daß der Rasttag wohl einen religiösen, aber keinen Mondursprung hatte. Allerdings läßt sich dieses nur für das Gebiet der Yoruba-Twi nachweisen, während die Wochennamen aller anderen Stämme mehr eine ökonomische Atmosphäre aufweisen. Auf jeden Fall besteht kein Zweifel, daß im größten Teile West-afrikas der Rasttag eine Tabuperiode ist, welche jede regelmäßige Arbeit, besonders Feldarbeit, verhindert, dafür aber Anbetung der Lokalgottheit vorschreibt. Eine Untersuchung der Namen zeigt, daß sie drei Arten

l'ours und le cerf sont représentés de préférence; aussi peut-on parler, avec raison d'un type oiseau, ours ou cerf. Or, bien que les contes de ces populations présentent des traits de caractère totémiste (descendance du cygne, du loup, du tigre, de l'ours, du sanglier etc.), M. HOLMBERG refuse néanmoins de croire que le chaman se soit laissé orienter dans son vêtement par l'idée du totémisme. Car il y a des peuplades qui ne se font pas faute de chasser et de manger l'animal que leur chaman veut représenter par son vêtement. — Voici plutôt l'idée fondamentale du costume du chaman. Celui-ci a un grand nombre d'animaux protecteurs qui lui prêtent leur concours. L'un de ces animaux est le plus important, et de son bien être dépend la vie et la mort du chaman. C'est l'animal dont il tire sa force, dont il exécute les ordres, qu'il porte sur lui dans les expéditions qu'il entreprend, lui ou son âme, sous la forme de cet animal. Voilà donc l'animal que le chaman, cherche à représenter par son costume et ses ornements. Ce costume est donc aussi une représentation de son âme à lui. La croyance qui se trouve à la base de cette coutume semble appartenir à une civilisation qui s'étendait du Nord de l'Europe jusqu'en Sibérie.

Afrique.

Dans le Journal of the Royal Anthropol. Inst. (London, Vol. LIV, 1924, janvier—juin) M. NORTH-COTE W. THOMAS publie une assez longue étude sur *The Week in West-a-frika*. Dans ces contrées, l'auteur a trouvé toutes les sortes de semaines, variant de quatre à huit jours. D'après lui, le jour de repos aurait une origine religieuse, non lunaire, mais ceci ne saurait être prouvé que pour le territoire des Yorubas-Twi, tandis que les noms des semaines chez toutes les autres tribus sont dûs plutôt à des considérations économiques. En tout cas il n'y a pas de doute que pour la plus grande partie de l'Afrique occidentale, le jour de repos est un jour tabou, qui défend tout travail régulier, surtout le travail des champs, mais qui prescrit l'adoration de la divinité locale. Un examen des noms en fait connaître de trois sortes: les

aufweisen: solche, die auf den Wochenmarkt Bezug haben, zweitens auf Religion, drittens eine Serie von *kukuruku*-Namen, welche P. STRUB mythologisch erklärt. In einer reichhaltigen Liste zählt der Verfasser die Wochen- und Tagesnamen auf.

Über Pubertätsfeiern der Mädchen und Beschneidung der Knaben bei den Mambutu schreibt P. DOM. VAN MOL, O. Pr. (Congo, VI^{ème} année, t. I, 358—376.) Die Pubertätsfeiern der Mädchen beginnen mit dem Eintreffen der ersten Menses. Die Mädchen legen dann die kleine Vorschürze aus geklopftem Bast ab und hängen sich Blätter um, meist ein Stück Bananenblatt. Den Körper reiben sie sich mit Palmöl ein. Täglich gehen sie baden. Nach dem Bade gehen sie ins „Haus der weißen Farbe“, wo sie sich mit weißem Kalk bestreichen. In einigen Dörfern hüllen sie sich auch noch in eine große Matte ein. Während dieser Zeit werden sie von einer alten Frau bewacht, und ein kleines Kind (Mädchen) steht jeder von ihnen stets zu Diensten. Geht ein Mädchen aus, so geht die Kleine mit ihr; treffen sie jemand auf dem Wege, so bitten sie ihn um ein Geschenk. Weigert er sich dessen, so schimpfen sie ihn aus und verspotten ihn. — Am Abend ist Tanz der Frauen; es scheinen spezifische Zeremonientänze zu sein, die von Trommeln begleitet werden. Ist die Zeit vorbei, so geben die Freunde dem Vater kleine Geschenke. Das Mädchen geht zum Fluß, um zu baden und legt dann seinen alten Schurz wieder an. Diese Feierlichkeiten mögen die Mädchen zweimal mitmachen. Die Beschneidung der Knaben ist kein Zeichen der Pubertät und wird auch nicht bei dieser Gelegenheit ausgeführt. Sie scheint erst neueren Datums zu sein. Das Alter, in dem die Beschneidung vorgenommen wird, ist nicht festgelegt. Die Kinder werden in den Busch gebracht, wo sich der Beschneider in Verkleidung versteckt hält. Die abgeschnittene Vorhaut wird in den Fluß geworfen, damit die Fische sie fressen. Das Blut wird durch heißes Wasser gestillt. Bei dieser Zeremonie erhalten die Kinder auch einen neuen Namen. Sie wohnen dann noch eine Zeit lang im Busch. Ein großes Tanzfest beschließt die Feier.

Im Bull. of the School of Oriental Studies (London, Vol. III, Part. II, 1924) veröffentlicht B. Z. SELIGMAN seine Studies in semitic Kinship. Er bespricht hier beson-

uns se rapportant au marché hebdomadaire; d'autres à la religion, enfin il existe une série de noms *kukuruku* que P. STRUB explique par la mythologie. L'auteur dresse une liste abondante de noms de semaines et de jours.

Les fêtes de puberté des filles et la circoncision des garçons chez les Mambutus sont décrites par le P. DOM. VAN MOL, O. Pr. Les fêtes de puberté commencent avec les premières règles. Les filles déposent alors le petit tablier de filasse battue et s'entourent de feuillage, généralement d'un morceau de feuille de bananier. Elles se frottent le corps avec de l'huile de palmier et prennent un bain tous les jours, après quoi elles se rendent dans «la maison de la couleur blanche», pour s'y frotter de chaux blanche, dans quelques villages elles s'enveloppent encore d'une grande natte. Pendant ce temps, elles sont surveillées par une vieille, et une petite fille se tient constamment à la disposition de chacune d'entre elles. Si la jeune fille sort, la petite l'accompagne; si chemin faisant elles rencontrent quelqu'un, elles lui demandent un cadeau; en cas de refus, elles l'injurient et se moquent de lui. Le soir, les femmes exécutent des danses, apparemment des danses cérémonielles spéciales accompagnées de tambours. Lorsque ces jours sont passés, les amis offrent au père de petits cadeaux; la fille descend vers le fleuve pour prendre un bain et remet son ancien tablier. Il semble que les jeunes filles prennent part deux fois à ces fêtes. La circoncision des garçons n'est pas un signe de puberté et n'est pas non plus pratiquée à cette occasion; elle semble être d'origine récente. L'âge où la circoncision se pratique n'est pas déterminé. Les garçons sont conduits dans un bosquet, où l'opérateur déguisé se tient caché. Le prépuce est jeté dans le fleuve en proie aux poissons, et le sang est étanché avec de l'eau chaude. A cette occasion, les enfants reçoivent aussi un autre nom, et ils restent encore quelque temps dans le bosquet. Une grande fête dansante termine ces journées.

Dans le Bull. of the School of Oriental Studies (London, Vol. III, Part II, 1924) M. B. Z. SELIGMAN publie ses Studies on semitic Kinship.

ders das Heiraten zwischen Bruderkindern und weist darauf hin, daß in Afrika diese Heiratsform hauptsächlich durch den Islam verbreitet wird, eine Form, die der afrikanischen Klanorganisation widerspricht. Während bei Mutterrecht die Schwesternkinder heiraten, ändert sich dieses Verhältnis bei Übergang zum Vaterrecht aus Erbschaftsgründen. Er erwähnt die klassische Ehe zwischen Jakob und Lea-Rachel, ebenso untersucht er die Gebräuche bei den Beni-Amer, welche den Islam angenommen, aber doch eine ganze Reihe alter Gebräuche beibehalten haben.

Der neue Ordinarius, Otto Reche, auf dem Lehrstuhl für Anthropologie in Wien teilt in den Mitt. aus d. Museum f. Völkerkunde in Hamburg, IX, 1924, seine Untersuchungen über Das *abia*-Glückspiel der Jaunde mit. Die Spielmarken werden auf elf Tafeln dargestellt. Die einzelnen Steine sind mit ihren Eingebornennamen angeführt, die Zeichnungen beschrieben und erklärt. Für das Spiel selbst bezieht er sich auf die ausführliche Beschreibung HEEPE'S in Bd. 24 der Abh. d. Hambg. Kol.-Inst. 1919.

BERNHARD STRUCK gibt in der Zeitschrift für Ethnologie (Jahrg. 55 [1923], Heft 5/6, 113—166) eine Chronologie der Benin-Altertümer. Nach v. LUSCHAN'S Angaben stellt STRUCK zunächst folgende Zeittabelle auf:

	I. Archaisch	
	II. Frühzeit	
1500—1580	III. a) gute Zeit	} große Zeit alt
1580—1620	b) beste Zeit	
1620—1680	c) etwas später, bzw. jünger (Tatauierung!)	
1680—1720	IV. a) spät, nicht sehr alt, verhältnismäßig jung	}
1720—1780	b) recht spät, sehr spät, jung	
1780—1820	c) ganz spät	
1820—1850	V. a) aus neuerer Zeit, verhältnismäßig neu, modern	}
1850—1880	b) rezent, neu, ganz modern, ganz jung	
1880—1897	c) ganz rezent	
Nach 1897	d) nach der Eroberung	

Geschichtlich belegt wird die Zäsur zwischen III. c) und IV. a), durch die Schilderung, die NYENDAEL (1701) von den verworrenen politischen Verhältnissen Benins gegeben hat, und die gewiß einen Rückschlag auf die Kunst ausübten. Ähnlich schlimme Verhältnisse erwähnt JOHN KING, der 1820

Il y examine notamment les mariages entre enfants de frères et fait observer que cette espèce de mariages est répandue en Afrique surtout par l'Islam, tandis qu'elle est contraire à l'organisation des clans africains. Alors que sous le régime du matriacat les enfants des sœurs s'épousent, ces rapports changent pour des motifs d'héritage quand on passe un régime du patriarcat. L'auteur cite le mariage classique entre Jacob et Léa-Rachel et examine en outre les coutumes des Beni-Amer qui ont adopté l'Islam, tout en conservant une foule de vieux usages.

M. Otto Reche, le nouveau titulaire du cours d'anthropologie à l'université de Vienne, communique dans les Mitt. aus d. Museum f. Völkerkunde in Hamburg, IX, 1924, le résultat de ses recherches sur le *abia*-Glückspiel der Jaunde. Les jetons sont représentés sur onze tableaux et désignés chacun par leurs noms indigènes; de même les dessins sont décrits et expliqués. Quant au jeu lui-même, l'auteur se rapporte à la description détaillée de M. HEEPE dans le vol. 24 der Abh. d. Hambg. Kol.-Inst. 1919.

Dans la Zeitschrift für Ethnologie (Jahrg. 55 [1923], Heft 5/6, 113—166) M. BERNARD STRUCK donne une chronologie des antiquités du Benin. Voici le tableau chronologique que l'auteur construit d'abord d'après les données de M. L. v. LUSCHAN:

	I ^o Epoque archaïque	
	II ^o Epoque ancienne	
1500—1580	III ^o a) bonne époque	}
1580—1620	b) la meilleure époque	
1620—1680	c) époque plus tardive, resp. plus récente	
1680—1720	IV ^o a) époque tardive, pas très vieille, relativ-récente	}
1720—1780	b) époque bien tardive réc.	
1780—1820	c) époque très tardive	
1820—1850	V ^o a) époque plus récente, relative nouvelle, moderne	}
1850—1880	b) époque récente, toute moderne, toute nouvelle	
1880—1897	c) époque toute récente	
Après 1897	d) après la conquête	

La coupure entre III^o c) et IV^o a) se trouve justifiée historiquement par la description que NYENDAEL a faite en 1701 de la situation politique embrouillée du Benin et qui sans doute a eu un contre-coup sur l'art. Une situation analogue est mentionnée par JOHN KING qui a trouvé la ville dépeuplée en 1820,

die Stadt sehr entvölkert fand, ein Ereignis, das die Spätzeit von der Neuzeit trennt. Auch der Abschluß des ersten Gliedes der Neuzeit (1850) ist durch BURTON'S Schilderungen der Thronstreitigkeiten zweier Brüder ebenfalls geschichtlich bezeugt. Ein enger Zusammenhang zwischen Kunst und Staatsgeschichte Benins scheint somit zu bestehen. STRUCK stellt dann an der Hand von Listen (THOMAS, ROUPELL) und Berichten die Tabelle der Könige von Benin auf. Ausgehend von dieser absoluten Chronologie und in Anlehnung an die v. LUSCHAN'schen Zeitbestimmungen ergibt sich dann folgende Zeittafel:

I. Archaisch	von etwa	1140 bis etwa	1360
II. Frühzeit	" "	1360 "	gegen 1500
III. Große Zeit	a) von gegen	1500 bis etwa	1575
	b) " etwa	1575 "	1648
	c) " "	1648 "	1691
IV. Spätzeit	a) " "	1691 "	1750
	b) " "	1750 " um	1795
	c) um	1795 "	1819
V. Neuzeit	a) von	1820 "	1854
	b) " "	1854 "	1887
	c) " "	1888 "	1897
	d) " "	1897 an	

In diese chronologische Aufstellung ordnet STRUCK viele Einzelstücke und die meisten Gruppen der Benin-Altertümer ein. Chronologisch noch nicht bestimmt werden konnten u. a. die Rundfiguren mit Ebereschleife, die Schnurrhaarmänner u. a. m. Sämtliche Zeitbestimmungen hat STRUCK zum Schluß in einer eigenen tabellarischen Übersicht zusammengestellt.

Amerika.

R. MENA stellt eine Anzahl neuer Anzeichen für alte Beziehungen zwischen Südamerika, besonders der brasilianischen Insel Marajo, und Mexiko zusammen. Auch nach Eurasien weisen einige Spuren. So will MENA alte mongolische Schriftzeichen auf einem Tongefäß von Marajo erkennen können. Ein vor drei Jahren in Mexiko gefundener geschnittener Stein, dessen Fundumstände aber einen jüngeren Import nicht ausschließen, enthält altchinesische Zeichen. Endlich soll sich auf einem den chaldäischen ähnlichen Zylinder das Wort „Glück“ entziffern lassen. Die Mitteilung enthält mehrere Abbildungen. (Bol. del Mus. nac. de Arqueología, II [1923], 85—92.)

fait qui sépare l'époque tardive de l'époque récente. De même la fin de la première période de l'époque récente (1850) se trouve justifiée par les récits de BURTON sur les querelles de deux frères au sujet de la succession au trône. Il semble donc qu'il existe des relations étroites entre l'art et l'histoire politique du Benin. — M. STRUCK dresse ensuite le tableau des rois du Benin à l'aide de listes (THOMAS, ROUPELL) et de récits. En partant de cette chronologie absolue et en s'inspirant des indications chronologiques de M. v. LUSCHAN, l'auteur dresse le tableau chronologique que voici:

I° Epoque archaïque		1140	1360
II° Epoque ancienne		1360	1500
III° Grande époque	a)	1500	1575
	b)	1575	1648
	c)	1648	1691
IV° Epoque tardive	a)	1691	1750
	b)	1750	1795
	c)	1795	1819
V° Epoque récente	a)	1820	1854
	b)	1854	1887
	c)	1888	1897
	d)	à partir de 1897	

C'est dans cette disposition chronologique que l'auteur range beaucoup d'objets et de groupes d'objets antiques du Benin; par contre il a été impossible d'assigner une date certaine p. ex. aux figures rondes ornées d'un arc «Ebere», aux bons-hommes à moustache etc. Pour terminer, l'auteur a réuni toutes les indications, chronologiques dans un tableau synoptique à part.

Amérique.

M. R. MENA vient de réunir un certain nombre de nouveaux indices d'anciennes relations entre le Mexique et l'Amérique du Sud, notamment l'île brésilienne de Marajo. Il y a même des traces conduisant vers l'Eurasie. L'auteur voudrait p. ex. reconnaître de vieux signes graphiques mongols sur un vase en argile de Marajo. Une camée trouvée au Mexique il y a trois ans, mais qui, à en juger d'après importée plus récemment, revêt des caractères vieux-chinois. Enfin on pourrait, paraît-il, déchiffrer le mot «bonheur» sur un cylindre analogue aux cylindres chaldéens. Cette communication contient plusieurs figures. (Bol. del Mus. nac. de Arqueología, II [1923], 85—92.)

Die Herstellung des Pfeilgiftes in Südamerika, speziell bei den Canelos-Indianern in Ecuador, ist mit magischen Gebräuchen verbunden. Das kommt daher, daß die Indianer das Gift einer Pflanze der Tätigkeit eines darin wohnenden Geistes zuschreiben, den man mit natürlichen Mitteln allein nicht zur Herausgabe seiner „Medizin“ veranlassen kann. Die Giftköche suchen sich für ihre Arbeit eine weit abgelegene Stelle des Waldes aus und errichten dort eine Hütte, die außer ihnen niemand betreten darf. Vor Beginn der Arbeit fasten sie einen Tag lang. Das gewonnene Gift wird nach seiner Bereitung, die etwa 24 Stunden ohne Unterbrechung währt, an einem Tiere geprüft. (R. KARSTEN, *Acta Ac. Aboensis, Humaniora* I, 4 [1920], 1—27.)

Neue Tonwarenfunde aus den Gräbern des Mimbrestales (Neumexiko) beschreibt W. FEWKES an der Hand vieler prächtiger Abbildungen. Die Dekoration unterscheidet sich stark von jener der benachbarten Gebiete, besonders in den naturalistischen Tierzeichnungen. Aber Schachbrett, Raute, Stufenmäander, Zickzacklinien, Schraffierungen beherrschen das rein Dekorative wie bei allen verwandten Stämmen der Gegenwart und der Vergangenheit. Das Alter ist noch nicht bestimmbar, es wird dem von Casas Grandes und der Bauten des Gila-ales ungefähr gleichgesetzt. (Smiths. Misc. Coll., 76 [1924], Nr. 8.)

Ozeanien.

LOUIS R. SULLIVAN schreibt über den Polynesier, daß man ihn im allgemeinen als „einen schlanken, gut proportionierten Typus mit kurzem Kopf, einer hohen, relativ schmalen Nase, straffem oder leicht gewelltem Haar und einer gelblich-braunen Haut“ definiere. Dieser Typus aber macht in Polynesien nirgends die ganze Bevölkerung aus. In nicht weit zurückliegender Zeit muß dieses Element verschwindend klein gewesen sein, wenn nicht ganz gefehlt haben. Dafür spricht die Änderung der Größenverhältnisse. So ist der Körper des jetzt lebenden Polynesiens bis zu neun Zentimeter größer als Skelette aus früheren Zeiten. Auch der Kopfindex zeigt eine ähnliche Tendenz.

La préparation du poison pour flèches dans l'Amerique du Sud, notamment chez les Indiens Canelos dans l'Equateur est entourée de rites magiques. C'est que les Indiens attribuent le poison d'une plante au travail d'un esprit qui y séjourne et qu'on ne peut pas engager par les seuls moyens naturels à livrer sa «médecine». Les préparateurs choisissent pour leur travail un endroit très écarté dans la forêt et y construisent une cabane où seuls ils ont le droit de pénétrer. Avant de commencer, ils jeûnent une journée entière. Après sa préparation, qui dure vingt-quatre heures, on vérifie le poison sur une bête. (M. R. KARSTEN, *Acta Ac. Aboensis, Humaniora* I, 4 [1920], 1—27.)

De nouvelles trouvailles d'objets en argile dans les tombeaux de la vallée du Mimbres (Nouveau-Mexique) ont été décrites par W. FEWKES à l'aide de nombreuses et très belles illustrations. La décoration se distingue nettement de celle qui est en usage dans les territoires avoisinants surtout pour les représentations naturalistes d'animaux; mais ce sont les motifs d'échiquier, de losange, de méandre étagé, de lignes en zigzag, de hachures qui dominent, comme chez toutes les tribus de la même famille à l'époque actuelle comme autrefois. On ne peut encore, assigner de date à ces objets; on les assimile quant à leur âge à peu près à ceux de Casas Grandes et aux constructions de la vallée de Gila. (Smiths. Misc. Coll., 76 [1924], no. 8.)

Océanie.

En parlant des Polynésiens, M. LOUIS R. SULLIVAN nous dit qu'on en donne généralement le signalement que voici: individu élancé et bien proportionné, tête courte, nez élevé et relativement étroit, chevelure raide ou légèrement ondulée, teint brunjaunâtre. Or ce type ne représente nulle part en Polynésie la population dans son ensemble; à une époque peu éloignée, il n'a eu que peu de représentants on doit même n'avoir pas existé du tout. On en trouve la preuve dans l'altération des dimensions. La taille du Polynésien actuel p. ex. dépasse celle de squelettes appartenant à des époques anciennes d'une différence allant jusqu'à neuf centimètres. La mesure de la tête accuse une tendance ana-

(So Tahiti 85:76.) Ferner neigt die heute lebende Bevölkerung zur Kurzköpfigkeit; die prähistorischen Funde zeigen diese Tendenz nicht. Eine Studie des Nasenindex zeigt, daß sowohl bei langköpfigem wie auch bei kurzköpfigem Typus Breit- und Schmalnasen vertreten sein können. — Auf der Chataminsel existiert der Langkopf mit schmaler Nase, ohne Prognathie und mit mäßiger Statur, der sich heute in allen Teilen Polynesiens findet. SULLIVAN nennt ihn einen „sehr primitiven kaukasoiden Typus“, der vielleicht den reinsten polynesischen Typus darstellt, wenn es überhaupt einen solchen gibt. Auf der Osterinsel findet sich der Langkopf mit breiter Nase und mäßiger Tendenz zur Prognathie. In Skelettfunden auch häufig auf Neuseeland, der Osterinsel und — seltener — in Zentralpolynesien. Auf Tonga, Samo und Tahiti findet sich ein Typus, der sehr kurzköpfig ist, mit relativ schmaler Nase und hohem Wuchs, den man gewöhnlich für typisch polynesisch hält. SULLIVAN meint jedoch zu Unrecht. Auf Hawaii und den Marquesasinseln existiert ein kurzköpfiger Typus mit breiter Nase, niedrigem Wuchs und dunkler Haut. Die Bevölkerung Polynesiens besteht also aus vier verschiedenen Elementen. Zwei davon sind kaukasoid und über ganz Polynesien verbreitet. Das dritte wird gewöhnlich für negativ oder melanesisch angesehen. Die Zugehörigkeit des vierten Elementes ist zweifelhaft; es weist sowohl negroide als auch mongoloide Züge auf. Alle diese Typen finden sich in vielfacher Mischung. — Eine genauere Benennung lehnt SULLIVAN noch ab, da wir über die Rassenzugehörigkeit der einzelnen Typen noch im unklaren sind. „Wenn es sicher erwiesen werden kann, daß der schlanke, kurzköpfige, schmalnasige Typus in Polynesien mit dem europäischen und asiatischen alpinen Typus identisch ist, sollte man ihn als einen polynesischen Zweig der alpinen Rasse bezeichnen. Wir sollten nicht drei Namen haben: Alpin, Indonesisch und Polynesisch, um in verschiedenen Teilen der Welt denselben Typus zu bezeichnen.“ — Es scheint außer Zweifel zu stehen, daß diese vier Typen nicht in Polynesien entstanden, sondern nach dort eingewandert sind, weil sie sich keineswegs ausschließlich in Polynesien vorfinden. (*American Anthropologist*, XXVI [1924], Nr. 1, 22—26.)

logue (p. ex. Tahiti 85 à 76). De plus la population de nos jours s'achemine vers la forme courte de la tête, tandis que les trouvailles préhistoriques ne marquent pas cette tendance. L'examen des mesures du nez démontre que les nez larges et étroits peuvent se trouver aussi bien chez les types à tête longue que chez ceux à tête courte. Dans l'île de Chatam on trouve l'individu à tête longue et à nez étroit, sans prognathie et de taille moyenne, type répandu de nos jours dans toutes les parties de la Polynésie. M. SULLIVAN l'appelle un «type caucasoïde très primitif», qui représente peut-être le type polynésien le plus pur, s'il en existe. Dans l'île de Pâques on trouve l'individu à tête longue, à nez large et à tendance modérée vers la prognathie. Ce même type se retrouve fréquemment dans des squelettes découverts dans la Nouvelle-Zélande, l'île de Pâques et — plus rarement — dans la Polynésie centrale. Les îles de Tonga, de Samoa et de Tahiti connaissent un type à tête très courte, à nez relativement étroit et d'une taille élevée, que l'on considère généralement comme type proprement polynésien. M. SULLIVAN, croit cette opinion erronée. Enfin il existe dans l'île de Hawaii et les îles Marquises un type à tête courte, à nez large, de taille petite et de teint basané. — La population de la Polynésie se compose donc de quatre éléments différents, dont deux caucasoïdes et répandus par toute la Polynésie. Le troisième est regardé comme negroïde ou mélanésien; pour le quatrième, on ne sait trop comment le classer, attendu qu'il renferme des caractères negroïdes, mais aussi mongols. Tous ces types se rencontrent passablement mélangés. M. SULLIVAN renonce à les dénommer plus exactement, puisque nous ne sommes pas encore fixés sur les races de ces différents types. «Si l'on peut établir avec certitude que le type à taille svelte, à tête courte et à nez étroit en Polynésie est identique avec le type alpin en Europe et en Asie, on devrait le désigner comme branche polynésienne de la race alpine. On ne devrait pas se servir de trois dénominations: alpin, indonésien et polynésien pour désigner le même type dans différentes parties du monde.» Il semble hors de doute que ces quatre types ne sont pas originaires de la Polynésie, mais qu'il s'agit d'une immigration, puisqu'ils ne se trouvent pas exclusivement en Polynésie. (*American Anthropologist*, XXVI [1924], no. 1, 22—26.)

Rev. W. G. IVENS berichtet in *Man* (August, Nr. 86 und September, Nr. 101, 1924) über *The Polynesian Word Atua; its Derivation and Use*. In allen Bibelübersetzungen der polynesischen Sprachen wird dieses Wort für Gott gebraucht. Der Verfasser will nun dieses Wort von der allgemeinen ozeanischen Bezeichnung *tua* (*tuai*) alt ableiten, welches auf Borneo mit dem Präfix *a* (*atua*) gefunden wird. In den Übersetzungen (Mark. VI, 49) finden wir *matuatua* für Geist. Im Malayischen finden wir *tuau* Herr, welches von den mohammedanischen Missionaren in der Bildung *Tuhan* für Gott benutzt wird.

W. MERSH STRONG setzt seine Studien über *Rock Paintings from Papua* in *Man* (Juli 1924, Nr. 74) fort. Er hat im Sogeri-Distrikt bei Port Moresby und dem Dorfe Nahatana drei verschiedene Stationen besucht. Die Bilder waren in roter und gelber Farbe mit wenig weiß. Sie gehören scheinbar zwei verschiedenen Serien an, einer in rot-gelb und einer älteren mit viel weiß. Die heutigen Eingebornen kennen nicht ihren Ursprung und zeigen keinerlei Interesse für dieselben. Eine Tafel bietet die hauptsächlichsten Ornamente. Ebenfalls wurden hier Steinscherben ausgegraben, die in ganz gleichen Formen an der Westküste Amerikas gefunden wurden.

In einer größeren Arbeit beschreibt A. GRIMBLE im *Journ. of the Royal. Anthropol. Inst.* (London, Jänner-Juni 1924, 101—139) mit zahlreichen Abbildungen das einzige noch vorhandene Tiefwasserkanoo (*Canoes in the Gilbert Islands*), welches gewöhnlich als Kriegskanoo angesehen wird. Sein alter Name ist Baurua und es diente früher zum Verkehr zwischen den Inseln. GRIMBLE nimmt sogar an, daß die Verfahren der Gilbertinsulaner auf diesen Schiffen von Samoa ausgewandert seien. Eine große Anzahl Aufrisse zeigen den Bau dieser Boote; eine Liste gibt die Namen der Sterne und seemännischen Ausdrücke, ebenso geht er genau auf die seemännische Segelbedienung dieser Schiffe ein.

Le Rév. W. H. IVENS fait dans la revue *Man* (août, no. 86 et sept., no. 101, 1924) une communication sur *The Polynesian Word Atua; its Derivation and Use*. Toutes les traductions de la Bible dans les langues polynésiennes emploient ce terme pour Dieu. L'auteur voudrait dériver ce mot du terme générique océanien *tua* (*tuai*) ancien, que l'on retrouve dans l'île de Bornéo avec le préfixe *a* (*atua*). Les traductions (Marc. VI, 49) rendent esprit par *matuatua*. Dans le langage malais, nous avons le terme *tuau* seigneur que les missionnaires mahométans emploient sous la forme *Tuhan* pour désigner Dieu.

Dans la même revue *Man* (juillet 1924, no. 74), M. W. MERSH STRONG continue ses études sur *Rock Paintings from Papua*. Il a visité trois différentes stations dans le district de Sogeri près du port de Moresby et du village de Nahatana. Les images étaient exécutées en rouge et jaune avec peu de blanc; elles semblent appartenir à deux séries différentes, l'une employant le rouge-jaune, l'autre plus ancienne employant beaucoup de blanc. Les indigènes de nos jours n'en connaissent pas l'origine et ne leur témoignent aucun intérêt. Une planche montre les principaux ornements. Dans la même région, on a encore déterré des mortiers en pierre, exactement les mêmes qu'on a trouvés sur le rivage Ouest de l'Amérique.

M. A. GRIMBLE consacre dans le *Journ. of the Royal Anthropol. Inst.* (London, janvier-juin 1924, 101—139) un travail d'une certaine étendue et illustré de nombreuses figures à la description du seul canot sous-marin qui existe (*Canoes in the Gilbert Islands*). Il est considéré comme canot de guerre. On l'appelait autrefois Baurua et s'en servait pour les communications entre les îles. M. GRIMBLE croit même que les ancêtres des habitants des îles Gilbert sont arrivés de Samoa sur des canots pareils. Un grand nombre de dessins en montrent la construction; une liste indique les noms des étoiles et les expressions de la vie des marins, et finalement l'auteur explique dans le détail la manœuvre de ces voiliers.

Bibliographie.

Seler Eduard. *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde.* Herausgegeben von CÄCILIE SELER-SACHS. IV + 758 SS. Berlin bei BEHREND & Co. 1923.

In der Reihe der „Gesammelten Abhandlungen“ Bd. I bis V ist jetzt auch der seit zehn Jahren erwartete vierte Band nach dem Tode SELER's erschienen. Er steht seinen vier Brüdern an Reichhaltigkeit nicht nach und ist ihm an neuen, in Zeitschriften noch nicht veröffentlichten Studien überlegen. Am meisten wird sich das Interesse der Forscher wie der Studierenden dem Artikel über die buntbemalten Gefäße von Nasca im südlichen Peru zuwenden, der eine Überfülle von Material zur Archäologie der Küstenprovinz Ica enthält. Neben der Mythologie ist darin besonders die Kunst vertreten, deren stark expressionistischer Charakter viele neuere Künstler anziehen wird.

Wie bei vielen anderen Naturvölkern dienten auch in Peru die Tongefäße und die gewebten Stoffe als Bücher, die die religiösen Anschauungen der herrschenden Schicht festhalten und beleben sollten, oft auch als Amulette zum Schutze gegen dämonische Einflüsse und den Neid der Menschen. Prüfen wir daraufhin die Bilder aus Nasca, so erkennen wir deutlich, wie dort der erbeutete Menschenkopf weitaus den ersten Rang unter den magischen Schutzmitteln einnahm. Dieser fehlt auf fast keinem der zahlreichen von SELER abgebildeten Stücke. Nicht nur der Kopf selbst, schon sein Bild war wirksam, sogar wenn es auf drei Punkte (Augen und Mund) verkürzt war. Phantastische Dämonen, deren wesentliche Form wenig variiert, sind oft mit diesen Bildern überladen; auf einzelnen kann man ihrer 60 zählen. Neben dem Schutze obliegt ihnen die Hervorbringung der wichtigsten Lebensmittel. Sie sind hierin jenen Köpfen und ihren Geistern nicht unähnlich, welche auf der anderen Seite des Stillen Ozeans, in Hinterindien, auf dem bebauten Felde zur Beförderung der Fruchtbarkeit aufgestellt wurden.

Ich möchte darauf hinweisen, daß die Kopftrophäe als ein Zeichen der mutterrechtlichen Kulturkreise zu gelten hat, deren Eindringen nach Peru vielfach zu spüren ist. Man braucht denn auch nicht lange nach anderen mutterrechtlichen Dingen zu suchen. Es gibt unter den mythischen Tieren in Nasca Schlangen und Drachen mit zwei Köpfen, einen am Vorder- und einen am Hinterende, nebst anderen Fabelwesen; die Masken sind vertreten, und unter den Waffen steht die Keule und die Schleuder obenan. Auch sind die Frauen in den Abbildungen mit einem gewissen Respekt behandelt.

Die zweite unter den großen neuen Abhandlungen bringt „Mythus und Religion der alten Mexikaner“ zur Darstellung. In ihr findet man eine sehr wertvolle Zusammenstellung und neue Verarbeitung aller bisher hierüber erschienenen Studien SELER's. Sie wird besonders den Ethnologen willkommen sein; orientiert sie doch kurz über alles das, was die Mexikanistik über Mythus und Religion zu sagen hat.

Die Abhandlung zerfällt in fünf Kapitel: 1. Das Weltbild der Mexikaner, 2. Entstehung der Welt und der Menschen, Geburt von Sonne und Mond, 3. Die ersten Menschen und die Sternenwelt, 4. Der Hauptmythus der mexikanischen Stämme, 5. Uitzilopochtli, der sprechende Kolibri.

Unter den kleineren Aufsätzen und Vorträgen bringt der Abschnitt über die noch so viel umstrittenen Tolteken manches Neue. W. LEHMANN hat ein sehr wertvolles Nachwort dazu geschrieben, von dessen Resultaten sich einige schon in seinem prächtigen Büchlein über die mexikanische Kunst finden.

Der reich illustrierte Aufsatz über die Volkskunst in Amerika zeigt uns SELER auch auf seinem erweiterten Forschungsfelde vom äußersten Norden bis nach Feuerland. Hier hätte man einige naheliegenden Bemerkungen über die großen Kulturgruppen erwartet.

Der folgende Abschnitt enthält „Bruchstücke einer allgemein verständlichen Darstellung des Landes Mexiko, seiner Bevölkerung und seiner Entdeckungsgeschichte“. Es ist sehr bedauerlich, daß SELER nicht mehr dazu kam, uns ein Gesamtbild seines bevorzugten Forschungsgebietes zu schenken. Dieses hätte zur wirksamsten Propaganda werden können, und hätte

wohl manchen jungen Ethnologen für das zwar schwierige, aber auch aussichtsvolle Gebiet gewonnen. Die große farbige Sprachenkarte von Mexiko und Mittelamerika aus dem Werke von W. LEHMANN trägt nicht wenig zum Werte dieses Abschnittes bei. Sie bringt eine nützliche und nachahmenswerte Neuerung, indem sie auch die Hauptzüge der Geschichte des dargestellten Gebietes in übersichtlicher Form enthält.

Am Schlusse des Bandes ist die bekannte und viel benützte Abhandlung über „die Tierbilder der mexikanischen und der Mayahandschriften“ wieder abgedruckt.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Lindblom G. *The Akamba*. Archives d'études Orientales. Upsala 1919, 1920. 2. ed. Oktav. 607 pp.

The title "An Ethnological Monograph" suggests that the author intended to give us something more than an ethnographical monograph, in other words, that besides describing the Akamba he would indicate the place they occupy among African peoples. And it is true he does institute some comparison with other tribes. Yet, these indications are so scarce, and on the other hand the proper ethnographical material is so abundant and so important, that we should prefer the title "An Ethnographical Monograph" instead of that used.

This may seem a trivial criticism, but it would be an advantage to the Science of Ethnology if more attention were paid everywhere to an accurate and exact terminology of its various branches. Hitherto, much diversity has prevailed in the use of such terms as "Anthropology, Ethnography and Ethnology" the conception of which widely differs in different countries.

The monograph in our hands is certainly one of the most valuable that have been written about African peoples. Its value is increased by the fact LINDBLOM does not only communicate his own experiences and inquiries among the Akamba, but he has made use of all the literature on this people extant.

Thus he is able to rectify some statements of his precessors. On the other hand we are in the face of the singular fact, that within a very short time old customs and cultural objects have disappeared, whilst new ones have been introduced. One instance may be mentioned here. The drum seems to be introduced among the Akamba during the last few decades; as it appears not to have been noticed by previous serious investigators amongst this people (p. 401).

The Akamba are a Bantu, but cattle-breeding people of North-East Africa, as is well known. Thus, they have a peculiar position among the Bantu, and it may be conjectured that they have been subject to much non, Bantu influence.

LINDBLOM begins with the Geography of the territory, then proceeds to describe the social and religious habits of the people, and finally their economic conditions. There must also be mentioned some pages on Ergology and physical anthropologie. From this it may be seen that the plan of this work is quite an unusual one, it differs from others of the same kind.

The author tries to explain the different facts, often, with much skill, sometimes he fails to succeed. One must bear in mind that generally the customs of a tribe will be cleared up only by comparison with similar customs among other tribes.

He mentions the fact that women and children are not buried but thrown away in the bush (p. 106). This, as he thinks, is because they are looked upon as "impotent for good or ill" after death, the same as they have been in life-time. The true reason I suppose to be the fact that the women and children are looked upon as beings without "psyche", this special kind of soul in which Bantu people believe. That men alone have a burial and a proper treatment after death, is only for the sake of their "psyche".

LINDBLOM deals thoroughly with the *Kamba* totemism (p. 126). He shows that there is animal worship without the animals in question being totems. One of those animals is the tortoise. In spite of the author's statement to the contrary, there is reason to believe that the tortoise is, or rather that it once was, a totem. It may be remarked that different Bantu peoples in the South call the tortoise *Kamba*, — which is the very name of the people treated of in this work. It is true that this expression for tortoise is no longer used in Kimamba. (The name

in use cannot be reproduced here, as the author uses unfortunately a new and curious transcription, which by no means can be accepted or followed.)

There may be given different reasons why the word *Kamba* = tortoise is forgotten among this tribe. By clearing up the meaning of their tribal denomination — *Kamba* — much light would be thrown on the wanderings and perhaps on the origin of the Akamba. The author himself says that it is quite impossible to clear it up, as there is no tradition about it.

Nevertheless, the following may be remembered. By the fact that the tortoise enjoys a special worship among the Akamba, I am induced to believe it be the once totemic animal of the original *Kamba* tribe, but forgotten after the name was changed, when the people began to split up into different totemclans. This fact, if it be a fact, would help us to show to which Bantu-group the Akamba belong, namely to the Southern Bantu of the Zambesi River. Furthermore, if one bears in mind that the Wapokomo as the Wanika, too, are closely related (linguistically) to those Southern Bantu (which fact has already been noticed by the R^{év.} FR. TORREND), it would not seem so strange to believe that the neighbouring Akamba belong to them also. This northern group seems to have been once separated from the southern one by an invasion of other Bantu (the Makua?). There remained only a slight connection between the two groups Swahili, which is related to the A-Sena as well as to the Wapokomo. This link is interrupted between the Rovuma and the mouth of the Zambesi, where the Makua has broken through to the sea.

One very strange fact deserves to be mentioned here, viz., that the men observe the totemic laws of their wives, whilst the children do not. LINDBLOM regards it as an indication of matriarchal rule among the Akamba (p. 129). In my opinion that is rather a proof to the contrary, as amongst matriarchal tribes the children generally follow their mothers' totems.

The Akamba are now chiefly, and formerly were exclusively, an agricultural tribe, as the bulk of the Bantu are. They became cattle-breeding later on, as tradition shows (p. 135). Their kind of cattle breeding is the Masaone. This people influenced the Akamba most.

Their peculiar religion is manism, the cult of the spirits of the dead. Animism, the cult of natural spirits, is unknown among them, as it amongst the Southern Bantu, too.

I venture to think LINDBLOM mistaken in saying that the souls of the dead assume human shape, tall one-legged, when appearing. This is not Bantu-like. It seems a foreign influence. The Akamba have the same cast of thought as the other Bantu, viz., the dead being small like dwarfs. The author himself mentions this belief on page 226 and 261.

Quite peculiar and misleading is the unproved assertion that "a sacrificial meal is part of all primitive sacrifices". This is not true. Sometimes the sacrificial meal does not occur even in African sacrifices. Furthermore, it is to be shown what origin the sacrificial meal has. I hope to deal with this on another occasion.

LINDBLOM's account of the conception of *Mulungu* (God) is not quite definite. He is certainly quite right in rejecting the opinion of the *Mulungu*-Idea having emanated from manism. He brings in four fully convincing arguments with respect to the Akamba. They are almost the same as those given by GUTMANN respecting the Waddschagga. The most convincing argument, in my mind, which is not mentioned by either, is the fact, that *Mulungu* receives no cult, which is abundant in respect to the souls of the dead. Therefore *Mulungu* and manism are two quite different conceptions. It may be stated here that this opinion is gaining approbation amongst recent African ethnographies.

In fixing the *Mulungu*-Idea, LINDBLOM gives way to theories, especially that of SÖDERBLOM. *Mulungu* might be formerly something impersonal. He says: Primitive people are not able to distinguish between personal and impersonal. It may be said being quite frankly that. I cannot be convinced of this the case. The primitives certainly make this distinction; that is an established fact. In cases, when it is found that *Mulungu* seems to be something impersonal, it is to be investigated where the idea comes from. Of reasons there may be many. (Sfa. SCHEBESTA: Die religiösen Anschauungen Südafrikas. "Anthropos", XVIII—XIX, 1923—1924.)

Furthermore I venture to say that the reason for the Akamba not representing *Mulungu*, in sculptures and paintings, is not "a dim conception of *Mulungu*" as they have no representations at all, e. g. of their forefathers, of whom they certainly have a definite conception. The reason may be that it is the fear of the souls of the dead, which prevents them from

doing so. It is taboo to mention their names; likewise it might formerly be taboo to make images of them; as the image, like the name, represents the soul. Such a taboo is likely to destroy the drawing, painting and carving ability of the primitive Bantu, if they ever possessed any.

The most important part of LINDBLOM's work I consider to be that about economics and ergology.

LINDBLOM remarks a technical peculiarity of the *Kamba* bow (p. 450) which seems very valuable. BROWN remarked something of similar kind in the technique of the half-reflex bow in the Andaman Islands.

Except the drawings, which illustrate quite well the economic-ergological part, other, illustrations are few.

An index makes it easy for the reader to use the valuable material. Every student in African ethnology will be glad to put this work among the most important monographs of African Ethnography.

P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

Rosen Eric v. Träskfolket. Svenska Rhodesia-Kongo-Expeditionens Etnografiska Forskningsresultat. 1—468 SS. Med 3 Karter, 78 Planscher och 401 Figurer i Texten. Großquart. Stockholm. ALBERT BONNIERS Förlag. 1916.

Dieses glänzend ausgestattete Buch des bekannten schwedischen Forschers stellt eine wertvolle Bereicherung der Afrika-Literatur dar. Um so mehr ist es eigentlich zu bedauern, daß es mit Rücksicht auf die Sprache, in der es geschrieben ist, so wenigen Afrikanisten zugänglich ist. Der Referent, der des Schwedischen vollkommen mächtig ist und die großen schwedischen Dichter lieber im Original als in der Übersetzung liest, muß es dennoch bedauerlich finden, wenn so wertvolle wissenschaftliche Publikationen ihren Leserkreis so sehr beschränken. Im folgenden soll versucht werden, den Inhalt soweit anzudeuten, als er nicht bereits in englischer Sprache (die erste Berührung mit den Batwa, im Man, und die Fischerei der Batwa, im J. Anthr. Inst.) in kurzem Auszug zugänglich geworden ist.

In der Südwestecke des Bangweolo, der sich nach ROSEN zum großen Teil als riesiger, seichter Sumpfsee mit Schlamm Boden darstellt, wohnen auf den Schlamminseln die Batwa, ein pygmoides Volk, das bis zu ROSEN's Besuch nur aus Gerüchten bekannt war. Doch gleichzeitig mit ROSEN war auch FRANK W. MELLAND dort¹, der die den Batwa benachbarten, östlich von ihnen lebenden Wa-Unga studierte, die teilweise dasselbe Leben auf den Sumpfinseln führen. Die Hütten der Batwa stehen eigentlich nicht auf wirklichen Inseln, sondern sind vielmehr auf ganz seichten Stellen, wo der Boden bei niedrigem Wasserstand über dem Wasserspiegel ist, Lagen auf Lagen von Schilfbündeln gehäuft, so daß der Boden bei jedem Tritte schwankt und ROSEN einen Stock von mehreren Metern Länge durch einen Hüttenboden bis zum Ende in den Schlamm hinunterstoßen konnte.

Der Name Batwa ist in Afrika mehrfach verbreitet und ROSEN versucht *twa* als wild, öde zu deuten, so daß das zweimal vorkommende *Utw*a einfach Wildnis, Ödland hieße und die verschiedenen, als Batwa bezeichneten Völker, die nach ROSEN's Meinung weder ethnologischen noch anthropologischen Zusammenhang haben, einfach so genannt wären, weil sie Ödländer bewohnen. Doch ist ein zweites Sumpfvolk dieses Namens beschrieben², so daß vielleicht doch ein Zusammenhang vorliegt.

Auf Grund der bekannten Schwierigkeiten bei den Naturvölkern war eine gründliche anthropologische Untersuchung der Batwa unmöglich, es wurde nur bei einer beschränkten Anzahl von Individuen Haarfarbe, Augenfarbe, Hautfarbe und die Körper-

¹ The Bangweulu Swamps and the Wa-Unga. Geogr. J. XXXVIII, 4.

² SHEKLETON C.: The Inhabitants of the Utwa or great Lukanga Swamp. Proc. Rhod. Ass. VII, II, 1908; MOUBRAY J. M.: The Upper Kafue and Lusenfw Rivers, N. W. Rhod., Geogr. J. XXXIV, 2.

größe bestimmt. Die gesammelten Haarproben gingen auf der Heimreise verloren. Die Körperhöhe zeigt außerordentlich große Abstände der Grenzwerte. Unter sechzehn gemessenen Männern sind Unterschiede von 1542 bis 1774 *mm*, was einen Durchschnitt von 1617 *mm* ergäbe. Von 38 gemessenen Weibern erhielt er als Grenzwerte 1396 bis 1709 *mm*, Durchschnitt 1540 *mm*. Der Körperbau ist kräftig, Muskelentwicklung ebenso, besonders an den oberen Extremitäten und dem Rumpf (Ruderer). Wenig Fettablagerung, keine vorgetriebenen Bäuche. Der Kopf im allgemeinen dolicho- bis mesokephal. Die Stirne hoch, schmal, kugelige Stirnhöcker, selten gerade und fliehende Stirne. Die Gesichtsbildung zeigt einen gröberen und einen feineren Typus, primitives Breitgesicht und länglicheres Gesicht mit schmalerer, höherer Nase. Hautfarbe wurde nach LUSCHAN'S Tafel als zwischen 32 und 35 bestimmt (dunkelbraunschwarz), Augenfarbe nach MARTIN zwischen 2 und 3 bei Männern, und zwischen 1, 2 und 4 bei Weibern (schwarzbraun). Bei Neugeborenen wechselt die Hautfarbe zwischen 25 und 26 (lichtes Rotbraun). Einige Individuen der benachbarten Babisa wurden zur Feststellung der Körpergröße gemessen, doch gibt ROSEN hier nur die wertlosen Durchschnittswerte. Wie irreführend diese Durchschnittswerte sind, zeigt sich, wenn man Frequenzwerte bei den Batwa bestimmt. Ich gebe meinen eigenen, rohen Versuch: Auf eine Körpergröße von 1396 bis 1500 *mm* kommen 15 Weiber, auf 1500 bis 1550 kommen 1 Mann und 8 Weiber; auf 1550 bis 1600 10 Männer, 6 Weiber; auf 1600 bis 1650 kommen 6 Weiber; auf 1650 bis 1700 kommen 3 Männer, 1 Weib; auf 1700 bis 1750 kommen 1 Mann, 1 Weib; auf 1700 bis 1800 1 Mann. Wir sehen, daß nahezu zwei Drittel der Männer unter 1600 *mm* sind, und fast drei Viertel der Weiber; die Hälfte der Weiber erreicht nicht 1500 *mm*, so daß wir sagen können, es herrsche Pygmäenwuchs vor. Diese Tatsache wird durch den Durchschnittswert völlig verschleiert. Anscheinend liegt hier eine Mischung echter Pygmäen mit hochwüchsigen Bantu vor, die stets primitiveren Weiber haben dabei den Pygmäenwuchs treuer bewahrt.

Die Batwa haben Handelsverkehr und Freundschaft mit den Babisa auf der Kapatahalbinsel, von denen sie Metalle usw. gegen Felle eintauschen, aber mit den Wa-Unga, die ihnen ihre Sumpfheimat streitig machen, leben sie in bitterer Feindschaft. Gleich den Urwaldpygmäen ändern sie ihre Wohnsitze beständig; Gruppen von ihnen übersiedeln zur Regenzeit auf das feste Land der Kapatahalbinsel und manche bleiben dort dauernd wohnen und gehen zum Ackerbau über. Die Hütten werden hergestellt, indem in die schon erwähnte Unterlage von Papyrusrohrbündeln auf dem Schlamm Boden lange, schmale Papyrusrohre in einem Kreis von 2 *m* Durchmesser, mit einem Abstand von 4 *dm* bis zum Schlamm durchgestoßen werden. Diese Rohre werden zueinandergebogen und ungefähr 2 *m* über dem Boden überkreuzt und mit Gras oder Bast zusammengeknüpft. Über diese Stützrohre werden schräg aufwärts Rohre geflochten, die mit einer in Spirale herumgeführten Schnur festgeknüpft werden. Das Ganze wird dann mit Schilfbündeln lose belegt, die ganze Form ist sehr roh. Die Schnur und die Feuerstelle aus einigen Stücken vom Lande geholten Termitenhügels sind das einzige, was von der Wohnstätte auf die Wanderung mitgenommen wird. Ein größerer Abstand zwischen zwei Stützrohren und eine Matte über die dadurch entstandene Öffnung stellt die Tür vor. Die Feuerstelle ist in der Mitte der Hütte. Provisorische Wohnstätten werden hergestellt, indem über ein leichtes Gerüst von einigen Schilfrohren ein Netz geworfen wird und darauf dann Schilf gelegt. Die Dörfer haben 10 bis 20 Hütten, die durch die Vegetation ganz verdeckt sind. Freigemachte Kanäle führen durch das Röhricht, diese Kanäle aber enden beiderseits blind, um Verfolger irrezuleiten. Die Batwa liegen auf winzigen Schlafmatten zusammengerollt, unter der Matte ist ein Schirm aus stärkerem Rohr. Alle Holzgegenstände werden zum Schutz vor Fäulnis angekohlt. Ein Lendenschurz aus Fell dient als Kleidung, nur die Kinder sind nackt. Dazu werden Gürtel aus Schlangenhaut oder Otterfell getragen, welches über eine an den Enden schmaler werdende Grasrolle genäht ist. Die Nähte sind vorzüglich und fast unsichtbar. In diesen Gürtel wird vorn und hinten je ein Fell eingesteckt, mit Haarseite nach außen. Dazu tragen die Frauen fast immer, die Männer wenn es kalt ist, einen Fellmantel, der mit der haarlosen Seite, in welche Ornamente eingeschnitten sind, nach außen getragen wird. Die Zubereitung geschieht durch Einweichen, Schaben und Ölen. Auf dem Kopf tragen die Batwa Federschmuck. Der Schmuck

ist ziemlich spärlich und zeigt deutlich Entlehnung von den Nachbarn. Ein Antilopenhorn wird als Amulett getragen. Der Kopf wird rasiert und ein Kamm stehen gelassen. Zahnfeilung und Ziernarben sind selten und augenscheinlich entlehnt, Tätowierung kommt nicht vor. Sowohl der Kamm aus einem Stück, wie der Stäbchenkamm kommt vor.

Die Batwa entnehmen allen ihren Lebensbedarf dem Sumpf, nur kleine Kürbiskulturen werden am Ufer angelegt, um die unentbehrlichen Gefäße zu erlangen. Die breithufigen Sumpfantilopen sind das Hauptwild. Flußpferde werden direkt angegriffen, doch kommen sie nicht im Sumpf, sondern nur im Luapulafluß vor. Jagdwaffen sind Bogen und Pfeil, Speiß, zweispitzige Fischgabel und die Harpune (für Flußpferde). Fallen sind zahlreich angewendet. Es gibt zwei Bogentypen: Bei dem einen ist der Stab vor dem Spannen gerade, bei dem zweiten sind die beiden Enden schon vor dem Spannen kräftig gegen die Sehne gekrümmt. Dieser zweite Bogentyp kommt auch bei den Nachbarn der Batwa vor, sonst fehlt er nach ROSEN in Afrika. (Abb. 58 bis 61.) Die Bögen sind ganz oder teilweise mit Schlangen- oder Eidechsenhaut umwunden. Der gerade Stab ist rund, 150 bis 160 cm lang, an den Enden schmaler werdend. Die Sehne besteht aus stark gedrehten Riemen von Antilopenhaut. In beide Bogentypen wird am Ende mit glühendem Eisen ein Loch gebohrt, um die Sehne durchzulassen. Die Befestigung ist nach jener Art, die FROBENIUS „traverse Besehnung“ nennt. Der Bogen mit gekrümmten Enden wird hergestellt, indem die in heißem Wasser erweichten Enden über ein Formholz gebogen werden. Die Enden dieses Bogens sind schnabelartig verdickt. Die Pfeile sind aus Rohr, mit Eisenspitze und Kerbe für die Sehne, meistens sind sie unbefiedert. Wenn sie befiedert sind, so haben sie radiale Stegfiederung mit umgestülpten, eingesteckten Enden der Feder, wobei die Feder selbst an den Enden abgekratzt wird und der verbleibende Rest der Fahne kurz gestutzt. Gelungen ist die Tatsache, daß bei drei Pfeilen die Spitzen mit Aluminiumdraht befestigt waren, man sieht, wie die neuesten Errungenschaften unserer Metalltechnik vom Handel bis in diese fernen Erdenwinkel gebracht werden. An die Spitze werden Stäbchen quer angebunden, um das Versinken der Pfeile in Schlamm und Rohr zu verhindern. Diese Vorrichtung kommt auch bei den Babisa, Baushi und Balenga vor, wird von LINDBLOM auch für das übrige Ostafrika bezeugt, fehlt aber sonst. Das Pfeilgift wird aus dem Samen von *Strophantus Welwitschii* hergestellt. Die Batwa-Spieße sind viel länger als die der Nachbarn, 3:5 m. Sie haben Bambusschaft und lange Eisenspitze. Beim Wurf ruht das Ende des Speeres auf der über der Schulterhöhe weggehaltenen rechten Hand und seine Mitte zwischen den Innenseiten von Daumen und Zeigefinger der noch höher gehaltenen linken Hand (Abb. 83, 84). Diese lebende Speerschleuder ermöglicht Würfe von über vierzig Meter Weite. Die Flußpferdjagd mit der Harpune wurde schon erwähnt.

Die Fallen sind eine Verbindung des Wippgalgens mit einer Grube und Steigplatte. Die Messer haben die gewöhnliche afrikanische Form und werden meist eingetauscht, obwohl die Batwa selbst rohe Messer, Speerspitzen und Armringe schmieden.

Hauptsächlich pflanzliche Nahrung liefern die Wurzelstöcke der Seerosen (*Nimphaea mildbraedii*) und des Lotus, nach denen getauscht wird. Zu Hause werden die Wurzelstöcke geschält und in einem Holzmörser zerstoßen, wodurch ein feines, weißes Mehl erhalten wird. Roh werden sie nur ausnahmsweise gegessen, oft aber im ganzen gekocht. Auch die Samen werden zu Mehl verarbeitet, das Mehl wird in Tontöpfen zu Grütze gekocht. Sonst ist kein Ackerbau vorhanden und es werden auch keine Ackerbauprodukte eingehandelt. Die auf dem Festlande wohnenden Familien bauen Mandioca, den sie aber wie die Wurzelstöcke behandeln. Aus der Grütze werden Klöße geformt, die in Fett getaucht werden. Das Fleisch wird im Topf gekocht oder auf den heißen Steinen des Herdes gebraten. Es wird mit ruderartigen Löffeln und mit Schöpfkellen gegessen. Fische werden gekocht oder durch Aufstecken auf Stäbchen am Feuer gebraten. Angeblich soll aus dem Samen einer im Sumpf vorkommenden Grasart Bier gebraut werden.

Die Weiber stellen bei der Töpferei zuerst einen Tonzylinder her, an diesem wird eine Mündung geformt, dann umgestülpt und unten die Wände des Zylinders angehäert und verbunden. Die Kochtöpfe haben einen hohen, breiten Fuß. Daneben spielt der Flaschenkürbis eine große Rolle, er ist das einzige Gewächs, das die Batwa auf Ufer-

streifen kultivieren. Salz wird wenig verwendet und von den Babisa eingetauscht, die es brennen. Das Feuer wird gebohrt.

Sie verwenden eine große Menge verschiedenartiger Taschen aus Schilf, Fell, Vogelbälgen und Antilopenmägen.

Als einziges Genußmittel haben die Batwa den Tabak, den sie aus Wasserpfeifen rauchen, hergestellt aus einem langgezogenen, an einem Ende kugeligen Flaschenkürbis, in dessen Kugelende ein langes, in das im Kürbis befindliche Wasser eintauchendes Rohr mit aufgesetztem Pfeifenkopf gesteckt ist. Sie haben dabei eine einzigartige Spezialität, indem sie vor jedem Zug aus der Pfeife einen Schluck Wasser nehmen, in den vollen Mund den Rauch einziehen, mit dem Wasser gurgeln und dann das Wasser mittels eines langen, in den Mundwinkel gesteckten offenen Rohres wieder herauslaufen lassen. ROSEN erklärt sich diese Seltsamkeit als eine ökonomische Ausnützung des Rauches, ähnlich wie der Nasenklebmer der afrikanischen Schnupfer. Auch der Tabak wird von den Babisa eingehandelt.

An Musikinstrumenten haben sie Trommeln, Klappern und Saiteninstrumente. Von all diesen Instrumenten ist vielleicht einzig der Musikbogen ursprünglich und nicht entlehnt.

Mit Ende des Neumonds feiern die Batwa ein Fest und ein zweites vierzehn Tage später bei Vollmond, wobei auf einem eigens auf dem Schlamm hergestellten Tanzboden getanzt wird.

Die Monogamie ist Regel, doch wird oft eine zweite Frau genommen und selten auch eine dritte, wenn die erste altet. Untreue wird hart gestraft. Bei Unfruchtbarkeit der Ehe sucht die Frau ein Kind vom Bruder ihres Mannes. Die Schwiegermutter ist bis zur Geburt des ersten Kindes Tabu. Initiationszeremonien konnte ROSEN nicht feststellen.

Die Batwa haben Amulette und Fetische, ROSEN glaubt an Menschenopfer bei ihnen, kann aber keinen Beleg beibringen. Über religiöse Vorstellungen der Batwa konnte ROSEN nichts erkunden. Der Tote bleibt drei Tage in der Hütte, dann wird er am Strand in tiefer Grube, in Matten eingehüllt, mit Beigaben beigesetzt, und auf das Grab wird Seerosenmehl gestreut. Das Erbe geht zum Vaterbruder und nach diesem zu den eigenen Brüdern. ROSEN schildert die Batwa als gutmütig, ehrlich und intelligent.

Eine ziemlich ausführliche Darstellung finden die benachbarten Babisa und Baushi, da aber der Raum hier beschränkt ist und es sich im allgemeinen um die gewöhnliche Bantukultur Ostafrikas handelt, möge der Hinweis genügen. Ziemlich ausführlich werden auch die Balenge geschildert.

ROSEN glaubt, daß es sich bei den Batwa um eine Vermischung hochwüchsiger Bantu mit Pygmäen handelt, aber nicht den nördlichen Urwaldpygmäen, sondern mit Stämmen vom Buschmanntyp, dem die Batwa gleichen, obwohl sie keine Spur von Steatopygie zeigen, und die Hautfarbe viel dunkler ist als bei den Buschmännern und den Urwaldpygmäen. Die Nasenform ist die der Pygmäen. Nach Angaben kannten die Batwa früher keinerlei Körperplastik. Die Hüttenform ist die der Urwaldpygmäen, die Fellkleidung verbindet die Batwa mit den Buschmännern und Hottentoten. Der Bogen mit abgebogenen Enden kommt nur bei den Batwa und ihren nächsten Nachbarn vor, der gerade Stab mit traverser Beschnung nur bei den Batwa allein. Auch die Pfeilvergiftung verknüpft die Batwa mit den Buschmännern und den Urwaldpygmäen. ROSEN hält den geraden Batwabogen für eine Kreuzung aus dem Pygmäenbogen und FROBENIUS' erythräischem Bogentypus. Nach LINDBLOM's Urteil ist die Sprache dem Kibisa-Tonga ähnlich.

ROSEN denkt sich die Entstehung der heutigen Batwa so, daß vor der Bantu-Einwanderung ein buschmannartiger Stamm am See hauste, der teils in den Sumpf gedrängt wurde (die Wa-Unga), teils sich mit den Bantu vermischte (die Babisa). Die Mischlinge werden ihrerseits wieder durch Neuankömmlinge in den Sumpf gedrängt und bilden die Batwa. Diese Theorie hat das eine gegen sich, daß die Wa-Unga nicht einen reineren Pygmäentyp darstellen.

Die prachtvollen Tafeln und reichlichen Textbilder geben dem Buch einen ganz besonderen Wert, Papier und Druck sind erstklassig und so stellt sich das Buch sowohl nach dem Inhalt wie nach dem äußeren Kleid in die Reihe der vielen ausgezeichneten

Publikationen wissenschaftlicher Natur, auf die der Verlag und das schwedische Volk stolz sein kann. Zugleich mit dem Bedauern darüber, daß das sprachliche Kleid das Buch für so viele daran ernstlich Interessierte unzugänglich macht, soll hier dem schwedischen Volk die Bewunderung ausgesprochen werden wegen dieser für ein kleines Volk unvergleichlichen, sowohl durch den Inhalt als dem Umfang nach hochbedeutsamen Literatur.

D. J. WÖLFEL — Wien.

Lang Ludwig, Dr. (unter Mitarbeit von LUDWIG ANKENBRAND). *Buddha und Buddhismus*. Mit einem farbigen Umschlagbild und vielen Abbildungen. 78 SS. 2. Aufl. Stuttgart 1923. FRANCKH'sche Verlagshandlung. Preis R.-Mk. 2.—.

An Büchern und Büchlein, die mit mehr oder minder Geschick und unter schmückendem Aufwand größerer oder geringerer Wissenschaftlichkeit die durchaus nicht immer dankbare Aufgabe zu lösen versucht haben, weiteren gebildeten Kreisen das Verständnis für Buddha und Buddhismus zu erschließen, ist heute kein Mangel mehr, herrscht aber auch keine Überfülle. Die meisten Verfasser derartiger Schriften setzen bei ihren Lesern jedoch immer ein gewisses philosophisches Verständnis und eine Orientierung auch auf dem Gebiet der nichtchristlichen Religionsformen voraus, und das sehr zu Unrecht, hat doch der im praktischen Leben stehende Durchschnittsmensch trotz aller Intelligenz an solchen Dingen wenig Interesse. Von richtiger Erkenntnis dieses Mangels bei dem in Rede stehenden Kreis, an den er sich wendet, hat sich der Verfasser der vorliegenden, 78 Seiten starken, und von der hauptsächlich auf naturwissenschaftlichem und technischem Gebiet gut eingeführten Verlagsbuchhandlung ansprechend ausgestatteten Schrift meines Erachtens leiten lassen und gerade hierdurch unterscheidet sie sich wohltuend von so vielen anderen bisher Geleisteten. In hervorragendem Maße macht sich diese Voraussetzungslosigkeit in dem einleitenden, nur drei Seiten füllenden Abschnitt über das vorbuddhistische Religionssystem und seine Entwicklung geltend, der in kurzen, knappen Sätzen, ich möchte sagen, mit der präzisen Ausdrucksweise eines Wörterbuches, leicht faßlich den Begriff der für das Weitere nötigen termini technici des altindischen Religionswesens vermittelt, wozu andere Bücher lange Kapitel gebrauchen, die auch dem denkenden Leser manchmal bei der Kompliziertheit des Gegenstandes den Faden verlieren lassen. Der gleiche Vorzug kennzeichnet auch die Ausführungen über die Lehre Buddha's, Seite 21 bis 36 (eigentlich nur bis Seite 29). Es verdient hervorgehoben zu werden, daß dieser Abschnitt, abgesehen von den Zitaten, außer „Nirvāna“ kein einziges Sanskrit- bzw. Pāli-Wort gebraucht, sondern uns den ganzen langen buddhistischen Heilsweg mit seinen Etappen in freier „deutsch-völkischer“ Wanderlust ohne irgendwelche fremdsprachliche Bürde zurücklegen läßt. Man vergleiche damit einmal den doch auch für „Deutsche“, noch dazu mit Missionsabsichten veröffentlichten „Buddhistischen Katechismus“ OLCOTT's in der sonst so wertvollen Ausgabe SEIDENSTÜCKER's! Dort machen die fortwährenden Pāli-Ausdrücke dem „Laien“ — und für den ist der Katechismus doch bestimmt — ein geläufiges Lesen unmöglich. Die eigenartige Parallele zwischen dem seine Form verändernden Körper und den Existenzstadien bis zur völligen Auflösung (Seite 29) wirkt recht anschaulich. Die Ansätze des Verfassers zu einer Auseinandersetzung mit dem Christentum (Seite 31 bis 33) sind lesenswert, die unvermeidliche Abhängigkeitsthese zwischen den beiden Religionen wird gestreift (Barlaam und Josaphat!). Die persönliche Stellungnahme des Autors ist hier nicht klar ersichtlich; man ist beinahe geneigt anzunehmen, er spräche dem Christentum für das Abendland durchaus nicht die Existenzberechtigung ab, doch lassen die Schlußausführungen unter der Überschrift „Der Buddhismus im heutigen Westen“ (S. 73 bis 77) einwandfrei seinen Standpunkt erkennen: „Der Weltkrieg dürfte auf die buddhistische Missionstätigkeit, wie in Asien so auch bei uns, eher fördernd als hemmend eingewirkt haben.“ Glücklicherweise redet LANG nicht einer Verquickung des Buddhismus mit dem BLAVASKIJ-Blödsinn und der BESANT-Besessenheit das Wort. Der schlichten Schilderung von Buddha's Lebensgang und -Werk auch ein legendäres Pendant folgen zu lassen, das dem gänzlich Fern-

stehenden einen, wenn nur flüchtigen Blick, auf die Eigenheiten indischer Darstellungskunst gestattet, war ein guter Gedanke, der auch schon seine Vorgänger hat. Ferner ist die These des Buddhamythos erwähnt, an die sich eine recht plausible Widerlegung anschließt. Die Ausführungen über das Verhältnis der Buddhalehre zu den Gesetzesreligionen Moses und Zarathustra's lassen eine Beeinflussung durch gewisse Abschnitte in Dr. SÖDERBLOM'S „Werden des Gottesglaubens“ (der Machtwille!) vermuten. Befremdend ist, daß mit keinem Worte der späteren Scheidung oder besser Fortentwicklung des Hinayāna in das Mahāyāna gedacht ist. Sind im Verhältnis zu dem Rahmen der Schrift die Ordensregeln, die altbuddhistische Literatur, die Kunst und die Geschichte sowie die heutigen Zustände der südlichen Schule ziemlich eingehend behandelt, so kommen Lamaismus und Japan, in dem doch heute der Schwerpunkt liegt, entschieden zu kurz. China ist besser davongekommen. Ungern vermißt man eine, wenn auch nur kurze Notiz über *Padmasambhava*, den *Taši-Lama*, den *bKa'-gyur* und *bsTan-'gyur*. Die Legende einer Beeinflussung der Lamalehre, ihres Kultus und ihrer Hierarchie durch christliche Mission ist durch den bekannten buddhistischen Priester AGVAN DORDJIEV (contra HUC und GABET) in Abrede gestellt worden (cf. MILLANÉ Bod-Youl ou Tibet). Das Einkratzen des „Sechs-Silben-Gebetes“ in einen Spiegel, der dann mit Wasser zwecks Weihe begossen wird, ist ein Mißverständnis der *k'rus*-Zeremonie (mongolisch: *uk'iyał ürgük'ü* „Opfer der Waschung“). Hier (S. 68) begegnet uns auch wieder einmal die ganz unмотivierte Schreibweise „Kalmück“ statt des richtigeren „Kalmük“; genau wäre *xalmik*. Die wenigen Zeilen über den japanischen Buddhismus hätten die beiden „protestantisch“ orientierten *Jōdo-shū* und *Shin-shū*, die ja dank ihrer geringen Ansprüche an den Einzelnen die meisten statistischen Erfolge aufweisen, wenigstens erwähnen können. Der Kuan-yin-Vers, S. 71, stammt aus BOERSCHMANN'S *P'u t'oshan* (Berlin 1911), S. 128. Nach diesem Titel ist denn auch LANG'S *Tu to shan* zu verbessern. Ausdrücke, wie die Stupa und die Buddharupa (S. 50, 51) lassen die Sanskritkenntnisse des Verfassers in einem trüben Lichte erscheinen. Billige Daibutsu-Modelle (S. 51) kann man auch in Berlin erwerben. Als ich einmal dort eine solche Figur erstand, sagte mir der gut versierte Verkäufer, daß auch für eine Unzahl der in Japan kursierenden Exemplare das „Made in Germany“ gelte. Also, wozu in die Ferne schweifen? — Die 27 Illustrationen sind gut gewählt und bieten hauptsächlich in den Reproduktionen moderner einheimischer Darstellungen selbst dem weiter Fortgeschrittenen, insofern er auf ausschließlich europäische Publikationen angewiesen ist, viel Neues. Die japanische Plastik des „Buddha, nach der Askese vom Berge zurückkehrend“, auf S. 73 (Shussan-no Shaka; cf. Ethnologisches Notizblatt, Bd. II, Heft 2, S. 41; HOFFMANN, Das Buddha-Pantheon von Nippon, Buts zō dusi, Leiden 1851) weckt alte Erinnerungen an eine Darstellung, die HERBERT A. GILES seinerzeit als ein Christusbild ausgegeben, eine Hypothese, deren Haltlosigkeit LAUFER im Globus, Jhrg. 1905, S. 281—283 nachgewiesen hat. — Im Literaturnachweis (S. 77) hätte HACKMANN'S „Buddhismus“ (Religionsgeschichtliche Volksbücher, drei Hefte, Marburg) Aufnahme finden müssen, als diejenige Arbeit, welche für den Anfänger am besten geeignet sein dürfte, die durch LANG'S im allgemeinen vortreffliche Schrift gewonnenen Kenntnisse und Anregungen zu vertiefen und zu erweitern.

W. A. UNKRIG.

Boerschmann Ernst. *Baukunst und Landschaft in China.* Eine Reise durch zwölf Provinzen. Berlin. E. Wasmuth A.-G. 1924. XXV + 288 SS. Preis G.-Mk. 21.—.

„Der Grundzug chinesischer Baukunst ist religiöse Stimmung.“ Fast jede Seite des prächtigen Werkes bestätigt diese Erfahrung. Selbst im Ornament spielt das Religiöse und Mythische eine Hauptrolle. So begegnen wir, wie in der übrigen Kunst, auch in der Architektur überall dem Drachen. Er war am Himmel das erste Sternbild und ist auf der Erde Symbol der kaiserlichen Macht. Eine ähnlich einflußreiche Rolle ist dem Berge zugedacht. Er bildet, wie in Sumer, in Indien und sogar in Griechenland, den Sitz der Gottheit und die Verbindung mit dem Himmel. Die Höhenheiligtümer nehmen denn auch einen hervorragenden Rang ein; sie sind infolgedessen im Bilde etwas bevor-

zugt. Daß der Sonnentempel in Peking, der kostbarste im Reiche der Mitte, auf einer stumpfen Pyramide steht, dürfte der Verehrung der Berge zuzuschreiben sein.

Aus den Bauten kann man am leichtesten den künstlerischen Kern eines Volkes kennen lernen, sowohl den starken wie den leichtfertigen. Mögen viele Europäer aus den herrlichen Denkmälern chinesischen Geistes einen Maßstab für die zukünftige Bedeutung des Reiches der Mitte gewinnen.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Nordenskiöld Erland. *Forschungen und Abenteuer in Südamerika.* Mit 84 Taf., 34 Abb. im Text und 6 Plänen und Karten. XII + 338 SS. STRECKER & SCHROEDER in Stuttgart. 1924.

Das vorliegende Buch erschien vor ungefähr zehn Jahren in schwedischer Sprache. Autor und Verleger verdienen vielen Dank dafür, daß wir es nun auch in deutscher Sprache besitzen.

Diese Veröffentlichung ist auch für weitere Kreise bestimmt. Aber das macht sie dem Fachmann nicht entbehrlich. Denn hier sieht er nicht nur, wie die Reise im einzelnen verlief, sondern auch, unter welchen individuellen Umständen die verschiedenen Resultate gewonnen wurden.

Diese Reise ging um die Mitte des Jahres 1913 vom nordwestlichen Argentinien aus. Neben einem bedeutenden Teil von Bolivien wurde auch ein kleiner angrenzender Teil Brasiliens berührt. Auf die vielfach bedeutenden wissenschaftlichen Ergebnisse soll hier nicht näher eingegangen werden. Der Verfasser hat sie in seinen exklusiv wissenschaftlichen Publikationen zum Teil schon niedergelegt, diese aber haben im „Anthropos“ bereits ihre Würdigung gefunden³.

Überaus sympathisch berührt es, den Autor nicht nur als Forscher, sondern auch als aufrichtig ergebenden menschlichen Freund der Indianer immer wieder zu erkennen. Viel Respekt gebührt auch seiner Frau Gemahlin, die die Beschwerden und Mühen dieser ganzen Reise geteilt hat.

Der Mithilfe der land- und leutekundigen Missionare hat E. v. NORDENSKIÖLD sich des öfteren erfreuen können. An Anerkennung und Lob auch für ihre wissenschaftlichen Verdienste läßt er es nicht fehlen. So widmet er ihnen, ausgehend von der Missionsstation Covendo, die er am 29. Oktober 1913 erreichte, folgende Zeilen: „Covendo wurde 1862 von Franziskanermönchen gegründet. Die dortigen Indianer sind Mosetene. Diese Mission ist ein kleines Glied in der unerhörten Arbeit, welche die katholischen Missionare in Südamerika geleistet haben. Wenn wir hier reisen, stoßen wir überall auf Spuren von dem Werke der Missionare. Vieles davon ist vergangen, das ist wahr — aber soviel ist sicher, daß die Bedeutung ihrer Arbeit außerordentlich groß ist. Beinahe überall sind sie die Pioniere gewesen, die ersten Forschungsreisenden und Kolonisatoren, und sie haben versucht, die Indianer gegen Ausbeutung zu schützen. Wie viele aufopferungsvolle, großartige Menschen, wie viele Helden hat es unter diesen Mönchen, Jesuiten, Franziskanern und anderen gegeben, die den Weg in die Wildnis gefunden haben! Wir nennen diejenigen Märtyrer, die von den Indianern ermordet wurden, aber auch die können wir Märtyrer nennen, die mit Krankheiten, Entbehrungen und jahrzehntelanger Einsamkeit gekämpft haben.“ (S. 95.)

Für eine derartige Anerkennung aus so berufenem Munde werden auch die Missionare wieder Dank wissen. Möchten sie ihn verkörpern in einer noch intensiveren Pflege unserer Wissenschaften.

!P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Doergens Heinrich, Dr. *Eusebius von Cäsarea als Darsteller der griechischen Religion.* Eine Studie der altchristlichen Apologetik. XII + 133 SS., Paderborn 1922. F. SCHÖNIGH.

Unsere Kenntnis der griechischen Religion wird in manchen Punkten von den Schriften der ersten christlichen Gelehrten ergänzt. Diesen war ja die alte Religion aus

³ „Anthropos“ XVI—XVII (1921—22), S. 497 ff.

dem täglichen Leben bekannt, und sie bemühten sich, die inneren Widersprüche in der Religionsphilosophie wie in der Götterlehre aufzudecken. Eusebius von Cäsarea steht auf diesem Felde in der ersten Reihe. Der Verfasser zeigt uns durch seine ausführliche Analyse der „Praeparatio“ des großen Kirchenhistorikers, wie sich dieser seine Aufgabe nicht leicht machte, sondern auch die verwickelten philosophischen Probleme der klassischen Autoren in den Kreis seiner Darlegungen zog. Nur der philologisch geschulte Spezialist wird diese Ausführungen würdigen können, er sei deshalb darauf aufmerksam gemacht.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Türkische Märchen. Billur Köschk (Der Kristall-Kiosk). 14 türkische Märchen, zum erstenmal nach den beiden Stambuler Drucken der Märchensammlung ins Deutsche übersetzt von **Theodor Menzel**. (Beiträge zur Märchenkunde des Morgenlandes, Bd. II.) XII + 198 SS. Hlwd. Mk. 5.—. Oktav. Hannover 1924. Orient-Buchhandlung HEINZ LAFAIRE.

An selbständigen Übersetzungen aus türkischer Volksliteratur sind wir ziemlich arm, abgesehen von einigen in verschiedenen Zeitschriften erschienenen Arbeiten. Darum schon muß diese Märchensammlung freudig begrüßt werden, zumal wenn sie aus der Feder TH. MENZEL's stammt, der durch langen Aufenthalt im Lande und eingehendes Studium mit der Sprache und Literatur als einer der besten Kenner des Türkischen gilt. So ist die Übersetzung als solche einwandfrei und vermittelt getreu das Original. Nur geht leider der Übersetzung öfters das Volkstümliche durch ganz entbehrliche Fremdwörter ab, die man, ohne Anhänger des Deutschen Sprachvereines zu sein, hätte vermeiden müssen; wie z. B. Vestibül S. 4, inkrustiert S. 5, ruinös S. 29, 79, Croupe S. 59, Posto fassen S. 65 u. a. m.

Es wäre vielleicht auch angebracht gewesen, in der Einleitung die beiden Stambuler Drucke näher zu bezeichnen und die Übersetzung zur Vertiefung des Verständnisses mit einigen erläuternden Anmerkungen zu versehen. Denn diese lang ersehnte Ausgabe der bekannten türkischen Märchensammlung, die nach Stoff, Motivierung und Stil den echten türkischen Volkscharakter wiedergeben, wird jeder literarisch und folkloristisch Interessierte mit Freude in die Hand nehmen.

Die Ausstattung, zu der wieder zwei Schattenschnitte verwendet wurden, ist gefällig und geschmackvoll, und es wäre zu wünschen, wenn dies treffliche Buch eine weitere Verbreitung fände.

Dr. O. SPIES—Bonn.

Sarasin Fritz. *Anthropologie der Neu-Caledonier und Loyalty-Insulaner.*

Mit einem Atlas von 64 Tafeln in Heliogravüre, Lithographie und Lichtdruck, sowie 55 Kurvenzeichnungen und Abbildungen im Text. (C. W. KREIDEL's Verlag. Berlin 1916 bis 1922.)

An Ausführlichkeit und Gründlichkeit stellt sich diese Monographie der Neu-Caledonier und Loyalty-Insulaner dem Weddawerk würdig zur Seite. Auf die rassen-anatomischen Details soll dem Charakter dieser Zeitschrift entsprechend nicht näher eingegangen werden. Eine um so ausführlichere Behandlung beanspruchen jedoch die Schlußfolgerungen, in denen SARASIN, fußend auf seine zoologischen Erfahrungen, ganz neue Bahnen einschlägt. Er nimmt an, daß die Stämme der menschlichen Hauptvarietäten sich schon früh voneinander geschieden haben. In jeder dieser Hauptvarietäten fand eine parallele Entwicklung statt, zufolge deren die Endformen in vielen Punkten miteinander übereinstimmen, ohne doch näher miteinander verwandt zu sein. So nimmt er an, daß die Prognathie des Mittelgesichtes in allen Stämmen selbständig allmählich abgenommen habe und damit Hand in Hand sich die Form des Gesichtes verändert habe, ferner daß in jedem Stamme die Fußbildung und die der unteren Extremitäten überhaupt sich mehr und mehr dem aufrechten Gang angepaßt, die Armlänge sich verkürzt habe usw. SARASIN führt da-

mit das Prinzip der konvergenten Entwicklung in die menschliche Rassenlehre ein, auf das man bisher zwecks Aufrechterhaltung angenommener Rassenschemata nicht oder nur wenig Rücksicht genommen hatte. Auch der Annahme E. FISCHER'S gegenüber, daß wir die Rassenmerkmale des Menschen gleich wie Domestikationsmerkmale betrachten dürfen, nimmt er einen skeptischen Standpunkt ein. „Aber es ist nicht zu vergessen, daß all dies nur Analogien und nicht Homologien mit den durch willkürliche Auslese entstandene Haustierrassen sind.“ Die Stellung einer menschlichen Varietät im System kann nur bestimmt werden durch die Summe von niederen oder höheren anatomischen Merkmalen, die ihm eigen sind. SARASIN betrachtet als „progressive“ Merkmale solche, welche in der Stufenleiter der rezenten menschlichen Formen sich am weitesten von den entsprechenden der Neandertalgruppe und der Simiiden entfernen. Als niedere „primitive oder inferiore“ Merkmale, solche, die im gegenteiligen Sinne weisen, also weniger weit, wenn auch in verschiedenem Grade als bei den höchst entwickelten Menschenformen, von den tieferen Bildungsstufen sich entfernen. „Infantile oder neotene“ Merkmale sind Merkmale, die bloß eine Retention kindlicher Zustände bedeuten. Eine weitere Kategorie von Merkmalen erscheint im Menschenstamm selber als „altmodisch“, insofern als sie schon bei der Grimaldi-Varietät, dem Skelett von Aurignac, den Cromagnonleuten und anderen fossilen Menschenformen nachzuweisen sind. Hieher gehört z. B. das breite, niedere Obergesicht. SARASIN nennt solche Merkmale „sapiens altmodische“. Die Analyse der Befunde in Neu-Caledonien bezeugt, daß die Neu-Caledonier in vieler Beziehung eine deutliche Annäherung zu der Gruppe des Neandertalmenschen aufweisen. „Trotz dieser Annäherung ist es selbstverständlich, daß die Neu-Kaledonier nicht bloß nicht als direkte Abkömmlinge oder auch nur als nahe Verwandte des *Homo neandertalensis* aufgefaßt werden können. Sie müssen vielmehr einen uralten, primitiv gebliebenen Hominidenzweig repräsentieren, dessen Verbindung mit dem des *Homo neandertalensis* erst in einer früheren Periode als der, in welcher diese letztere Form auftrat, erwartet werden kann.“ In vielen schließen sich die Neu-Caledonier aufs engste an die Australier an und SARASIN gelangt zur Aufstellung einer eigenen *austro-melanesischen* Rasse. Er sagt: „Dieser *austro-melanesische* Stamm ist ohne Zweifel ein sehr primitiver, wenn auch die verschiedenen, ihn zusammensetzenden Elemente in ihrer Entwicklung, somatisch sowohl als kulturell, eine ungleich hohe Stufe erreicht haben. Aber eine solch große Zahl primitiver Merkmale, wie sie den Australiern und Neu-Caledoniern wie auch manch anderen Melanesiern eigen sind, dürfte sich kaum anderwärts wieder vereinigt finden. Ich glaube daher, daß diese Gruppe uns von allen lebenden noch am reinsten das Bild der Vorfahrenform der rezenten, höher entwickelten Menschheit widerspiegelt, wenn auch nicht als solche repräsentiert, da sie selber wieder ihre eigenen, speziellen Entwicklungswege eingeschlagen haben wird.“

Da SARASIN die australisch-melanesische Menschengruppe für die primitivste hält, so muß er sich auch mit der Pygmäenfrage auseinandersetzen. Verglichen mit den aus dem Tierreiche angeführten Fällen, sind die bei den menschlichen Kleinstämmen beobachteten „neotenen“ Merkmale gering, stärker bei den eigentlichen Pygmäen, viel schwächer bei den weddalen Formen. Gleichwohl handelt es sich offenbar um die gleichen Erscheinungen und SARASIN glaubt daher, „daß alle die zartknochigen Kleinstämme als partiell neotene Menschenformen — in gewissem Sinne als geschlechtsreif gewordene Menschenlarven“ — aufzufassen sind. Freilich müssen sie nach SARASIN durchaus nicht neotene Formen jetzt noch existierender Varietäten sein. Die Buschmänner und Negrillen möchte er als neotene Glieder pränegroider Varietäten ansehen, d. h. von Vorfahren der heutigen Neger ableiten. Die Weddalen sieht er als partiell neotene Formen präaustro-melanesischer Stämme an. Die Neu-Guinea-Pygmäen und die kleinen Stämme der Neuen Hebriden sollen jüngere neotene Formen sein als die vorgenannten. „Das gemeinsame Band, das alle diese verschiedenen Stämme umschlingt, besteht meiner Meinung nach bloß im übereinstimmenden Besitz von bald mehr, bald weniger neotenen, jugendlichen Merkmalen, während ohne Zweifel diese Neotenie in den verschiedensten Stämmen und zu den verschiedensten Zeiten aufgetreten ist. Auch die Ergologie dieser Stämme zeigt übereinstimmend etwas Primitives, Neotenes, das in vielen Fällen ursprünglich sein mag, nämlich dann, wenn die Stämme, deren neotene Glieder sie darstellen, selber keine höhere

Kultur besessen haben, in einzelnen Fällen aber vielleicht eine mit der Neotenie Hand in Hand gehende Verarmung einer höheren Kultur bedeutet.“

Über die Ursachen, welche Neotenie befördern, wissen wir nichts. Hypothesen darüber aufzustellen, ist zur Stunde ein müßiges Unterfangen. Es wird wohl sehr schwierig sein, näher zu definieren, was man sich unter einer neotenen Kultur vorstellen soll. Auch was die Physis anbetrifft, hat SARASIN früher die Lehre von den kleinschüssigen Primärvarietäten des Menschengeschlechtes vertreten und erst auf der Versammlung der Schweizerischen Naturforschenden Gesellschaft im Jahre 1921 die Theorie von der neotenen Entstehung der Pygmäen aufgestellt. Treffend erscheinen mir die kritischen Bemerkungen, die E. FINKBEINER („Die kretinische Entartung“, Berlin 1923), hierzu macht. „Das Wesen der Neotenie war damals noch durchaus im Dunkel; heute wissen wir allerdings, daß dieselbe durch Exstirpation innersekretorischer Organe (wobei aber nicht bloß die Schilddrüse in Frage kommt) erzeugt werden kann; wer also ‚Neotenie‘ sagt, meint in Tat und Wahrheit ‚Infantilismus durch innersekretorische Insuffizienz‘. Es würde sich damit die Geltung der KOCHER'schen Schilddrüsentheorie nicht bloß auf die Kretinen beschränken, sondern auf sämtliche normalen Rassenzwerge ausdehnen — ein Gedanke, den wohl niemand im Ernst aufrecht erhalten wird. Mit den namhaftesten anderen Forschern haben sich auch die Herren SARASIN zu wiederholten Malen gegen die Annahme einer Degeneration bei den Pygmäen ausgesprochen und es müßte das Vorliegen einer glandulären Insuffizienz bei denselben nicht bloß supponiert, sondern anatomisch bewiesen werden, bevor der Zwergwuchs darauf zurückgeführt werden darf; davon ist heute noch keine Rede. — Überall scheinen die Pygmäen durch Anzeichen niedriger Organisation von ihren Nachbarn unterschieden zu sein und es dürfte schwer fallen, hier mit Neotenie als Erklärung anzukommen“ (S. 77).

Bemerkenswert wären weiter noch SARASIN's Beobachtungen über den Haarwechsel. Braunes oder sogar blondes Kinderhaar von wolliger, lockiger oder fast schlichter Beschaffenheit und rundlichen Querschnitt wird bei den Neu-Caledoniern durch zuerst gleichfalls noch braunes, endlich durch schwarzes, bandartiges Spiralhaar ersetzt. Es ist dies eine Erscheinung, die kaum anders zu deuten ist, als daß hier ein palingenetisches Moment zum Ausdruck kommt, wonach die Vorfahren der heutigen helicotrichen Caledonier cymotriche Formen gewesen sind. Beim Neger dagegen wird viel früher als beim Caledonier das schlichte oder wellige Kinderhaar durch spiraliges ersetzt.

„Daraus scheint hervorzugehen, daß der afrikanische Neger in älterer geologischer Vergangenheit als der Ozeanier den Spiralhaarwuchs an Stelle eines welligen oder lockigen erworben hat, und als allgemeines Resultat würde sich der Satz aufstellen lassen, daß der Spiralhaarwuchs der beiden menschlichen Varietäten, Neger und Ozeanier nicht notwendig eine nähere Verwandtschaft derselben andeuten müßte, sondern wahrscheinlich einen selbständigen Erwerb der beiden Menschenformen darstellt“ (S. 63).

Von grundsätzlicher Bedeutung sind die Darlegungen SARASIN's über die Varietätenbildungen beim Menschen. Er möchte die Erscheinung der Bildung geographischer Formen ketten, die wir im Tierreiche vielfach beobachten können, auch auf den Menschen angewendet wissen und bemerkt zur Kritik der bisherigen Methoden: „Meiner Meinung nach nimmt die Anthropologie viel zu wenig Rücksicht auf die zweifellos sehr große Variabilität vieler, vielleicht nicht aller, menschlicher Varietäten und verfolgt das Prinzip, immer nach womöglich historisch belegbaren Mischungen zu suchen, um unwillkommene Abweichungen von einem angenommenen Formschema zu erklären. Fälle, wie E. FISCHER's Rehobother Bastarde kommen hier nicht in Betracht. Man scheint oft zu vergessen, daß die menschlichen Varietäten in der Regel ein viel zu hohes Alter haben, um mit Hilfe von rezenten Mischungen, wie nach dem Rezept einer Köchin, erklärt werden zu können. Die historisch belegbaren Mischungserscheinungen sind bloß Episoden allerjüngster Vergangenheit in der ungeheuer langen Geschichte einer menschlichen Varietät, bildlich gesprochen, Ereignisse der letzten Minute eines vorhergegangenen Tages, dessen Geschichte ohne paläontologische Belege uns in völliges Dunkel gehüllt ist. Man vergißt ferner bei der Betrachtungsweise, nach welcher alle Abweichungen durch Mischung erklärt werden sollen, daß die Varietäten, die das Mischprodukt bilden, doch auch selber einmal entstanden sein müssen, ansonst völlige Gleichheit auf dem Erd-

ball herrschen würde. Der Schluß ist daher unabweisbar, daß neue Varietäten selbständig sich entwickeln können (vgl. das hierüber im Wedda-Werk, 164, p. 357, und in der Anthropologie von Celebes, 160, p. 142, Gesagte).“

Dr. VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Ubach Ernst, Rackow Ernst, Kampffmeyer Georg, Stumme Hans und Adam Leonhard. *Sitte und Recht in Nordafrika.* Quellen zur ethnologischen Rechtsforschung von Nordafrika, Asien und Australien. Bd. I, 441 SS. Verlag von FERDINAND ENKE in Stuttgart 1923.

Dieses Werk enthält die Rechtsgebräuche und sozialen Einrichtungen von sieben nordafrikanischen Stämmen, die über Marokko, Algier und Tunis zerstreut sind. Es werden Angaben gemacht über „allgemeine wirtschaftliche, soziale, stammesorganisatorische und ähnliche Verhältnisse“. Ferner über Personen-, Familien- und Erbrecht, Vermögensrecht und Schuldverhältnisse einschließlich Zivilprozeß, Fremdenrecht und Strafrecht einschließlich Strafprozeß. Beim Vermögensrecht der *ida û zâl* ist u. a. behandelt das Recht auf das Land, das sich jemand urbar macht, welches Recht er sich dadurch sichert, daß er sich vom Ortsvorsteher ein Papier darüber ausstellen läßt; die Gemarkung geschieht durch Steine, die auf dem Boden liegen. Auch die Rechte des einzelnen auf das Wasser aus dem gemeinsamen Bassin sind genau geregelt nach Reihenfolge der Abnehmer und nach der Menge, die jeder entnehmen darf. Die Ausbesserung des Kanals ist Sache der Dörfer, die an den Kanal angeschlossen sind; die männlichen Einwohner werden zu dieser Fron gezwungen. Säumige Familien müssen sogleich eine Strafe erlegen in Form von zwei Zuckerhüten, die von den Arbeitenden während der Arbeit verzehrt werden. — Die Früchte des Arganbaumes dürfen nur gemeinsam geerntet werden; trotzdem besitzt ein jeder das Recht auf alle Früchte, die er erntet. — Bei den *ida û ziki* sind die Salzquellen nicht Privateigentum, sondern Eigentum der Dörfer, die daran gelegen sind. Die Einwohner der einzelnen Dörfer haben ein Anrecht auf eine bestimmte Anzahl Eimer Wasser aus dieser Quelle. Diese Anzahl Eimer, die ein jeder schöpfen kann, geht nach dem gewöhnlichen Erbrecht vom Vater auf die Söhne über. Der jeweilige Eigentümer kann auch einen Teil davon verkaufen. Die Gruben, in denen das salzhaltige Wasser zum Verdunsten gebracht wird, sind Privatbesitz. Bei der Salzgewinnung schließen sich mehrere zu einer Arbeitsgruppe zusammen, um sich so beim Transport des Wassers von den Quellen zu den Gruben gegenseitig zu helfen. Hilfsarbeiter, die nicht eimerberechtigt sind, haben Anrecht auf einen Teil, gewöhnlich ein Fünftel des Ertrages, oder sie erhalten eine im voraus bestimmte Menge Salz als Tagelohn. Das gewonnene Salz ist Privateigentum und kann auch nach auswärts verkauft werden.

Bei den *ida û ziki* ist auch die Blutrache Vorschrift: die Söhne müssen den Tod des Vaters rächen. Asylrecht gewährt die Moschee; der Rächer darf draußen nicht einmal auf den Mörder warten. Nach einem Jahre kann der Mörder einen Aussöhnungsversuch machen. Es wird am Hause der Bluträcher heimlich ein Stier geschlachtet. Wenn die Rächer es früh genug merken, mögen sie es verhindern; verfallen aber dann der Verachtung des Stammes. Hat aber einmal das Blut des Stieres die Erde benetzt, so kann die Aussöhnung nicht mehr abgeschlagen werden. — Die angeführten Beispiele zeigen, daß in diesem Buche nicht nur der Jurist zu seinem Rechte kommt, sondern auch der Ethnologe viel Interessantes findet. Es ist eine Eigentümlichkeit des Buches, die Rechtsanschauungen nicht als solche darzustellen, sondern sie aus den Gebräuchen zu erklären, die ihnen zugrunde liegen.

Die angewandte Methode würde nicht überall zu solch guten Ergebnissen führen; denn das bloße Ausfragen ohne die Möglichkeit eingehender Kontrolle der berichteten Tatsachen ist nicht geeignet, unbedingt glaubwürdiges Material herbeizuschaffen und man muß diese Resultate immer mit Mißtrauen behandeln. In diesem Falle war eine Nachkontrolle der Tatsachen zwar nicht möglich, da die Ausfragung nicht an Ort und Stelle, sondern im Kriegsgefangenenlager geschah. Aber die Berichte der verschiedenen Personen sind von solcher Übereinstimmung, daß hieraus ihre Wahrheit klar hervorgeht,

und jedes Mißtrauen an der Zuverlässigkeit des Materials schwindet. Für diese Zuverlässigkeit spricht außerdem noch ein anderer Grund, den Prof. HANS STUMME, aus dessen Feder die sprachwissenschaftlichen Daten des Werkes stammen, auf Seite 155 angibt. Er schreibt: „... daß Stoffe, wie sie in den vorstehenden Lagerprotokollen dem Leser vorgeführt werden, in den vielen Hunderten von Schriften Marokkoreisender teil- und bruchstückweise gleichfalls verbucht sind“. Auch führt er noch Werke von größerer Bedeutung an. Das gilt bestimmt für das Vermögens- und Strafrecht. Aber auch für das Familienrecht sowie für die Verlobungs-, Hochzeits- und Ehegebräuche liegen bereits — wenigstens was Marokko betrifft — große Werke vor, die eine Nachkontrolle ermöglichen, und die Ergebnisse dieses Buches bestätigen. So die beiden Werke WESTERMARCK's: *Marriage Ceremonies in Morocco*, sowie *The History of Human Marriage*.

Wenngleich das Werk also nicht in allen Teilen Neues bietet, so bestätigt es doch das Alte in neuer Weise und stellt es zum erstenmal einheitlich zusammen.

P. M. SCHULIEN, S. V. D.

Howard Carter und Mace A. C. *Tut-ench-Amun; ein ägyptisches Königsgrab*. Erschienen bei F. A. BROCKHAUS, Leipzig 1924 260 SS. 104 Abb.

Fast gleicht sie einer Psychose diese Tut-ench-Amun-Begeisterung der letzten Jahre. Diesem regen, fluktuierenden Interesse — nicht der Mode — will nun vorliegende Publikation entgegenkommen und ist deshalb mehr für weitere Kreise zugeschnitten. Diese Aufgabe, an weitere Laienschichten zu sprechen — nehmen wir es gleich voraus — löst dieses Buch in geradezu vollkommener Weise und es tut einem direkt leid, wenn man sich bald am Ende dieser Lektüre sieht. Dieser vorläufigen Veröffentlichung soll nun nach Erledigung aller noch zu leistenden Vorarbeiten in geraumer Zeit „ein abschließendes Werk rein wissenschaftlicher Art“ folgen.

Recht passend und seinem Zwecke entsprechend geht aus der Feder des Herrn Prof. Dr. GEORG STEINDORF ein allgemeiner Einblick in die geschichtliche, vorzüglich dynastische Entwicklung Ägyptens bis auf Tut-ench-Amun voraus, die in gedrängter Kürze einen guten Überblick gewährt, wenngleich auch einzelnes darin mehr oder minder subjektives Gepräge enthält. Beispielsweise — es ist dem Werke als solchem etwas ganz abseits Liegendes — wäre es doch mit Fug und Recht zu bezweifeln, ob die ägyptischen Erzählungen im Alten Testament realiter nur einen „literarischen Niederschlag“ der „alten Sagen“ der Hyksos darstellen; die engeren Fachleute approbieren jedenfalls durchaus nicht alle diese Ansicht und so hat sie auch nichts in einer allgemeinen Einführung zu suchen.

CARTER versteht es in anziehender Form — manchmal sogar durchweht von einem eigenen romantischen Hauch — und doch wieder mit der ihm eigenen Prägnanz und Klarheit ein lebenswarmes Bild zu entwerfen, angefangen von der Auffindung des Grabes und den planmäßigen Vorbereitungen bis zur Öffnung der Grabkammer, in der der kunstvolle Grabschrein mit der jedenfalls noch unberührten Mumie des Königs steht.

Jahrtausende vergehen und mit Staunen betrachtet man die Offenbarung eines gerade nicht zu sehr bekannten Dezenniums. Kunstschätze, einzigartig in ihrer Bedeutung und von überwältigender Schönheit, ruhen gedrängt in den Kammern: der wunderbar zarte alabasterne Prunkbecher mit seinen lotusförmigen Henkeln, die lebensatmenden Züge einer Holzbüste, die feine Linienführung und bezaubernde Natürlichkeit in der Darstellung des Königs und der Königin auf der Rückenlehne des Thronsessels und vieles andere.

Schon aus diesem allgemeinen Werke kann man ermessen, welch reichhaltige Quellen aus diesen Funden im „Tale der Könige“ der Kultur- und Kunstgeschichte zufließen und der Fachmann darf auf die zu erwartende wissenschaftliche Publikation gespannt sein.

Vermögen nun diese Fundstücke des Königsgrabes vielleicht auch dem Ethnologen etwas zu sagen? Die Frage ist nicht so unberechtigt, wie sie vielleicht manchem scheinen mag. Denn trotz ihrer verfeinerten Ausführung stellen die einzelnen Objekte nur die

etwas im Detail geänderten Urtypen dar. So wurde unter dem Inhalt einer Truhe eine Nackenstütze gefunden, deren Indigenat wir als charakteristisch im totemistischen Kulturkreise feststellen können. Die Kolbenkeulen der beiden Wächter vor dem Eingange zur Sargkammer lassen sich zweifellos in die Ergologie des mütterrechtlichen (bzw. freimütterrechtlichen) Kulturkreises einordnen, der ja auch sonst noch mit ziemlicher Deutlichkeit im alten Ägypten zu verfolgen ist. Ganz ähnliche Kolben wie die im Grabe gefundenen begegnen einem noch in der Südsee, Afrika und Vorderasien. Soweit die in kleiner Form wiedergegebenen Abbildungen auf den Truhen schon jetzt einen Schluß zulassen, so dürften besonders die Bogenformen von Interesse sein. Der König ist sowohl auf der Jagd wie auch im Kriege mit einem Rundbogen dargestellt; doch findet man bei seinen Soldaten und einmal sogar bei einem Neger scheinbar den Reflexbogen. Des letzteren Provenienz dürfte im Sinne der vorderasiatischen Völkerschaften zu lösen sein, von denen ja mehrere Invasionen nach Ägypten bekannt sind. In schöner Stilisierung fanden sich auch im Grabe einige „Zusammengesetzte Bogenformen“, die jedenfalls auch in den Kreis der obgenannten asiatischen Völker einzuschließen wären. Einstweilen können wir nur wenig Schlüsse und alle nur mit mehr oder minder großer Wahrscheinlichkeit bilden; eine größere Verbreiterung gewährt uns jedenfalls die ausführliche Veröffentlichung.

Nicht als Letztes tragen die prächtigen Illustrationen und die stilgerechte Ausführung von seiten des Verlages zum Werte dieses Buches bei.

FRIEDRICH FLOR — Wien.

Vedder H. *Die Bergdama*. Teil II. L. FRIEDERICHSEN & Co. Hamburg 1923. Brosch. VI + 129 SS.

Bereits im ersten Bande seines Werkes hat VEDDER unsere Kenntnisse über die Bergdama außerordentlich vermehrt. Nunmehr hat er im zweiten Teil auch die Dichtung der Bergdama veröffentlicht. Es sind angeführt: Zaubersprüche, Gebete an die Ahnen, Totenklagelieder, Tanzlieder, Bogenlieder, Harfenlieder und Spruchweisheit.

Die Zaubersprüche haben keinen Adressaten, an den sie gerichtet werden; ihr bloßes Aussprechen muß die Wirkung nach sich ziehen. Begleitende Handlungen sollen den Sprüchen mehr Kraft verleihen.

Die Gebete werden vom gewöhnlichen Manne nur an die Ahnen gerichtet. Man betet aus Not und fügt den Gebeten Vorwürfe und Übertreibungen bei, um die pflichtvergessenen oder böswilligen höheren Mächte zu ihrer Pflicht zurückzurufen: für die Menschen zu sorgen. — An †† *Gamab* selbst (das höchste Wesen) kann nur der Zauberer Gebete richten.

Die Totenklagelieder werden an der verschnürten Leiche gesungen. Es sind keine Stegreiflieder, wie man erwarten würde, sondern alt überkommene Texte, die das Leben des Verstorbenen in anschaulicher Weise schildern, um ihn dadurch zu bewegen, wieder zu erwachen und aufzustehen; oder sie drücken den Wunsch des Überlebenden aus, mit den Verstorbenen zu sterben. Es sind u. a. angeführt: „Klagelied einer Witwe“, sechzehn Strophen; „Klagelied auf ein Weib“, achtzehn Strophen; „Klage der Mutter um ein Mädchen“, sieben Strophen. Diese Lieder zeugen von großer Tiefe des Gemütes.

Die Tanzlieder sind alt und heute fast ganz vergessen. Epischen Inhaltes ist das erste Lied, das die Bedrückung der Bergdama durch Hererohäuptlinge und durch Amrob, einen mächtigen Volksgenossen, zum Gegenstand hat. Dramatisch ist das Lied zum *Geis-Tanz*, das „Bergdamagebet“, das beim Daggarauchen gesungen wird.

Die Bogenlieder werden fast nur von Männern vorgetragen. Das Musikinstrument ist der gewöhnliche Jagdbogen, mit einer Tiersehne bespannt. Nicht nur fröhliche Weisen werden gesungen, sondern der Bergdama „hat im Gesang ein Ventii entdeckt, das allzu gewaltige Erregungen seines Innern ausströmen läßt“. Die Bogenlieder sind Stegreiflieder, irgendwelchem Mißgeschick oder angenehmem Ereignis, wohl auch nur der augenblicklichen Laune entsprossen. Zumeist gelten diese Lieder anderen Personen. So sind Lieder erwähnt: „Auf einen Launischen“, „Auf einen starken Häuptling“,

„Auf die stolze Mutter“, „An die untreue Frau“, „Bei der (erfolglosen) Werbung“ u. a. m. Auch eine Personifizierung des Herbstwindes ist angeführt.

Die Harfenlieder sind wie auch die Tanzlieder nur noch selten. Leider; denn es ist eigentliche Lyrik, was sie bieten. Es ist einfach und ergreifend, wie die Eifersucht und der Zorn über ein ungetreues Weib hervorbrechen, wie der Bergdama im Liede seiner Traurigkeit Ausdruck gibt über die Abweisung bei der Brautwerbung, und wie er seinen Ärger kundgibt über das Geschwätz der Leute, das ihm eklig ist. — Die Harfe besteht aus fünf Bogen mit den entsprechenden Tiersehnern als Saiten. Dem Ganzen ist ein Resonanzkasten untergebaut.

Die Spruchweisheit der Bergdama ist reichhaltig. Die Sprüche haben mancherlei Wahrheiten zum Inhalt: den Gegensatz von Schein und Sein, von Glück und Unglück, Armut und Reichtum, die Bedeutung des Mannes und der Wertältesten („Ein Häuptling und ein Binsenkorb, die halten alles wohl zusammen“); die Tugend des Freigebigen, die Bosheit des Zänkischen, lügenhaften Menschen („Milch, die gestern sauer ward, kann die heute süßer schmecken? Frag' nicht den, der gestern log; wird auch heut' dir nichts entdecken“) usw.

Der zweite Abschnitt enthält die „Originaltexte zur Dichtung der Bergdama“ mit möglichst wörtlicher Übersetzung. Dazu eine gute Anzahl Erklärungen, die vielfach den Schlüssel zum Verständnis des Vorgelegten bieten.

So hat VEDDER ein ziemlich abgerundetes Bild der materiellen und geistigen Kultur dieses Volkes gegeben.

P. M. SCHULIEN, S. V. D.

Henseling Robert. *Werden und Wesen der Astrologie.* Stuttgart 1923. Kosmosverlag. FRANCKH'sche Verlagshandlung. Geb. Mk. 2.—.

Das Büchlein kann in den Kreisen, für die es bestimmt ist, wohlätig wirken, da es die Sinnlosigkeit des heute wieder so stark anwachsenden Gestirns-Aberglaubens gut zur Geltung bringt. Dabei wird auch ein lehrreiches Bild entworfen von der Geschichte der Astrologie und ihrer Praxis, was die Geistesverfassung vieler Völker vom Altertum an bis auf die heutige Zeit gut beleuchtet.

Auszusetzen ist, daß der oberflächlichen Spekulation ein zu großer Umfang eingeräumt ist. Am meisten fällt in dem Büchlein die Vernachlässigung der Völkerkunde auf. Der Verfasser sagt nichts darüber, daß es mehrere gut abgegrenzte Kultureinheiten gibt, die sich unter anderem auch bezüglich des Grades und der Art des Aberglaubens deutlich unterscheiden. Auch ist es heute nicht mehr angängig, allen Unverstand auf die ältesten Stufen der Menschheit zu häufen.

Wenn schließlich der Kult der „All-Einheit“ als etwas Ideales hingestellt wird, so fragt man nach dessen Berechtigung. Weder der Himmel noch die Erde, weder ein Teilgebiet noch das Naturganze sind fähig, einen Gedanken zu äußern. Wie kann man da einem denkenden Wesen zumuten, der „All-Einheit“ zu huldigen?

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Sullivan Louis R. *Essentials of Anthropometry.* A Handbook for Explorers and Museum Collectors. American Museum of Natural History. New York 1923.

The little handbook for explorers and museum-collectors, published by the American Museum is very valuable. The author is right when he says that trained physical anthropologists have contributed but a small part of our anthropometric data. This handbook is destined for non-trained workers. The instruments recommended are the same as those R. MARTIN has described, and the same is the case with the methods of measurement. As to the terminology of the eye-lids I am sorry to see that the very clear nomenclature of R. PÖCH⁴ is missing. The observation of shovel-shaped incisor teeth is new. He says:

⁴ R. PÖCH: Zweiter Bericht über die von der Anthropologischen Gesellschaft in den k. u. k. Kriegsgefangenenlagern veranlaßten Studien. Mitt. d. Wiener Anthr. Ges., Bd. 46, 1916.

"The upper incisor teeth of some Mongoloid and other peoples have a depression or fisson on the inner surface which is surrounded by a rim or ridge of enamel. This looks not unlike a coal shovel. In the field it is best described in terms of ram development." Very useful is his advice: "If opportunity offers measure complete family groups from the youngest baby to the grandparents or greatgrandparents. In such cases make a rough family tree with the relationships clearly indicated and the individual names, or their key numbers, placed where they belong on the chart." — *Family-Anthropology is the future of our science.*

Dr. VIKTOR LEBZELTER—Vienna.

Hoernes Moritz, Dr. †. *Kultur der Urzeit.* III. Eisenzeit. Dritte Auflage, besorgt von Prof. Dr. FRIEDRICH BEHN. Mit 50 Bildern. 131 SS. Berlin und Leipzig. Vereinigung wissenschaftlicher Verleger. WALTER DE GRUYTER & Co. 1923.

Die Darstellung der Kultur der Urzeit von M. HOERNES hat sich durch ihre Vorzüge rasch die Gunst des gebildeten Publikums erobert. Die neue Auflage hätte aber in der Würdigung von Kulturgruppen einen Schritt weiter wagen dürfen, als sie es getan hat, und zwar nach zwei Richtungen hin. Zuerst in der Benützung mancher Resultate von MAX NEUBERT über die Völkerbeziehungen beim Beginn der Eisenzeit, dann aber auch durch Berücksichtigung einzelner Ergebnisse der kulturhistorischen Ethnologie. Die unleugbare Scheidung in der Kunst wie in der Mythologie und dem damit verknüpften Symbolwesen bei Totemisten, Mutterrechtlern und tierzüchtenden Nomaden hätte dem umsichtigen Bearbeiter in der Darstellung des Keltenproblems von Nutzen sein können. Die Beziehungen der Kunst von Hallstatt und Latène zur altorientalischen hätten die Erwähnung der „sibirischen“ Kunst gefordert, die mit der jonischen nicht nur verwandt ist, sondern wohl eine ihrer Wurzeln darstellt.

Die Vermehrung der Abbildungen erhöht den Wert des Bändchens nicht wenig.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Voretzsch E. A., Dr. *Altchinesische Bronzen.* Mit 169 Abb. und einer Landkarte. Berlin 1924. J. SPRINGER. XXIV + 335 SS. Preis Dollar 18.—.

Über chinesische Bronzen ist schon viel geschrieben worden. Wir hatten aber bisher kein deutsches Werk, das sich gründlich damit befaßte. Auch das vorliegende wird erst in späteren Auflagen einen abgerundeten Überblick über die anziehendste Seite der altchinesischen Kunst bieten können; was jedoch heute geschehen kann, ist hier geleistet. Als einen Mangel wird es z. B. jeder empfinden, daß nur die Formen im ganzen recht zur Geltung kommen, das überaus große, meist symbolische, dekorative Material aber nur wenig studiert werden kann. Einen Teil dieses letzteren bietet ja B. LAUFER in seiner „Chinese Pottery“, aber auch dieses Werk kann die Lücke nicht ausfüllen, da die Tonwaren einer ihrem Material angepaßten Kunstrichtung unterstehen.

Die wohlthuend populäre Form der Darstellung machte es notwendig, die Geschichte Chinas laufend zu berücksichtigen. Die meisten Leser werden dem Verfasser auch für die gelegentlichen Wiederholungen dankbar sein. Die Darstellung der Urgeschichte hätte gewonnen, wenn auf die deutlichen Einflüsse der grundverschiedenen, dort eingreifenden Kulturen Rücksicht genommen worden wäre, z. B. jener der Totemisten, der Mutterrechtler und der viehzüchtenden Nomaden. Bei Besprechung späterer fremder Einflüsse hätten auch die Stücke mit Anklängen an den sogenannten sibirischen Stil erwähnt werden können, z. B. in Abb. 49, 63, 98, 125, 135, 136, 139.

Die weltweite Verbreitung der Fabeltiere wenigstens zu erwähnen, wäre nützlich gewesen, zumal sie einen Anhaltspunkt zur Beurteilung gewisser Kulturen bieten. Ferner würde es bei Beschreibung des wichtigsten unter ihnen, des Tao-tieh interessieren, daß dieses menschenfressende Ungetüm (Abb. 72) im nordindogermanischen Jötun (Fresser) eine Parallele besitzt, die nicht nur im Namen hervortritt (chinesisch Vielfraß, nordisch

fresser), sondern auch in ihrer Beziehung zu Sakral- und Zaubergefäßen (Kessel des Riesen Hymir).

Zum Schlusse geht der Verfasser ganz kurz auf die Entwicklung der chinesischen Schrift ein. Er hält selbst einen nur in den äußersten Wurzeln gemeinsamen Ursprung mit der Bilderschrift des Westens für ausgeschlossen. Man kann aber wohl nur von der Unmöglichkeit reden, heute etwas Greifbares hierüber vorzulegen. Das nahezu gleichzeitige Auftauchen von Bilderschriften im Westen und Osten ist aber doch wohl kein Zufall.

Das gut ausgestattete Buch ist einer weiten Verbreitung wert. Möge uns bald eine durch Detailzeichnungen bereicherte Neuauflage geschenkt werden.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Taylor F. W. *A Practical Hausa Grammar*. With Exercises, Vocabularies and Specimen Examination Papers. 141 pp. CLARENDON Press. Oxford 1923.

This new book on the Hausa Language is chiefly destined to be a practical handbook. The arrangement of materials corresponds fully to that in the Fualani Grammar⁵. The methods which the author is applying are standard ones; as far as that, the book will really be of greatest use for such of the English officials as are going to pass the Higher Stand and Lower Examinations. The English have hitherto been missing such a book whereas the Germans have since long such handbooks⁶.

Yet the book is also intended to give new material to Linguists. TAYLOR records five tones for Hausa and believes his work to be the first to point to tones, respectively intonation in Hausa. SCHÖN however, in his grammar, devotes already the paragraph 9 to intonation⁷. Also R. PRIETZE gives several hints to Hausa tones. Besides them KRUSIUS (Archiv für Anthropologie, Bd. XIV) has already pointed out the musical middle tone of Hausa. With many words the author indicates the tones by adding numbers. In *Tsōrō* (13) "fear" we have the low tone indicated by 1, and the high tone by 3. I think this way of indicating the tones a very unpractical one.

It could surely not be justified to term Hausa or Kordofan-Nubian Tone Languages. Tones of some kind are, no doubt, to be met in any language. Real Tone Languages like Ewe, Chinese, and the like, differ immensely from those languages that are again and again erroneously termed Tone Languages. The characteristic of real Tone Languages is given by the fact that the tone is effective in keeping apart different meanings of two or more words, mostly monosyllabic, having otherwise absolute identity as regards their composition of vowels and consonants.

TAYLOR introduces the term Construct State for the genitival relation in Hausa, he obviously took it from the Semitic Grammar. TAYLOR himself says in the preface "...and to notice that the Hausa noun, in employing a construct state, has a feature in common with Arabic and Hebrew". It seems a mystery how TAYLOR came to use this term. Hausa, in reality, puts a genitival particle between the Nomen regens and the rectum, viz., the demonstrative pronouns *n*, *r*, and the fuller forms *na* and *ta*.

There seems no special Hausa dialect to be on the base of this grammar. It appears that TAYLOR made use of materials from different dialects. If there is, however any special dialect reproduced by the grammar it must be one closely related to the Zanfara Dialect. As TAYLOR says on p. 12: "this is characteristic of Hausa-speaking Yorubas...", we might suppose it to be a dialect from Yoruba-speaking countries.

In cannot make out why it is, that TAYLOR has not added the plural form every time in his vocabulary. Besides there would have been a good reason to indicate the Arabic loanwords.

⁵ A First Grammar of the Adamawa Dialect of the Fulani Language. Oxford 1921.

⁶ A. MISCHERLICH: Lehrbuch der Hausa-Sprache. Berlin 1911. — D. WESTERMANN: Die Sprache der Hausa. Berlin 1911.

⁷ Compare also, with regard to that A. KLINGENHEBEN in his review of TAYLOR Hausa Grammar, Zeitschr. f. Eingebornensprachen, Bd. XIV, H. 1, p. 72.

Valuable is the hint to sigle cases of vowel harmony. The greatest advantage of the book, however, is given by the lucid arrangement of grammar illustrated by *a, b* great deal of practical examples. Also the arrangement of the exercises has been made with full regard to good methods. (Ich danke Herrn J. WÖLFEL für die Übertragung ins Englische.)

Dr. KARL LANG — Vienna.

Berger A. *Exotische Tiergeschichten.* ULLSTEIN. Berlin 1924.

Dr. BERGER ist als Forschungsreisender wohlbekannt. Seine Expeditionen in Afrika haben sehr wertvolle Beiträge zur Geschichte der Eingebornenjagd geliefert. Mit den Wanderobolag er monatelang in der Steppe. Australien, Indien und Nordamerika waren ebenfalls seine Reisegebiete. Überall hat er sich als glänzender Beobachter und Photograph gezeigt. Seine Aufnahmen der afrikanischen Großtierfauna sind weltbekannt.

In seinem neuen Buche erinnert er an das klassische Tierbuch KIPPLING's „Dschungelbuch“. Hier leben die Tiere und ihre Verfolger. Durch diese Art von Jagdgeschichten lernt der Leser mehr als aus trockenen zoologischen Beschreibungen.

Die Jagdweise der Wanderobo und Massai, die Angriffe der Löwen auf die Eingeborendörfer und die Beschreibung des Elefantenfanges gehören mit zu dem besten, was bisher in deutscher Sprache erschienen ist. BERGER versteht es glänzend, den kühlen Beobachter mit dem Schriftsteller zu vereinen. Ich erhoffe deshalb von ihm und dem rührigen Verlage einen zweiten Band, der mehr die Jäger und Jagdmethoden als die Jagdtiere berücksichtigt. Wer BERGER's frühere Bücher kennt, wird nicht zweifeln, daß er hierzu ganz besonders geeignet ist.

PAUL BORCHARDT.

Dalrymple Belgrave C. *Siwa.* The Oasis of Jupiter Ammon, John Lane, The Bodley Head Ltd., Vigo St. London W. 1922. 15/-s. net.

Hptm. BELGRAVE war als Kommandant einer Kamelreiterabteilung der Frontier District Administration von 1920 bis 1921 in Siwa. Als Ergebnis dieses Aufenthaltes liegt uns das obige Buch vor. Die angehängte Bibliographie zeigt, daß der Verfasser den größten Teil der zugänglichen Literatur benützt hat, doch wäre es von Vorteil gewesen, wenn die Bücher in der üblichen bibliographischen Art angeführt worden wären.

Die Arbeit ist in jeder Weise lobenswert. Wir erhalten zum erstenmal von der uralten wichtigen Oase eine zusammenfassende Beschreibung, die uns zeigt, wie viel dort noch erforscht werden muß. BELGRAVE ist Militär und streift deshalb ganz kurz viele Fragen, die für den Fachmann von außerordentlicher Bedeutung sind, denen er aber ziemlich hilflos gegenübersteht. Ich hatte leider nicht selbst Gelegenheit, bis nach Siwa zu marschieren. Die Oase ist aber heute mit den Verwaltungsautos so bequem zu erreichen, daß die Berberspezialisten nicht versäumen sollten, zu retten, was sonst wohl bald verloren sein dürfte. Noch vor 20 Jahren wurde in Baharia vereinzelt noch Siwi gesprochen und zu meiner Zeit (1914) war kein einziger Einheimischer mehr aufzutreiben, der diese Sprache beherrschte. Das Arabische gewinnt heute auch in Siwa immer mehr die Überhand und nur noch die Frauen in ihrer Abgeschlossenheit bewahren das Siwi vor dem Aussterben.

Alle Autoren sind sich über die „Unmoral“ der Bewohner Siwas einig, doch ist der tiefere Grund hierfür bisher noch nicht festgestellt worden. Die Homosexualität ist außerordentlich verbreitet und bildet einen Teil der Gebräuche beim Feste des ältesten Schutzheiligen der Oase Sidi Soliman. Der Rundtanz seines Mulids ist ganz verschieden von dem sonst üblichen Derwischsikt. Ich möchte auf die von BELGRAVE nicht genannte Arbeit des Dr. M. MOH. ABD ALLAH, *Siwan Customs, Varia Africana I*, Harvard African Studies I, 1917, hinweisen, welche sehr lehrreiche Angaben macht. Es wäre zu untersuchen, ob dieser Orden nicht aus dem Männergeheimbund in diesem alten Gebiete des Mutterrechtes hervorgegangen ist. Die Siwi haben mit geringen Ausnahmen nur eine Frau, doch ist die Scheidung so leicht, das manche 20 bis 30mal verheiratet waren (p 149). Trotz alledem wird die Jungfernschaft geschätzt und die Jungfrauen tragen eine Art silbernen Halbmondes als Abzeichen (p. 216). Eine Reihe vorzüglicher Photos und Aquarelle von der Hand des Verfassers zeigen den einzigartigen Aufbau dieser Waben-

stadt, in der jedoch nur die Verheirateten wohnen dürfen. Die Unverheirateten bleiben nachts als eine Art Wache außerhalb der Stadtmauern.

Über die Musiksprache der Siwi erhalten wir auch kurze Angaben (p. 256/257), die beweisen, daß die Pfeifsprache über das gesamte Berbergebiet von den Guanchen bis Siwa und vom Aures bis zu den Joruba verbreitet war. Sehr wichtig wäre eine genaue Beschreibung der Kriegstrommeln (p. 112).

Für die Töpferei hätte BELGRAVE die Arbeit des leider 1918 verstorbenen ORIC BATES, Siwan Pottery, Varia Africana II, Harvard African Studies II, 1918, heranziehen sollen. Die gebrannten Kinderspielsachen (p. 200) verdienen nähere Untersuchung. Abbildungen der einzigartigen Grabsteine und Beigaben finden wir in der obenerwähnten Arbeit des Dr. M. MOH. ABD ALLAH.

Die Stellung des Esels in der Oasenkultur ist ebenfalls sehr bemerkenswert. Hier dürfen nur Datteln und Oliven verkauft werden. Alles andere, besonders aber Milch, darf nur verschenkt werden (p. 158). Katzen und Hunde werden gegessen, eine Speise, die sonst von den Mohammedanern verabscheut wird (p. 169).

Einen Fehler der Vorrede WINGATES (p. XIV) möchte ich richtigstellen. Die Stadt Oasis des Herodot ist nicht Siwa, sondern Charga. (Siehe BORCHARDT, Die großen Ostwestkarawanenstraßen durch die Lybische Wüste, erscheint Peterm. Mitt. Gotha.)

Sehr wichtige Nachrichten verdanken wir BELGRAVE über Teppicharbeiten. Die Ulad Ali Beduinen bedecken den Boden ihrer Zelte mit Wollteppichen aus weißer Schafwolle, zum Teil scharlach, braun und grau gefärbt, brauner Kamelwolle, sowie schwarzen Ziegenhaaren. Sie werden in Streifen gewebt mit ausgesprochen geometrischen Mustern. Die Enden werden mit schwarzen und roten Quasten versehen.

Nach dem Senussiaufstand sammelte Miß BAIRD in Amria westlich von Alexandria die verlassenen Beduinenfrauen und begann mit 400 Arbeiterinnen eine Teppichindustrie. Nach ihrem Tode 1919 wurde diese Arbeit von der Frontier Administration in Behig weitergeführt.

Es ist nun sehr interessant festzustellen, daß früher in Siwa streng geometrische Leder-teppiche hergestellt und in Ägypten hoch bezahlt wurden. Heute finden wir diese Arbeiten nicht mehr in Siwa. In Südnigerien hatte ich jedoch Gelegenheit, Haussalederarbeiten zu kaufen. Sie zeigen alle streng geometrische Muster und es ist sehr wahrscheinlich, daß hier sich noch die alte Technik erhalten hat. Im „Jahrbuch der Asiatischen Kunst, Leipzig 1924“ berichtet SAVRE über „Die ägyptischen Teppiche“. Er kommt in dieser Arbeit zu dem Schluß, daß die sogenannten Damaskusteppiche mit ihren geometrischen Mustern aus ägyptischen Arbeitsstätten stammen. Er bringt sie in Abhängigkeit von musivischem Fußbodenschmuck. Besonders weist er auf den Mosaikfußboden im Haupthofe der Moschee Sultan Hassan in Kairo (15.—16. Jahrh.) hin, der den Mustern der Hausa sehr ähnelt.

PAUL BORCHARDT.

Sven Hedin. *An der Schwelle Asiens und Prschewalskij.* Sammlung, Reisen und Abenteuer. Bd. 19 und 23. BROCKHAUS. Leipzig 1923.

In der Sammlung von Reiseberichten sind von SVEN HEDIN zwei neue Bändchen erschienen, die einen interessanten Beitrag zur Forschungsgeschichte Innerasiens darstellen. General PRSCHEWALSKI's drei erste Reisen von 1870 bis 1880 sind durch Übersetzungen seiner Berichte bekannt. Die vierte wichtigste Reise von Urga durch die Mongolei nach Kansu und von dort durch Chinesisch-Turkestan in das Semirjetschenskgebiet lag nur in russischer Sprache vor. Der vorliegende Band gibt einen fein abgewogenen Auszug aus diesem Berichte. Bereits 1887 veröffentlichte SVEN HEDIN auf schwedisch als Erstlingswerk die gekürzte Ausgabe der vier großen Reiseberichte. Ich würde es begrüßen, wenn der Verlag den Autor veranlassen würde, in gleicher Weise die ersten PRSCHEWALSKI'schen Reisen zu veröffentlichen, da dieselben schwer zu erhalten sind. Sie bilden jedoch für die Erforschung Zentralasiens eine wichtige Etappe. Die guten Übersichtskarten sind besonders zu begrüßen. Ich möchte jedoch vorschlagen, daß stets eine kurze Bibliographie des bearbeitenden Reisenden hinzugefügt wird.

PAUL BORCHARDT.

Schneider Nikolaus, Prof. Dr., Luxemburg. *Das Drehem- und Djoharchiv.* 1. Heft: Das Pantheon der Drehem- und Djohatafeln (Orientalia Nr. 8). Rom 1924. 96 S. Lex.

Um Teilmaterial zur Rekonstruktion des altbabylonischen Kulturzustandes zur Zeit der dritten Dynastie von Ur (zirka 2300 v. Chr.) zusammenzutragen, stellt hier ein Schüler des bekannten Assyriologen P. DEIMEL am päpstlichen Bibelinstitut an der Hand der bisher veröffentlichten Texte aus zwei wiedergefundenen altbabylonischen Stadtarchiven eine nicht weniger als 286 Nummern zählende Liste von Götternamen auf, die teils nur in Opferlisten, teils nur in Personennamen, teils in beiden vorkommen. Eine gewisse Rangordnung läßt sich nicht verkennen, eine streng geordnete Hierarchie in diesem buntscheckigen Pantheon ist jedoch nicht nachzuweisen.

Auf Übersetzung und nähere Erklärung der zahlreichen Namen läßt sich Verfasser vorläufig nicht ein, er will allein durch die Menge des Materials die Bedeutung der einzelnen Gottheiten veranschaulichen.

Es ist zu bedauern, daß die interessante Arbeit nicht gedruckt, sondern nur in Autographie vervielfältigt werden konnte. Die Übersichtlichkeit hätte dadurch jedenfalls gewonnen.

Privatdozent Dr. F. NÖTSCHER—Würzburg.

Buechel Eugène, S. J., St. Francis, So. Dakota. *Wowapi Wakan: Wicowoyake Yuptecelapi Kin.* Bible History in the Language of the Teton Sioux Indians. 350 pp., illustrated. New York, BENZIGER Brothers. (For sale at St. Francis Mission, So. Dakota. U. S. A. Dollars 2.—.)

There is no dearth of material for the study of the language of the once wide-spread Siouan tribes of North America. For we have those two standard works in American linguistics, published as Volume VII and Volume IX by the Smithsonian Institution in the series "Contributions to North American Ethnology". The former is that remarkable work, Dakota-English Dictionary, by a veteran missionary, STEPHEN RETURN RIGGS and edited by JAMES SWEN DORSEY. The latter is the Dakota Grammar, texts, and ethnography, compiled and edited by the same scholars. Moreover, we have for further study, the works listed in Bulletin 5 of the Bureau of American Ethnology, "Bibliography of the Siouan languages" by JAMES CONSTANTINE PILLING (1887).

However, this is the first time we have such a complete and well-edited text of the Bible Story in the Teton dialect. The Tetons (*Tito'wa'* "dwellers on the prairie") were the western and principal division of the Dakota or Sioux and included all the bands that formerly ranged west of the Missouri River. By far the larger number of them are now located on two Government agencies, the Pine Ridge and Rosebud agencies in the southern part of South Dakota. The Jesuit fathers have been conducting flourishing missions at both places for many years.

It is safe to say that the writer of this splendidly edited and printed text is one of the few really great Siouan scholars of America. Residing for nearly twenty years alternately at Pine Ridge and St. Francis (Rosebud), he has learnt the language so well that some of the old men have been heard to say that Wambli Sapa (Black Eagle) "speaks the language better than we do ourselves". To hear Father BUECHEL speak, and especially preach, in Siouan, gives one an idea of the grace and power that are said to have been put into their speeches by some of the famous Indian chieftains of old. When this book was first circulated among the Indians, especially at the great Catholic Siouan Congress early in July 1924 at St. Francis Mission, there was a universal comment about its language among the elders of the people: "This is just the way we speak."

This splendid testimony to the accuracy and scholarship of Father BUECHEL's study will, of course, make the book more valuable to the little band of workers in the field of American linguistics. Such slight errors as that in line 2, p. 6, *mihpiya* instead of *mahpiya*, heaven or cloud, will readily be condoned. The text follows the well-known book of

Rev. Dr. J. SCHUSTER "Illustrated Bible History of the Old and New Testaments" which will make the book more easy for study by those interested in the structure of the language of the former war-lords of the western plains. It may be noted that one of the chief peculiarities of the Teton dialect as compared with other Siouan forms of speech, is the substitution of *l* for *d*, Dakota becoming as a consequence Lakota. Classical philologists will be reminded of the similar interchange of consonants in some of the etymologically related words of Greek and Latin.

During his long years of residence among his Indians Father BUECHEL has gathered a vast amount of highly important data on the folklore, the mythology and the tribal customs of this once so powerful tribe of American Indians. It is to be hoped that he will be prevailed upon to publish this valuable material for the benefit of all students of primitive society.

ALBERT MUNTSCHE, S. J.—St. Louis University, St. Louis, Mo.

Zwemer Samuel M., D. D. *Die Christologie des Islam.* Stuttgart. Christliches Verlagshaus.

Ich wünschte dieses Buch in die Hand eines jeden Theologen, da wir hier zum erstenmal in deutscher Sprache (übersetzt von Dr. phil. FRICK) eine Zusammenstellung der Lehre von der Person Jesu Christi im Koran und der ebenso wichtigen Tradition erhalten. Hieraus muß er erkennen, wieviel Möglichkeiten für die Arbeit des Missionars im Gebiete des Islam gegeben werden. Von dem reichhaltigen Inhalt möchte ich besonders erwähnen: Das „Wort Gottes“ und der „Geist von Gott“ als Namen Jesu Christi und ihre Bedeutung. Die Berichte über Leben, Sterben und Himmelfahrt Jesu. Sein Leben in der Tradition von seiner Geburt bis zu seinem öffentlichen Auftreten.

Wir finden hier die Verkündigung durch den Engel Gabriel, die Flucht nach Ägypten, die vielen Heilswunder und seine wunderbare Geburt.

Ein zweites Kapitel beschäftigt sich mit seiner öffentlichen Wirksamkeit bis zu seinem zweiten Kommen, sowie mit der Persönlichkeit und dem Charakter Jesu Christi. Sehr lehrreich ist die Schilderung der Verdrängung seiner Person durch den Propheten Mohammed und besonders für Missionäre die Abhandlung: „Wie man den Moslems, die nur den Propheten Jesus kennen, Christum predigen muß“.

S. ZWEMER ist ein alter Missionar im Gebiete des Islam und hervorragender Kenner seines Spezialgebietes. Wenn auch der zünftige Orientalist nicht jede Meinung des Verfassers anerkennen wird, so ist doch dieses Werk in jeder Bücherei unentbehrlich.

PAUL BORCHARDT.

Kaufmann Karl M. *Amerika und Urchristentum.* Weltverkehrswege des Christentums nach den Reichen der Maya und Inka in vorkolumbischer Zeit. Delphin-Verlag. München 1924.

Der Mexikanist wird das Büchlein mit gemischten Gefühlen betrachten. Einerseits freut er sich, daß die Notwendigkeit neuer Grabungen endlich auch von einem angesehenen außenstehenden Forscher so begeistert empfohlen wird, anderseits bedauert er aber auch, daß aus den angekündigten Veröffentlichungen etwas Wertvolles noch nicht hervorgehen kann. Wenn KAUFMANN sich ernstlich mit der zentralamerikanischen Archäologie befassen wird, so können bei seinem scharfen Auge für Kunst und Symbolik die Erfolge nicht ausbleiben. Solange er aber in den zugänglichsten Teil der Literatur so wenig eingedrungen ist, kann man nichts Ganzes erwarten. Selbst den so verdienten Forscher W. LEHMANN, den er zitiert, kennt er nur oberflächlich.

KAUFMANN vergleicht die Mayakunst mit der ägyptischen. Dieser Vergleich lockte auch einst E. SELER, den ersten Kenner der mittelamerikanischen Kultur. Er setzte sich deshalb in reiferen Jahren nochmals unter die Hörer der ägyptischen Archäologie, aber er wagte den Vergleich trotzdem nicht.

Der Hinweis des Verfassers auf eine vorkolumbische Buchstabenschrift der Maya, auf Sprachverwandtschaft mit der Alten Welt oder auf die Kartusche in Ägypten und in Amerika verrät mehr Enthusiasmus als ernstes Eindringen in den spröden Stoff. Das scheint aber nur ein Durchgangszustand zu weit Besserem zu sein. Die Mumifizierung in Ägypten und Südamerika ist ja wahrscheinlich eine verwandte Erscheinung. Man kann aber die erstere nicht als Vorbild der letzteren betrachten; beide gehen vielmehr auf totemistische Gesichtspunkte in allen Erdteilen zurück. Ähnliches gilt von den Obelischen. Die Bemerkungen über Kreuz und Hakenkreuz wären wohl anders ausgefallen, wenn der Verfasser die Arbeit von J. LECHLER über das Hakenkreuz gekannt hätte.

Was endlich die christlichen Anklänge im Leben der Mexikaner angeht, so würden etwa 14 Tage genügen, um dem Verfasser aus den Werken der alten Missionäre und Eroberer wenigstens 100 wichtige Hinweise zu liefern, darunter solche über die Taufe, die Beichte, die Eucharistie, die Firmung, das monastische Leben, das Gebet, die Erziehung und manches andere. Hoffentlich verfolgt KAUFMANN seine Studien mit derselben Energie, mit der er sie angefangen hat, er ist sicher auf dem richtigen Wege.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

Poebel Arno. *Grundzüge der Sumerischen Grammatik.* Rostocker Orientalistische Studien. Bd. I. XV + 324 SS. Rostock. Selbstverlag des Verfassers. 1923.

Dieses Werk POEBEL's gehört zu den beachtenswertesten Werken, die bisher in der Sumeriologie geschaffen wurden. Sicherlich übertrifft diese Grammatik das gleichbetitelte Werk von FRIEDRICH DELITZSCH und die Arbeit LANGDON's⁸ sowohl an Fülle des grammatischen Materials als auch vom pädagogischen Standpunkt. Die Grammatik ist so angelegt, daß sie dem agglutinierenden Charakter des sumerischen Sprachidioms vollkommen Rechnung trägt. Dazu gesellt sich eine sehr übersichtliche Darstellungsweise, die in jeder vorher erschienenen Grammatik über diese Sprache fehlte.

Zur Ergänzung dieses Bandes wird ein weiteres Werk der „Rostocker Orientalistischen Studien“ erscheinen, nämlich vom gleichen Verfasser, „Sumerische Lesestücke“, mit einem Glossar für die Lesestücke. Es wäre aber sehr wünschenswert, wenn wir von einem so bedeutenden Sumeriologen wie POEBEL ein großes Gesamtvokabular der sumerischen Sprache erhalten könnten. Ein solches Vokabular wäre sehr notwendig, da weder das von DELITZSCH noch das von LANGDON ganz vollständig ist.

Das erste Kapitel bringt wichtige Bemerkungen über das Volk und die Sprache der Sumerer. Es finden sich hier auch wichtige Notizen über die Mundarten, über die von den Babyloniern selbst geschaffenen Hilfsmittel zum Studium der sumerischen Sprache. Die zweisprachigen sumerisch-akkadischen Vokabulare, Paradigmen der Verbal- und Pronominalformen, Zusammenstellungen von Phrasen und die dreisprachigen sumerisch-akkadisch-hethitischen Vokabulare werden besprochen. Weiters folgt eine kurze Übersicht über die literarischen Erzeugnisse der Sumerer. Die Lautlehre, die beinahe 20 Seiten umfaßt, ist viel ausführlicher als in einer anderen sumerischen Grammatik. Ich verweise hier gelegentlich auf die kleine und kühne Studie von CH. FOSSEY „Les Permutations des Consonnes en Sumérien“⁹, die zum erstenmal eine ausführlichere Darstellung des sumerischen Konsonantenwechsels bringt. POEBEL widmet sich mit besonderer Sorgfalt der Vokalharmonie. Er setzt sich genauestens mit der Vorwärts- und Rückwärtsangleichung auseinander und gelangt zu vortrefflichen Resultaten. Ich muß bemerken, daß die Vokalangleichung von den Sumeriologen noch nicht ganz ergründet worden ist. Dies gilt besonders bei den Nominalzusammensetzungen. *e-gir* (Fürst) z. B. könnte eine Rückwärts- oder Vorwärtsangleichung enthalten. *e-gir* heißt eigentlich „der Große“; vgl. *gur* (Größe), *kur* (groß). *e-gir* könnte aber auch „der Starke“ heißen; *gir* (stark).

⁸ LANGDON STEPHAN, *A Sumerian Grammar and Chrestomathy with a Vocabulary of the Principal Roots in Sumerian.* Paris 1911.

⁹ „Assyriologische und Archäologische Studien.“ HERM. v. HILPRECHT zu seinem 25. Doktorjubiläum und seinem 50. Geburtstag. Leipzig 1909, p. 105—120.

Ähnliche Angleichungen finden sich auch bei *u-taḥ* (Himmel), *e-nim* (Himmel) (*nim* [hoch])¹⁰, *e-sir* (Straße), *u-gur* (Schwert) (*gur*, *kur* [schneiden, zerschneiden]) usw. *ḥ* (bei DELITZSCH *ḡ*) soll nach Angabe POEBEL's wie deutsches *ch* in „ach“ gelautet haben. Man beachte, was darüber DELITZSCH schreibt¹¹. Nach DELITZSCH soll *ḡ* ein dem *g* außerordentlich nahestehender Laut gewesen sein. Er begründet dies und weist auf den beständigen Wechsel zwischen *ḡ* und *g* hin. Wichtig erscheint bei POEBEL der Hinweis auf die Existenz von *ng*. Zu den Beispielen über den Wechsel von *n* und *g* füge ich noch hinzu: *ge*, *ne* (Kohlenbecken, Herd), *gun* (*gu*, *gi*), *nin* (Land). Bezüglich des Schwunds von *š*, wenn man überhaupt hier von Schwund sprechen kann, in *gidru* (aus *gišdaru*) (Zepter) ist zu beachten, daß dem *giš* (Baum) neben *mu* auch *gi* entsprechen kann. Vgl. hiezu *giš*, *Es mu* (Mann) neben *gi*¹². Sehr übersichtlich und mit vielen Beispielen sind die Konsonantenentsprechungen zwischen Hauptdialekt und *Eme-sal*. Auf S. 34 bringt der Verfasser bei der Reduplikation *gi-gir* (Wagen) (aus *gir-gir*). *gir* dürfte mit *gur* (tragen), *gur* (laufen), vielleicht aber auch mit *gir* (Gang, Weg) zusammenhängen. Vgl. der Bedeutung halber lateinisch *vehere* und *vehiculum*.

Überaus klar ist die Abhandlung über die Kettenbildung. Gelegentlich der Behandlung des sumerischen Zahlwortes will ich hier folgendes bemerken: Nicht zufällig heißt im Sumerischen *min* oder *man* (*mena*) „zwei“ und „Bruder, Genosse“. Sinngemäß findet sich im Ägyptischen dasselbe. *šn* (ägyptisch) heißt auch „zwei“ und „Bruder“. In der Sprache der alten Bergdama von Okombahe heißt *zwei* „sein Bruder“. In der Botokuden-Sprache ist ebenfalls nur ein Wort für zwei und „Bruder“ (*intschak*). Das multiplikative Zahladverbium wird mittels des Substantivums „*ara*“ (Mal), wörtlich „Gang“ gebildet¹³. Der Bedeutung nach findet sich das Gleiche im Nilnubischen mit *gir* (Weg), im Arabischen mit *٣* (Mal) (*٣* „vorbeigehen“), im Fulfulde mit *labi* (Wege) und im Wolof mit *yon* (Mal, Weg). Es gibt sehr wenige Sprachen, bei denen die Ordinalzahl von „eins“ durch affigale Konstruktion von der Kardinalzahl gebildet wird. Zu diesen wenigen Sprachen gehört auch das Sumerische. Hier geschieht dies durch das suffigale Element *-kam*. Im Türkischen heißt *bir* „eins“, *bir-in-dschī* „der erste“. In der Somali-Sprache findet sich *kau* (eins), *kaw-ād* (der, die erste).

Die gute tabellarische Zusammenstellung der Verbalformen und Pronomina, die hier zum erstenmal gegeben wird, erleichtert sehr das Studium. Die Grammatik von POEBEL bietet dem Fachgelehrten sehr viel Neues und dem Anfänger eine vortreffliche Einführung.

Dr. KARL LANG — Wien.

Asia Major. Journal devoted to the Study of the Languages, Arts and Civilisation of the Far East and Central Asia; Introductory Volume (LXXXIII, 705). Edited by **Bruno Schindler, Ph. D.** und Vol. I, Fasc. 1, Jänner 1924 (V, 196). Verlag PROBSTHAIN & Co. London W. C. 1., Jährlicher Subskriptionspreis (pränumerando) G.-Mk. 60 —.

Mit einem stattlichen Bande hat sich die neue Zeitschrift eingeführt. Dem, wenn man so sagen darf, internationalen Altmeister der Sinologie, FRIEDRICH HIRTH, nachträglich zu seinem 75. Geburtstage gewidmet, bringt sie zunächst ein stellenweise recht humorvolles, ausführliches Curriculum Vitae des Jubilars aus seiner eigenen Feder (im Inhaltsverzeichnis irrtümlich als „Bibliographisches nach eigenen Aufzeichnungen“ registriert), das uns den großen Gelehrten auch menschlich näherückt. Ihm lassen der Herausgeber und HOMMEL ein klassifiziertes, 162 Nummern zählendes, vollständiges Verzeichnis der Schriften HIRTH's folgen. Auf acht Seiten entwickelt dann SCHINDLER in einem Vorwort das Programm des Unternehmens, in dem er teilweise das bisher Geleistete streift und die hervorragendsten Fachleute auf den einzelnen Gebieten namhaft macht, dann aber ausspricht, was noch zu tun übrig bleibt, recht betrachtet, eine Arbeit für

¹⁰ Vgl. dem Sinne nach *an* (hoch, Himmel, droben [Sumer]) und im Ägyptischen *hrj*, *hrw* (oben, Oberseite), *hrt* (Himmel).

¹¹ DELITZSCH, Kleine Sumerische Sprachlehre, Leipzig 1914, § 10.

¹² DELITZSCH, Sumerisches Glossar, S. 86 und 95.

¹³ Von *ra* (gehen). Siehe DELITZSCH, Glossar *ra* II.

Generationen. Leider ist, abgesehen von einem kurzen Hinweis auf das Petersburger Sanskritwörterbuch, die russische Wissenschaft gar nicht berücksichtigt. Auch wäre meines Erachtens der Mongologie ein wenn auch bescheidenes Plätzchen einzuräumen gewesen.

Aus dem reichen Inhalt des HIRTH-Bandes wollen wir kurz die Namen der Autoren und die Titel ihrer Abhandlungen Revue passieren lassen, indem wir der systematischen Inhaltsübersicht folgen. Der Leipziger Prof. CONRADY arbeitet unermüdlich auf seinem bekannten Gebiet, das die austro-indochinesischen Beziehungen aufzuklären sucht, und es ist hochinteressant, sich in den „Neuen austro-indochinesischen Parallelen“ mit seinem neuen Beweismaterial vertraut zu machen. EDWARD PARKER untersucht den Zusammenhang der sumerisch-babylonischen Kultur mit der chinesischen. Das mit Rücksicht auf den Charakter des Gesamtwerkes als Jubiläumsgabe recht ausführlich behandelte Gebiet „China“ bringt aus der Feder des Schweden KALGREN „Contributions à l'analyse des caractères chinois“, eine dankenswerte Arbeit, die fortan beim Studium des leider so seltenen, aber grundlegenden „Graphischen Systems der chinesischen Hieroglyphen“ von V. P. VASILJEV (St. Petersburg 1867) zu benutzen sein wird. NACHOD berichtet in einer langen Abhandlung über die ersten Kenntnisse chinesischer Schriftzeichen im Abendlande an der Hand mühsam zusammengesuchten Materials, unterstützt durch prächtige Reproduktionen seiner raren und kostbaren Vorlagen und einen umfangreichen Apparatus criticus. Gleichfalls ins Gebiet der chinesischen Schriftgeschichte schlagen einige Noten des Herausgebers. Der Philologie im Reiche der Mitte ist ERKES' „Ta-Chao“ in Text, Übersetzung und Bemerkungen gewidmet, ihr auch eine Arbeit des Leipziger Professors für Religionswissenschaft Dr. theol. HANS HAAS über „Lun-yü II, 16“, die erhoffen läßt, daß der bewährte Vorkämpfer auf dem Gebiete der japanischen Buddhologie, die an der Quelle zu studieren, ihm seine langjährige Tätigkeit als Pfarrer in Tôkyô die beste Gelegenheit gab, auch für die Sinologie noch manchen wertvollen Beitrag liefern wird. In der Disziplin der Literatur kommen A. FORKE mit einer Einschätzung Yen-Ying's als Staatsmann und Philosoph und über das Yen-Tse Tsch'un-Tch'in, der Chinese Z. L. YIH über Mo-Tzu, einen Zeitgenossen K'ung-tse's, und FRIEDRICH WELLER in „Kleinen Beiträgen zur Erklärung Fa-Hsien's“ zum Wort. Mit letzterer Arbeit dürfte er sich den Dank aller Buddhologen, die auf die Berichte des berühmten Pilgers angewiesen sind, verdient haben. Ausgewählte historische Kapitel behandelt A. WEDEMEYER in einer mit ausführlichen Zahlentafeln versehenen umfangreichen Abhandlung über die „Schauplätze und Vorgänge der chinesischen Geschichte gegen Ausgang des dritten und im zweiten Jahrtausend vor Christus“. HALOUN liefert Beiträge zur Siedlungsgeschichte chinesischer Clans, altes, aber bisher fast unbekanntes Material für die älteste Geschichte der Fêng auswertend. HOPKINS bietet in „The Royal Genealogies on the Honan Relics and the Record of the Shang Dynasty“ die Resultate seiner neuesten Forschungen, basierend auf Knocheninschriften, deren Inhalt er mit den Berichten anderer historisch-literarischer Denkmäler vergleicht. Dem Herausgeber begegnen wir in einer großen, fast siebzig Seiten starken und mit zahlreichen Fußnoten versehenen Abhandlung „The Development of the Chinese Conceptions of Supreme Beings“ (mit einer Karte), ein Thema, das schon SÖDERBLOM in einem besonderen Kapitel seines „Werden des Gottesglaubens“, teilweise unter chinesischer Beihilfe, angeschnitten, und über das wir selbst in den grundlegenden Werken von J. J. M. DE GROOT und WILHELM GRUBE leider nur wenig finden. Drei Aufsätze: „On the Criticism, Collection, Purchase and Handling of Pictures“ (die Übersetzung aus einem Handbuch für Liebhaber) von A. WALEY, der „Wu-Tschuan-Ting“, eine mit mehreren prächtigen Tafeln geschmückte Monographie über das berühmte Weihbecken, von E. A. VORETZSCH, eine Arbeit, „Early Chinese Writing as a Source of Chinese Landscape Painting“ von Z. v. TAKÁCS, die uns die ostasiatische Landschaftsmalerei in einer völlig neuen, bisher nur vermuteten Perspektive schauen läßt, behandeln die Kunst. An letztere Arbeit schließen sich inhaltlich, soweit es das Sujet angeht, FERGUSON mit „Chinese Landscapists“ und AGNES E. MEYER, die (A Chinese Primitive) in einem Werke Wang Hsih-chih's (321—379 n. Chr.) das bis jetzt älteste Spezimen der chinesischen Landschaftsmalerei entdeckt zu haben glaubt.

Zentralasien ist geographisch-geschichtlich vertreten durch A. v. ROSTHORN, der

unter dem Titel „Die Hochburg von Zentralasien“ einen historischen Überblick über die Verhältnisse im Orchongebiet als dem Stammsitz der mongolischen Großhane gibt. Sir AUREL STEIN, unter den Zeitgenossen der mittelasiatische Archäologe καὶ ἐξοχήν, veröffentlicht in „Central-Asian Relics of China's Ancient Silke Trade“ Teilresultate seiner zweiten großen Expedition, eine wertvolle Bereicherung zu den Vorarbeiten A. HERMANN'S „Die alten Seidenstraßen zwischen China und Syrien“ (Berlin 1911). Eine umfangreiche Abhandlung WILSON'S geht den Forschungsspuren arabischer und persischer Geographen, den Volkslegenden und der Expedition des Kalifen Wāthiq nach, die „The Wall of Alexander against Gog and Magog“ zum Gegenstande haben. Der hervorragenden Rolle, welche die Türk Sprachen für Mittelasien spielen, tragen NÉMETH, BROCKELMANN und HOMMEL Rechnung; NÉMETH (gegen NÖLDEKE) durch eine gelungene Lösung des vermeintlichen Eigennamens Chartasis, eines ἀπαξ λεγόμενον bei Curtius Rufus, in „A Turkish Word in C. R.“; BROCKELMANN durch Proben „Altturkestanischer Volkspoesie (I)“, aus Texten des verschiedensten Inhalts mit Übersetzung bestehend, zu denen HOMMEL in einer Studie „Zu den alttürkischen Sprichwörtern“ eine wertvolle Ergänzung bietet.

Der Heidelberger M. WALLESEER, der sich durch seine gründlichen Arbeiten auf dem Gebiete der Mahâyâna-Philosophie und -Metaphysik schon längst rühmlich hervorgetan, — es sei nur an seine „Mittlere Lehre des Nâgârjuna (Madhyamikaçâstra)“ erinnert — macht uns in unserem Sammelbande mit einer ausführlichen Biographie des Verfassers des letztgenannten Werkes und des definitiven Ausgestalters der „Großen Lehre“ auf Grund der Originalliteratur bekannt (The Life of Nâgârjuna from Tibetan and Chinese Sources). NACHOD begegnen wir noch einmal in einer „Bibliographie of Japan for 1914“, die weit zurückgreifen mußte. In der wohl vollständigen Liste der Werke, Aufsätze etc. in europäischen Sprachen finden wir auch solche in Japanisch. Ins Milieu des sibirischen Schamanismus und in die Vorstellungs- und Sagenwelt seiner Anhänger versetzt uns STÜBE'S Abhandlung „The Bear-Cult and the Dramatic Plays of the Maniza“. Eine Arbeit FRIEDRICH WELLER'S „Über den Aufbau des Pâtikasuttanta“ erweist den in Rede stehenden buddhistischen Pâlitext in der vorliegenden Fassung als Komplikation und lehnt dafür die Autorschaft Buddha's ab.

Dem HIRTH-Anniversary Volume ist nun das erste, 196 Seiten starke Heft der Asia Major gefolgt. Dem Herausgeber hat sich FRIEDRICH WELLER zugesellt. Hier sei auch gesagt, daß Papier, Ausstattung und Typen, einschließlich der fremden, dem Verlag und den Druckereien, dort SPAMER, hier DRUGULIN, alle Ehre machen. Im Hinblick auf die ausführliche Behandlung des Jubiläumsbandes und den hier noch zur Verfügung stehenden Raum beschränken wir uns nur auf eine einfache Inhaltsangabe. HERTEL bietet „A Note of Bhavabhûti and on Vâkpatirâja“; BROCKELMANN den zweiten Teil seiner „Altturkestanischen Volkspoesie“. SCHRADER beschäftigt sich mit der Frage der Transkription und Deutung des siamesischen Alphabets, deren Lösung einem längst gefühlten Bedürfnis entspricht. A. H. FRANKE, der lange Jahre als Missionar der Brüdergemeinde in Tibet gewirkt, bringt in „Two Ant Staries from the Territory of the Ancient Kingdom of Western Tibet“ einen Beitrag zum Sagenproblem von den goldgrabenden Ameisen, mit wunderbar klaren Originaltexten. HALOUN läßt seiner Arbeit über die Clanbesiedlung im Jubiläumsbande hier „Contributions to the History of Clan Settlement in Ancient China, I“, folgen, während FORKE die Abhandlung von H. HAAS zu „Lun-Yü II, 16“ weiterspinnt. ERKES führt uns das Chao-Yin-Shi des Huai-nan-tze in Text und Übersetzung mit Anmerkungen vor Augen. v. ZACH, den Fachkreisen vorteilhaft bekannt durch seine „Lexikologischen Beiträge“, gibt einige Verbesserungen zu DE GROOT'S „Die Hunnen der vorchristlichen eit“. Interessant zumal, da der Feder bzw. dem Pinsel eines Ostasiaten entstammend, ist Lin Yü-t'ang's „Survey of the Phonetics of Ancien Chinese“. Eine prächtige, in erster Linie für die Forscher auf dem Gebiete des Mahâyâna, speziell in Japan und China, bestimmte Arbeit ist F. M. TRAUTZ' eingehende bibliographische Abhandlung „Japanische wissenschaftliche Hilfsmittel zur Kultur- und Religionsgeschichte Zentral- und Ostasiens“, deren Fortsetzung wir mit Spannung erwarten dürfen. Bücherbesprechungen, darunter eine recht amüsante (p. 194—196), schließen das schöne Heft.

Sei es uns noch gestattet, auf eine höchst praktische Idee aus dem Vorwort des

Herausgebers hinzuweisen. Es wird für die weiteren Nummern der Zeitschrift eine Rubrik unter dem Titel „Die Brücke“ geplant. Sie soll kurze Angaben, gewissermaßen nur Stichworte von Arbeiten bringen, die den einen oder anderen Fachgenossen in unserer Interessensphäre gerade beschäftigen. Es wird dadurch so mancher unliebsamen Enttäuschung vorgebeugt werden, die unweigerlich eintreten muß, wenn ein und dasselbe Thema von verschiedenen Seiten ohne gegenseitige Verständigung gleichzeitig in Angriff genommen wird. Es kann den Kollegen nicht dringend genug geraten werden, von der Einrichtung der „Brücke“ fleißig Gebrauch zu subjektivem und objektivem Nutzen und Frommen zu machen.

Es sei mir gestattet, im eigenen Namen und — ich bin dazu eigens beauftragt — auch im Namen des „Anthropos“ dem jungen Schwesterunternehmen, das auf seinen Spezialgebieten dieselben Ziele verfolgt, die besten Wünsche für eine gedeihliche Entwicklung auszusprechen, in dem Tempo und in der Gediegenheit, welche die bisherigen Leistungen bekunden, Vivant sequentes!

W. A. UNKRIG.

Schultz W. *Zeitrechnung und Weltordnung in ihren übereinstimmenden Grundzügen bei den Indern, Iraniern, Hellenen, Italikern, Germanen, Kelten, Litauern, Slawen.* (Mannus-Bibliothek, Nr. 35, herausgeg. von Prof. Dr. GUSTAV KOSSINA.) Leipzig 1924. Verlag CURT KABITZSCH. XVII + 289 SS. Großoktav.

Wie aus dem Vorworte zu diesem Buche zu ersehen ist, trifft das alte Sprichwort „Habent sua fata libelli“ in diesem Falle ganz besonders zu und auch der Verfasser des Buches hatte während des verflossenen Jahrzehntes seine schweren Schicksale durchzumachen. Wir wollen es als gutes Vorzeichen für die Wissenschaft sowohl wie auch für die Zukunft des Verfassers ansehen, daß die vorliegende Arbeit trotz allen Schwierigkeiten und Hindernissen nunmehr den Weg in die Öffentlichkeit antritt. Der bescheidene Titel des Werkes läßt die grundlegende Bedeutung der darin niedergelegten Forschungsergebnisse nur zum geringen Teile ahnen. Denn nur wer weiß, wie vielfach und wie enge Zeitrechnung und Weltordnung bei den arischen Völkern mit anderen Wissensgebieten verknüpft sind, wird erkennen, daß mit ihrer Herausarbeitung nicht nur die Kenntnis der älteren Chronologie und der weltbildlichen Vorstellungen auf eine festere Grundlage als bisher gestellt ist, sondern daß auch die allgemeine Ethnologie besonders der kulturhistorischen Forschungsrichtung, die vergleichende Mythenforschung und Religionswissenschaft, die unpersönliche Sinnkunst, sowie eine Reihe kleinerer Ausschnitte der Volks- und Völkerkunde um einen tüchtigen Schritt weiter gekommen sind. Von den wenigen Forschern, die den Wert solcher Studien richtig erkannt haben, möchte ich besonders K. v. SPIESS nennen, dessen grundlegendes Buch über Bauernkunst, ihre Art und ihren Sinn in nächster Zeit im Wiener Schulbuchverlag erscheinen wird.

W. SCHULTZ, der Verfasser des Buches über Zeitrechnung und Weltordnung, muß unstrittig als der erste, kenntnisreichste und fruchtbarste vergleichende Mythenforscher bezeichnet werden, der sich nicht nur mit mythischen Überlieferungen arischer, sondern auch mit solchen anderer Völker der Erde, vor allem amerikanischer eingehend und liebevoll beschäftigt hat. Leider mußte der von ihm herausgegebene *Mitra* (Zeitschrift für vergleichende Mythenforschung) infolge widriger Zeitverhältnisse und des geringen Interesses, das ihm trotz seiner hohen wissenschaftlichen Bedeutung entgegengebracht wurde, schon nach dem ersten Jahrgange wieder eingestellt werden, was um so mehr zu beklagen ist, als es heute an einer Sammelstelle mythologischer Studien gänzlich mangelt. Selbst ernste Männer der Wissenschaft bekreuzigen sich, wenn von Mythologie die Rede ist und sind — indem sie gewöhnlich an das denken, was uns noch vor einem Menschenalter als „Mythologie“ geboten wurde — mit dem abfälligen Urteile über einen der wichtigsten Zweige der menschlichen Geisteskultur vorschnell bei der Hand, meist ohne sich die Mühe zu nehmen, die vergleichende Mythenforschung der letzten Jahrzehnte auf ihre wissenschaftliche Methode kritisch zu prüfen. Wie oft kann man hören, nur ein Phantast könne im Ernste sich mit Mythologie befassen, und

die Mythologen seien nichts als bloße „Schäumschläger“. Man hat sich eben selbst in wissenschaftlich ernst zu nehmenden Kreisen vielfach noch immer nicht zu der Erkenntnis durchgerungen, daß ebenso wie der Erforscher der christlichen, der islamischen oder indischen Kunst selbstverständlich mit alt- und neutestamentlichen Motiven, mit dem Leben Jesu und seiner Jünger, sowie mit dem Leben der Heiligen oder aber mit der Entstehungsgeschichte der mohammedanischen und der indischen Religionssysteme vertraut sein muß, auch der Erforscher der Geisteskultur, besonders der Kunst nichtchristlicher Völker die Grundlagen des Mythos und der mit ihm Hand in Hand gehenden alten Religionen dieser Völker kennen gelernt haben muß, wenn er auf sichere Erfolge seiner Studien rechnen will. Eine der Grundlagen dafür bietet aber die Kenntnis der Zeitrechnung und der Weltordnung der betreffenden Völker.

Gegenüber den landläufigen verschwommenen Anschauungen über das Wesen des Mythos wird dieser Begriff von W. SCHULTZ auf Grund der zuerst von L. v. SCHROEDER in seinem Werke „Mysterium und Mimus im Rigveda“ ausgesprochenen Erkenntnisse mit folgenden Worten umschrieben: „Der Mythos ist nichts anderes als ein von Masken im Tanze dargestellter gesungener Kalender, ein Stück der arischen Urzeit, das uns im Drama, im Epos und in anderen Teilen des Schrifttums, auch in den Festspielen, im Kinderspiele, im Volksliede und im Märchen nachwirkt.“ Obwohl der Verfasser unter dem arischen Kalender mehr begreift, als wir uns zunächst darunter vorzustellen vermögen, so erscheint mir der Ausdruck „Kalender“ dennoch nicht gut gewählt. Ich muß es mir leider versagen, an dieser Stelle meine Anschauung über das Wesen des Mythos darzulegen, zumal dies nur mit Beibringung von Einzelbelegen geschehen könnte. Daß der Verfasser seine Anschauung vom Mythos bei arischen Völkern auf den Mythos überhaupt ausdehnt, als müsse der Mythos als ein Stück der arischen Urzeit angesehen werden, erscheint mir nach dem heutigen Stande der Forschung als noch nicht endgültig bewiesen, wenn ich auch zugebe, daß wir in Zukunft mit einer viel ausgedehnteren Verbreitung arischer, elamischer und babylonischer Kultureinflüsse in der Welt werden rechnen müssen. Erst kürzlich hatte ich Gelegenheit bei Besprechung des Buches „Religion und Mythologie der Uitoto“ von K. TH. PREUSS in den Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien neuerlich die Frage aufzuwerfen, ob in den mythischen Überlieferungen dieses südamerikanischen Indianerstammes von Kolumbien zum Teil nicht auch Mythengut vorliege, das in seinem inneren Aufbau und seinem Gefüge auf eine ethnologisch ältere Stufe zurückführt als jene der mit dem arischen Kalender verknüpften Mythen, die bisher fast allein genauer untersucht wurden. Ich möchte daher die vom Verfasser gegebene Umschreibung des Mythos zunächst nur für den Mythos der arischen und der von ihnen unmittelbar oder mittelbar kulturell beeinflussten Völker gelten lassen. Doch gebe ich zu, daß Spuren arischen Einflusses durch Vermittlung nicht arischer Völker selbst in den Kulturen der Neuen Welt sich finden lassen.

In einer ausführlichen Anmerkung auf S. 7 begründet der Verfasser die Anwendung des Ausdruckes „Arier“ als Gesamtnamen für die ganze Völkergruppe, die allgemeiner als „Indogermanen“ oder „Indoeuropäer“ bezeichnet wird, indem er nachweist, daß die Bezeichnung „Arier“ nicht nur bei der Ostgruppe, sondern auch bei der Westgruppe indogermanischer Völker in alter Zeit als Bezeichnung des Gesamtvolkes gebraucht wurde. SCHULTZ betont mit Recht, daß dagegen die Verwendung der Bezeichnung „Arier“ in politischem Sinne ein bloßes Schlag- und Streitwort ohne Berechtigung ist.

Der überwiegende Teil des Buches ist dem Nachweise des arischen Kalenders gewidmet, der sich zahlenmäßig auf eine Tarnzeit (Epagomenen) von drei Nächten und auf eine Dreiteilung des Lichtmondes in drei Wochen von je neun Nächten gliedert. Demgemäß behandelt der erste Abschnitt den arischen Kalender im allgemeinen, der darauf folgende den Mond (als Zeitausdruck genommen) und seine Gliederung bei den Einzelvölkern, den Indern, Iranern, Hellenen, Italikern, Kelten, Germanen, Litauern und Slawen. Der dritte Abschnitt versucht den Doppelmond zu bezeugen, der vierte bespricht eingehend den Übergang von der Mond- zur Sonnenrechnung und wird durch einen weiteren, seinem Umfange nach freilich ungleich großen Abschnitt über das Weltbild und das Gefüge des Mythos beschlossen. Das ungleiche Verhältnis zwischen dem der Zeitrechnung gewidmeten Raume und dem für das Weltbild vorbehaltenen darf freilich gerechterweise nicht dem Verfasser zur Last gelegt

werden, der einer eingehenden Behandlung des weltbildlichen Stoffes durch den Referenten nicht vorgreifen wollte.

Das vorliegende Buch weist mit aner kennenswerter Gründlichkeit und mit einer erdrückenden Stoffmasse die Bedeutung des Mondes bei den arischen Völkern und den erst spät erfolgten Übergang von der Mond- zur Sonnenrechnung nach. Es wird meines Erachtens eine der vielen dankbaren Aufgaben der kulturhistorischen Forschung der Zukunft bilden, diesem Übergange von einer Form der Zeitrechnung zur anderen ein erhöhtes Augenmerk zuzuwenden und es steht zu erwarten, daß die vielversprechende Lehre von den Kulturkreisen und den Kulturschichten daraus wertvolle Anhaltspunkte für die ältere Kulturgeschichte der Menschheit gewinnen wird. Wichtige Ergänzungen des Stoffes sind in dem Vorworte des Buches nachgeholt, worin auf die der Orientierung nach der Sonne vorausgegangene Richtstellung nach dem Monde, auf die Referent den Verfasser aufmerksam machte, sowie auf die Spuren der alten Richtstellung nach dem Monde in den Rechtsaltertümern und im Brauchtume hingewiesen wird.

Für die kulturhistorische Forschung wichtig sind auch die Ergebnisse über bestimmte typische Zahlen, nach denen drei Systeme, ein Neunersystem, ein Achtersystem und ein Siebener- und Zwölfersystem unterschieden werden können, die sich im Gefüge der mythenhaltigen Überlieferung bestimmter Kulturschichten besonders deutlich ausprägen. Solange nicht treffendere Bezeichnungen für diese Zahlensysteme gefunden werden, haben sich die vergleichenden Mythenforscher darin geeinigt, nach den Hauptverbreitungsgebieten der betreffenden Zahlensysteme von einem „arischen Systeme“ (Neunersystem), einem „babylonischen“ (Siebener- und Zwölfer-, sowie Sechzigersystem) und einem „elamischen Zahlensysteme“ (Achtersystem) zu sprechen, womit im allgemeinen keineswegs gesagt ist, daß nunmehr alle vereinzelt Neunzahlen auch wirklich arisch, alle Siebenzahlen babylonisch und alle Achtzahlen elamisch sein müssen. Dies ist vielmehr erst dann zweifellos, wenn dieselben in das Gefüge einer mythenhaltigen Überlieferung an ganz bestimmten Stellen in Verbindung mit bestimmten kennzeichnenden mythischen Zügen organisch eingebaut sind. Referent vertritt die Ansicht, daß nicht alle Neunzahlen im Mythos notwendig auf eine Neunerwoche zurückgeführt werden dürfen, daß vielmehr manche Neunzahlen und ebenso manche Siebenzahlen auf eine entsprechende Zählung der sichtbaren Gestalten des Mondes zurückgehen. Die betreffenden Nachweise erfordern ein jahrelanges Stoffsammeln und können erst erbracht werden im Zusammenhange mit dem Nachweise der Entstehung der Planetenwoche aus einer Mondgestaltenwoche, sowie mit einer planmäßigen Beobachtung des Wechsels der Mondgestalten durch längere Zeiträume. Da ein solcher Nachweis im Rahmen einer Besprechung nicht gegeben werden kann, muß ich mich hier mit der bloßen Problemstellung begnügen.

Für das Verständnis bestimmter mythischer Züge einer Überlieferung ist die Zuordnung der Mondgestalten einerseits, der Sonnenstände anderseits zu den Weltgegenden, wie sie die von mir angeregte Abbildung auf S. XIII zeigt, wichtig, da sie sowohl die auf den Monatskreis hinweisenden Mondzüge als auch die manchmal auf den Tages- oder Jahreskreis übertragenen sekundär solaren Züge einer mythischen Überlieferung erkennen lassen. Von entscheidender Bedeutung ist auch der Ersatz des Tarnmondes¹⁴ durch die unsichtbare Mitternachtssonne, der aus der folgenden Gegenüberstellung deutlich wird und erst verstehen läßt, wieso überhaupt die Sonne an die Stelle des Tarnmondes treten konnte.

1. Abnehmender Mond	Ost	Aufgehende Sonne
2. Vollmond	Süd	Mittagssonne
3. Zunehmender Mond	West	Untergehende Sonne
4. Tarnmond (unsichtbar im Norden gedacht)	Nord	Mitternachtssonne (unsichtbar im Norden gedacht)

¹⁴ So nennt der Verfasser nach dem Vorgange des Referenten den meist mit wenig zutreffendem Ausdrucke als Neumond, schwarzer oder Dunkelmond bezeichneten unsichtbaren Mond der Epagomenenzeit des Monats in Anlehnung an bekannte Ausdrücke, wie „Tarnhaut, Tarnkappe“. Der Ersatz des Tarnmondes durch die Sonne um Mitternacht gründet sich auf folgende Anschauungen: 1. auf die Unsichtbarkeit des Mondes zur Tarnzeit und die Unsichtbarkeit der Sonne zur Nachtzeit; 2. auf die angenommene Stellung des Tarnmondes und der Sonne um Mitternacht im Norden; 3. auf die Gleichheit des Weges, den der Mond innerhalb eines Monatskreislaufes und die Sonne zur Nachtzeit zurücklegt, nämlich von West nach Ost.

Ein wichtiger Abschnitt für den Mythenforscher enthält die Ausführungen des Verfassers über die mythischen Gestalten des Mondes, die sogenannten „Tierschwäger“ oder „Tiere der drei Reiche“. Richtunggebend waren hierfür die Studien von G. HÜSING zu den Gestalten des Sphynxrätsels in seiner „Iranischen Überlieferung“ (Mythologische Bibliothek, II, 2).

Bei der Fülle des Stoffes ist es natürlich unmöglich, auch nur einen Teil des Inhaltes zu besprechen, ohne eine ausführliche Arbeit zu schreiben. Ich kann daher nur auf einiges Wenige hinweisen, wie z. B. auf die Ausführungen über den Ursprung des Hakenkreuzes S. 111 ff., auf die Erörterungen des Zusammenhanges von Alphabet und Mondhäuserreihe, auf die Beziehungen mancher Weltbilder und heraldisch-ornamentaler Zeichenformen mit einem Mondbilde, auf den Grundgedanken der „Ordnung“, der sich in der gesamten arischen Weltanschauung ausprägt und sich in der Zeitordnung, der Festordnung, der Stammesordnung, der Heils- und Rechtsordnung und der Weltordnung widerspiegelt.

Besonderen Nachdruck legt der Verfasser auf den Wagen von TRUNDHOLM S. 114 ff., den er als wesentlichste Stütze für einen alten Sonnenglauben eingehender bespricht und nach dem Vorgange von F. BORK und mir selbst als Mondwagen bezeichnet, während er bisher allgemein als Sonnenwagen galt. Ich gestehe, daß mir die Bedenken beider Forscher sehr beachtenswert erscheinen, daß ich es aber, seitdem ich das berühmte Stück im Kopenhagener Museum selbst genauer in Augenschein nehmen konnte, nicht ohne weiteres entscheiden möchte, ob nicht auch die unbelegte Seite der großen Scheibe gleich der gegenüberliegenden Seite einmal mit Goldblech belegt gewesen sein könnte.

Im Abschnitte über das Weltbild vermisste ich eine Erwähnung von Darstellungen, welche die Vorstellungen vom Weltberge und vom Weltgebäude in sich vereinigen, wie wir sie aus dem altorientalischen, dem indischen und dem mexikanisch-mittelamerikanischen sowie dem altperuanischen Kulturkreise kennen. Eine indische Darstellung bei KIRFEL, Kosmographie der Inder, zeigt eine interessante Abbildung des Weltberges mit drei Stockwerken, an dem die typischen Zahlen des aus 24 Halbmonaten oder *Pakṣas* bestehenden indischen Mondjahres haften. Diese Jahrform hätte der Verfasser in dem Abschnitte über das Jahr der Arier wenigstens erwähnen sollen, auch wenn er es nicht den arischen Indern als ursprünglich eigen zuzuschreiben geneigt sein sollte.

Abb. 74, die weltbildliche Darstellung als Seidenstickerei auf einem Täschchen von der Insel Formosa, ist aus Versehen um 90 Grad umgedreht wiedergegeben, wie ein Vergleich der Abbildung mit meiner Erläuterung auf S. 241 deutlich erkennen läßt. Der auf S. 177 gebrauchte Ausdruck „des Mondes Wedel“ sollte in einer Neuauflage kurz erläutert werden, da seine Bedeutung keineswegs als allgemein bekannt vorausgesetzt werden kann.

Leider hat der Verfasser bei der Verwertung der in seinem Buche wiedergegebenen Abbildungen zuweilen die nötige Vorsicht und Kritik außer acht gelassen. So sind vor allem, wie schon F. BORK in seiner wertvollen Abhandlung über „Germanische Götterdreitheiten“ gegenüber J. BING beanstandet hat, die Abbildungen bei G. WILKE: „Die Religion der Indogermanen in archäologischer Bedeutung“ samt ihren Erläuterungen vielfach ganz unzuverlässig. So z. B. Abb. 168 bei WILKE, die in Abb. 54 auf S. 124 bei SCHULTZ wiederholt ist, wobei das Sinnbild des Mondes in eine Schlange und in die Mondsichel zerlegt sein soll, aus der jene trinkt. Wie mir F. BORK mitteilt, dem HINKE's Buch „A new boundary stone“ zur Vergleichung zu Gebote stand, hat diese Schlange nichts mit dem Monde zu tun und kann daher von einer Zerlegung des Mondes hier nicht die Rede sein. Zudem herrschte *Nabu-kudur-uššur I* weder um 500 v. Chr., wie G. WILKE schreibt, noch um 300 v. Chr., wie wir bei SCHULTZ lesen, sondern von 1146—1123 v. Chr., wie die Geschichte lehrt!

Von Druckfehlern sind mir aufgefallen S. 62, Zeile 22, Anthorpeioi statt Anthropeioi; S. 141, Anm. Zeile 5, lies „Tolteken“ statt „Tobteken“; S. 153, Zeile 3, lies „Scythians“ statt „Sythians“; S. 264, Zeile 1, lies „Schrifttum“ statt „Schriftum“; S. 284 lies *W̄tra* statt *W tra*; S. 288 lies „Watsa“ statt „Wa'sa“.

Die Zusammenfassung der Ergebnisse der Untersuchung über den arischen Kalender und den Mond und seine Gliederung bei den Einzelvölkern (S. 139—163) sind von allgemeinerer Bedeutung und gehen besonders auch den Ethnologen an. Wie man sich auch zu den Auffassungen des Verfassers stellen mag, auf jeden Fall wäre eine eingehende Erörterung der

verschiedenen Anschauungen wertvoll und böte reiche Anregung zu wichtigen Fragen der vergleichenden Völkerkunde.

Nach seinen Erfahrungen glaubt der Referent eine mehrfache Schichtung des Mythos annehmen zu müssen. Danach unterscheidet er 1. einen kosmologisch festgelegten Mythos mit starker Betonung der Stammesordnung (Stammesagen des Clan-Totemismus); 2. den kalendarisch festgelegten Mythos, bei dem wiederum vier Unterschichten zu unterscheiden sind, und zwar der Mythos mit den Zahlen der älteren Mondrechnung, Mythen mit den Zahlen des Achter- oder Venussystems, Mythen mit den Zahlen der jüngeren Mondrechnung und Mythen mit den Zahlen des eindringenden Sonnensystems; 3. der astralisierende Mythos (Sternmythen, d. h. ursprüngliche Mondmythen, die auf Sterne bezogen sind) und 4. den astrologisierenden Mythos.

Zur Frage der deutschen Rechtschreibung und der einheitlichen Schreibung fremdsprachlicher Namen sucht der Verfasser seine persönliche Ansicht im Vorworte näher zu begründen. Daß er es ablehnt, auch die bereits die amtliche Rechtschreibung überwuchernde orthographische Form nach DUDEN zu gebrauchen, welche die Ausdrucksfähigkeit der deutschen Sprache stark herabmindert, verdient sicherlich Nachahmung. Dagegen scheint mir die teilweise Verdrängung des *y* durch *u* in griechischen Namen nur Verwirrung zu stiften, wenn wir statt bekannter Namensformen, wie Symplegaden, Skythen, Typhon, Nephthys, Olympia und anderer nunmehr von Suplegaden, Skutsen, Tuphon, Nephthus, Olumpia lesen, die sehr störend wirken, zumal wir daneben auch vereinzelte Formen wie „Hüaden“ und „Olümpier“ finden. Die angeführten Beispiele zeigen, daß wir durch Einführung ganz ungewohnter Schriftbilder auch dem gebildeten Leser das Verständnis nur erschweren würden. Ich glaube daher, diese Ausstellung machen zu müssen, um so mehr als vielleicht mancher Leser sich durch solch ungewohnte Schriftbilder davon verleiten läßt, den reichen und wertvollen Inhalt des Buches so hoch einzuschätzen als er dies in der Tat mit Recht verdient.

Dr. FRITZ RÖCK — Wien.

Krause Fritz. *Wirtschaftsleben der Völker.* Jedermanns Bücherei. Natur aller Länder, Religion und Kultur aller Völker, Wissen und Technik aller Zeiten. Abteilung: Völkerkunde, herausgegeben von FRITZ KRAUSE und GEORG THILENIUS. 180 SS. Mit 105 Abb. auf 16 Taf. von HELLMUTH WEISENBORN. Verlag FERD. HIRT in Breslau 1924.

Mit diesem Büchlein hat uns Dr. FR. KRAUSE eine anregende und dankenswerte Studie geschenkt. Dem Zweck der ganzen Sammlung entsprechend sind die Ausführungen in gemeinverständlicher Form gehalten. Der Inhalt ist in drei Hauptabschnitte gegliedert. Abschnitt I bietet eine Einführung in die völkerkundliche Wirtschaftslehre, Abschnitt II behandelt die Formen des Wirtschaftslebens der Völker und Abschnitt III die Entwicklung der menschlichen Wirtschaftsführung.

Besondere Beachtung verdient der dritte Abschnitt, wo der Verfasser nach einer Darlegung der bisherigen Hypothesen über die Entwicklung der menschlichen Wirtschaft versucht, „die Entstehung der einzelnen Wirtschaftsformen mit Hilfe der psychologischen Methode, aber unter Beachtung der bisherigen Ergebnisse wirtschaftsgeschichtlicher Forschungen, klarzulegen“ (S. 6, Vorwort). KRAUSE glaubt, hiemit den inneren Entwicklungsgang der menschlichen Wirtschaft zu gewinnen. Daß die Geschichte der menschlichen Wirtschaft damit nicht übereinstimmt, dessen ist er sich wohl bewußt. „Es kommt jedoch hier nicht auf die Darstellung der geschichtlich erfolgten vielfachen Überschiebungen und Vermischungen verschiedener Wirtschaftsformen an verschiedenen Stellen der Erde an, sondern auf die Beantwortung der Frage, welche dieser Formen die notwendigen und zureichenden Voraussetzungen für die Entstehung anderer sind, wie diese Umwandlung sich demgemäß vollzogen hat, welche Formen als seitliche Sonderentwicklung, welche als allgemeinere Formen und welche schließlich als örtliche Entwicklungsprodukte, die sich von ihrem Ursprungsherd sekundär weithin über große Erdgebiete ausbreiteten, anzusehen sind“ (a. a. O.).

Als übermäßig klar und bestimmt wird man diese methodologischen Vorbemerkungen gerade nicht bezeichnen können. Wenn ich den Autor recht verstehe, so will er vor allem

zeigen, welche Möglichkeiten einer gegebenen Wirtschaftsform auf Grund bekannter Erfahrungstatsachen im Sinne einer etwaigen Weiterentwicklung innewohnen. In der Tat erarbeitet der Verfasser unter dieser Rücksicht wertvolle Gesichtspunkte und Ergebnisse. Aber im ganzen genommen kann doch dieser methodologische Standpunkt unmöglich befriedigen. Das Ziel kann doch nicht sein, bloße Möglichkeiten herauszuarbeiten, sondern es handelt sich um die Wirklichkeiten, darum, wie die Entwicklung tatsächlich gewesen ist. Und die rechte Ordnung der Dinge kann keine andere sein, als: zuerst Klarlegung der Wirtschaftsentwicklung in ihrer historischen Folge, dann die psychologische Durchdringung und Vertiefung des Resultates. Wie gesagt, verfährt KRAUSE zum guten Teil auch diesen Grundsätzen gemäß. Um so auffallender deshalb wohl die etwas gewunden und dunkel erscheinenden methodologischen Vorbemerkungen.

Daß der Verfasser unterscheidet zwischen primär und sekundär primitiven Völkern, ist an sich gewiß ein Fortschritt. Als sekundär primitiv gelten ihm solche, die von einer einst höheren Art der Wirtschaftsführung auf ein primitives Jagd-Sammelstadium herabgesunken sind. Zu diesen Völkern rechnen nach KRAUSE die Buschmänner, viele Australier und die Feuerländer. Daß diese Annahme für manche Australier in der Tat die richtige ist, war mit dem von GRÄBNER geführten Nachweis gegeben, daß ein Teil der Australier (jene, die zur ost-papuanischen Kultur gehören) klare verwandtschaftliche Beziehungen zu einem Kulturkreis aufweist, der in der übrigen Südsee als bodenbauend auftritt. Will KRAUSE seine Aufstellung in bezug auf die Buschmänner und die Feuerländer in demselben Sinne verstanden wissen? Wenn ja, so vermisste ich die hinreichenden Beweise für seine These. Gewiß kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß Buschmänner sowohl als Feuerländer einmal unter günstigeren Naturverhältnissen und Nahrungsbedingungen lebten. Aber ob sie über eine wesentlich höhere Wirtschaftsform (namentlich über die des Bodenbaues) bereits verfügten, das wissen wir bis heute jedenfalls nicht. Was speziell die Yagan auf Feuerland anbetrifft, so sind uns dort nicht wenige Anzeichen für eine ehemalige direkte oder indirekte Berührung mit mutterrechtlich orientierter Ackerbaukultur unter die Augen getreten, aber kein Indizium für ein wesentlich höheres Wirtschaftsstadium in früherer Zeit wurde ersichtlich.

KRAUSE sieht eine große Schwierigkeit in der Herleitung des Hirtennomadismus aus einer Jägerkultur. Er wendet sich da (S. 131 f.) in gleicher Weise gegen E. HAHN und mich. KRAUSE meint, die Mentalität des Jägers sei eine total andere als diejenige des Viehzüchters, der eine will vernichten, der andere erhalten und pflegen. Wie hier trotzdem zwischen dem einen und dem anderen die Verbindungslinien keineswegs fehlen, das habe ich nunmehr näher darlegen können in SCHMIDT-KOPPERS: Völker und Kulturen, I, S. 502 ff. Der nordasiatische Jäger sucht z. B. einzelne Renttiere dauernd an sich zu binden, um sich ihrer als Locktiere zu bedienen. Ich bin mit G. HATT, SIRELIUS¹⁵ und anderen geneigt zu glauben, daß in der Tat von hier aus die Fäden von der Renttierjagd zur Renttierzucht und damit überhaupt, ceteris paribus, von dem Jagdstadium zu dem des Hirtennomadismus hinüberführen.

So bin ich in einzelnen Punkten anderer Ansicht als der Verfasser. Ausdrücklich sei hervorgehoben, daß jene, wo ich zustimme, bedeutend zahlreicher sind.

Das empfehlenswerte Büchlein schließt ab mit einer sorgfältig ausgewählten Literaturübersicht, mit einem sehr ausführlich gehaltenen Register und endlich mit 16 Tafeln, die mit einem ebenso reichen als vortrefflichen Illustrationsmaterial aus dem Wirtschaftsleben der Völker das geschriebene Wort des Autors ergänzen.

Ein besonderes Wort der Anerkennung gebührt auch dem Verlage für die vorzügliche, geschmackvolle Ausstattung, in dem er das Bändchen hat erscheinen lassen.

P. W. KOPPERS, S. V. D.

Hauer J. W. *Die Religionen. Ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit.* Erstes Buch. Oktav XII + 556 SS. Stuttgart. W. KOHLHAMMER's Verlag 1923.

Das vorliegende erste Buch des groß geplanten Werkes behandelt das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen; es beansprucht also auch in hohem Maße das Interesse des

¹⁵ Über die Art und Zeit der Zähmung des Renttieres. Journal de la Soc. Finno-Ougr. Helsingfors 1916.

Ethnologen. Hervorzuheben ist an der Arbeit HAUER's die umfassende Kenntnis des völker- und volkskundlichen Materials, das er in seine psychologisch gerichtete Deutung geschickt einzubauen versteht. Dann soll namentlich betont werden, daß er große Sorgfalt darauf verlegt, die Ergebnisse der Völkerkunde, insbesondere diejenigen der Primitivologie mit denen der prähistorischen Forschungen zu vergleichen und zu vereinbaren, wenn man dabei auch von seiner Würdigung der Untersuchungen P. W. SCHMIDT's und Th. MAINAGE's nicht befriedigt sein kann. Die Meinung, ein naiver, schlichter Eingottglaube sei nun einmal auf der unteren Kulturstufe nicht möglich, scheint bei unserem Verfasser trotz mancher anderen, recht erfreulichen Unvoreingenommenheiten nicht geschwunden zu sein. Ethnologisch ist an HAUER's ganzer Aufstellung manches zu berichtigen. Vor allem fehlt es an einer klaren Abgrenzung des Begriffes von „primitiver“ Kultur.

Das Buch gibt sich als einen ersten, großen Versuch, die Probleme der Religionsgeschichte und Religionsentwicklung vom psychologischen Gesichtspunkte aus zu prüfen und darzustellen. Ich gestehe, daß ich sonst manchen rein ethnologischen und geschichtlichen Arbeiten mehr Psychologie gewünscht habe; bei HAUER muß ich aber bekennen, daß mir die Psychologie zu einseitig angewendet erscheint. Damit bin ich schon aus rein methodischen Gründen nicht einverstanden. HAUER stellt alles unter den Gesichtspunkt des (subjektiven) Erlebens, und zwar eines Erlebens, das die unbefangene Betätigung der menschlichen Seelenkräfte auf den unteren Stufen der Entwicklung ausschließt. Einen psychologischen Grund für die Ablehnung des (kindlichen) Denkens und Fühlens und Wollens als mitbestimmenden Faktor im religiösen Erleben habe ich nirgends entdecken können. Das religiöse Erleben muß einfach nach seiner Ansicht von vornherein auch der seelischen Art nach ganz anders sein. Ich finde darin einen verhängnisvollen Mystizismus ausgedrückt, der manchen Psychologen wieder dazu verführen wird, alles religiöse Erleben von Anfang an dem Psychiater zuzuweisen. Oder liegt diese Gefahr nicht vor, wenn man so radikal und so konsequent — ohne ethnologischen Beweis — behauptet, jegliches religiöse Erleben der Primitiven trage ekstatischen oder halbekstatischen Charakter? Gar nicht zu reden davon, daß im Verfolge solcher Behauptung der wesentliche Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Religion sich verwischt; es ist auch rein psychologisch nie und nimmer zu erhärten, daß die Religion als Erlebnis schlechthin nichts anderes sei, wie „ein Berührtwerden oder Ergriffensein von einer übermenschlichen Macht unter starken Gefühlen der menschlichen Nichtigkeit, der Scheu und Ehrfurcht, Erhabenheit und Seligkeit“ (S. 45). Diese einseitig emotionale Fassung der Phänomenologie des religiösen Erlebens bei HAUER ist offensichtlich von R. OTTO beeinflusst.

Die Leistung des Verfassers soll damit keineswegs verkleinert sein; je weniger man indes an ihr wird vorübergehen können, desto notwendiger wird die streng kritische Durcharbeitung sein.

Univ.-Prof. Dr. GEORG WUNDERLE — Würzburg.

Reischek Andreas. *Sterbende Welt.* Zwölf Jahre Forscherleben auf Neu-seeland. Herausgegeben von seinem Sohn. Mit 94 bunten und einfarbigen Abbildungen und 2 Karten. 334 SS. F. A. BROCKHAUS. 1924.

Ein bekanntes Wort variierend, könnte man hier sagen: Explorari necesse est, vivere non necesse est. Von einem unwiderstehlichen Forscherdrang getrieben, verläßt der nicht lange zuvor glücklich verheiratete Österreicher A. REISCHEK im Jahre 1877, im Alter von 32 Jahren, Weib und Heimat, um dann 12 Jahre lang auf Neuseeland, vornehmlich als Beobachter und Forscher, tätig zu sein. Nicht weniger als acht größere Expeditionen hat der einzigartige Mann während dieser Zeit durchführen können. Galten die Beobachtungen und Forschungen in erster Linie der Natur (der Fauna und Flora) des Landes, so ist doch auch die Ethnographie keineswegs leer ausgegangen. Dafür zeugt schon die wertvolle, 453 Nummern zählende, und von REISCHEK stammende Maori-Sammlung, in dessen Besitze die ethnographische Abteilung des Naturhistorischen Hofmuseums in Wien sich befindet. „Dazu kommen 37 echte Maori-Schädel, eine Zahl, die nur von wenigen Samm-

lungen erreicht werden dürfte, deren Hauptwert aber, wie der der ethnographischen Stücke, in der vollkommenen Verlässlichkeit der Provenienz gelegen ist“ (S. 319).

Aber nicht nur als Sammler von äußeren Objekten, sondern auch als Erforscher der ursprünglichen geistigen Eigenarten des Volkes finden wir REISCHEK ganz und gar auf der richtigen Spur. Er reist im allgemeinen allein, überzeugt die Eingebornen schließlich davon, daß er nicht als politischer Spion oder als habsüchtiger Kaufmann kommt, sondern als ein ihnen aufrichtig ergebener Freund zu gelten hat. So gelang es ihm, selbst in das allen Weißen hermetisch abgeschlossene Königsland, in jenes Land zu gelangen, wo die bedrängten Maori sich eine letzte Zuflucht geschaffen. Und nicht allein das, sondern das Vertrauen findet seine Besiegelung in der Verleihung der Häuptlingswürde an A. REISCHEK. „Dein Name, so sprach der bei diesem feierlichen Akte amtierende Häuptling, sei von nun an: *Ihaka Reiheke Te Kiwi, Rangotira te Auturia!*“ (Häuptling Reischek, der Kiwi, Fürst von Österreich.)

A. REISCHEK sah im Jahre 1889 seine Heimat wieder. Im Jahre 1902 raffte ihn der Tod dahin. Nun hat uns sein gleichnamiger Sohn einen Teil der spannenden Tagebuchaufzeichnungen seines Vaters in der Form des vorliegenden, mehr volkstümlich gehaltenen Buches geschenkt. Möchten dem Herausgeber Zeit und Mittel nicht fehlen, in absehbarer Zeit auch das umfangreichere, die wissenschaftliche Arbeit des Vaters erschöpfende Werk — von dem in der Einleitung (S. 6) verheißungsvoll gesprochen wird — auf den Markt zu bringen.

Die äußere Ausstattung des Werkes durch den Verlag ist eine vorzügliche.

P. W. KOPPERS, S. V. D.

Nawrath Alfred. *Im Reiche der Medea.* Kaukasische Fahrten und Abenteuer. Mit 86 Abb. und zwei Karten. Leipzig. F. A. BROCKHAUS. 1924.

Das vorliegende Werk enthält die Schilderung einer Reise, die den Verfasser im Jahre 1923 nach dem Kaukasus führte. Es ist für einen weiteren Leserkreis bestimmt, kann daher auf wissenschaftliche Wertung keinen Anspruch erheben. Die Darstellung von Land und Leuten ist anschaulich und lebendig und wird um so mehr Interesse erregen, als der Verfasser der erste Reisende ist, der sich nach dem Weltkriege tiefer in die Gebirgswelt des Kaukasus gewagt hat; COLIN ROSS hat auf seiner Fahrt durch Russisch-Asien 1922 nur Transkaukasien flüchtig berührt (vgl. sein Buch: „Der Weg nach Osten“), während NAWRATH zu Wagen von Tiflis auf der georgischen Heerstraße über den Darialpaß nach Wladikawkas fuhr, den Rückweg aber quer über das wilde Gebirge durch das Land der Osseten unternahm. Die Wanderung des Verfassers im Ossenlande ist zweifellos der interessanteste Abschnitt für den Ethnographen, für den der Kaukasus noch ein reiches Betätigungsfeld bildet. An Irrtümern fielen mir auf: *Mingi Tau* bedeutet nicht Mont Blanc, sondern „Tausend Berge“ (S. 63), *Simurg* ist nicht der „sagenhafte Vogel ossischer Mythe“, sondern gehört in den persisch-iranischen Mythenkreis. Die Legende vom Vogel Simurg am Elbrus erzählen übrigens die Bergtataren (S. 83). Mit welchem Rechte der Verfasser (S. 125) den Ort Nuzal die Wiege des Ossenvolkes nennt, ist mir unverständlich. Die Osseten, die Nachkommen der alten Alanen, wurden aus den Steppen nördlich der Gebirgskette immer weiter in die Berge gedrängt. Der Wert des Buches besteht vor allem darin, daß es uns seit dem Beginne der Bolschewikenherrschaft zum ersten Male wieder Nachrichten über die Zustände in diesen Gebieten bringt, weiters aber in den wirklich schönen Bildern, von denen eine ziemliche Anzahl für den Ethnographen von Interesse ist.

Univ.-Doz. Dr. ROBERT BLEICHSTEINER — Wien.

Gamio Manuel. *La Población del Valle de Teotihuacan*, representativa de las que habitan las regiones rurales del distrito federal y de los estados de Hidalgo, Puebla, México y Tlaxcala. Dos tomos en 3 volúmenes. México 1922.

El insignificante, casi indiferente título de esa voluminosa obra de ningún modo hace suponer que se nos ofrece una verdadera enciclopedia, en la cual se expone, con amplitud extraordinaria, todo cuanto se relaciona con la formación, el desarrollo y la situación actual de la «Población del Valle de Teotihuacan, el medio en que se ha desarrollado, su evolución étnica y social, iniciativas para procurar su mejoramiento»; es decir, se examina las particularidades étnicas y culturales, antropológicas y sociales de dicha población en la época prehispánica, la colonial y la contemporánea.

Desde hace algunos años, el plan general de esta empresa compendiosa había sido esbozado por el inteligente y active Director don MANUEL GAMIO, ahora jefe de la «Dirección de Antropología» que forma parte de la «Secretaría de Agricultura y Fomento»; y sus ideas, expuestas anteriormente ya en su libro: «Forjando Patria», han tomado forma concreta en los tres volúmenes que estamos hojeando en estos instantes.

Vastísimo es el programa oficial que la nombrada «Dirección de Antropología» se había propuesto y del cual, con la edición de esos volúmenes, ha realizado ya la primera parte; pues, no es nada menos que un estudio detenido y examen amplio de las condiciones pasadas y actuales de las numerosas poblaciones mejicanas. Aquel inmenso territorio, con sus variadas condiciones físicas y biológicas, alberga asimismo numerosos grupos de pobladores que se diferencian, uno del otro, por elementos esenciales, como son: idioma, constitución física, cultura material e intelectual, influencia de parte de europeos, etc.

Por consiguiente, en comprensión cabal de todo esto, se había asentado que «la población mexicana es un conjunto de poblaciones regionales, poco conocidas, anormalmente desarrolladas y más o menos diferentes entre sí, según es el grado de diferenciación y divergencia de sus características innatas actuales; de las condiciones geográficas, climatéricas, botánicas y zoológicas de las regiones que habitan, y de sus antecedentes raciales, culturales y lingüísticos» (p. X).

Esta situación, bien comprendida e interpretada, le sirvió de base a la «Dirección de Antropología» para la redacción de su plan de trabajo, el que se formuló como sigue: «1. Adquisición gradual de conocimientos referentes a las características raciales, a las manifestaciones de cultura material e intelectual, a los idiomas y dialectos, a la situación económica y a las condiciones de ambiente físico y biológico de las poblaciones regionales actuales y pretéritas de la República. 2. Investigación de los medios realmente adecuados y prácticos que deben emplearse, tanto por las entidades oficiales (Poderes Federales, Poderes Locales y Poderes Municipales) como por los particulares (Asociaciones científicas, altruistas y laboristas; Prensa; Logias; Iglesias; etc., etc.), para fomentar efectivamente el actual desarrollo físico, intelectual, moral y económico de dichas poblaciones. 3. Preparación del acercamiento racial, de la fusión cultural, de la unificación lingüística y del equilibrio económico de dichas agrupaciones, las que sólo así formarán una nacionalidad coherente y definida y una verdadera patria» (p. X—XI).

De lo referido puede deducirse que la «Dirección de Antropología» no intenta sólo fines meramente teóricos, determinando por un lado, el medio ambiente de cada población, por el otro, describiendo sus caracteres somatológicos, étnicos y lingüísticos, su evolución a través de los últimos siglos, los múltiples factores que actúan sobre un grupo uniforme de numerosos individuos unidos entre sí: mas todavía, también intereses prácticos se persigue, los que van más allá de lo puramente teórico, en cuanto todas las investigaciones realizadas han de servir al mejoramiento y fomento del desarrollo completo de las poblaciones, con el fin de llegar a una unificación, la más general posible, de los numerosos grupos de pobladores, quienes están vinculados entre sí para formar una nacionalidad.

Vastísimo es el programa; pero, a pesar de múltiples obstáculos, principalmente de orden económico, con que la «Dirección de Antropología» tropezó al iniciar sus investigaciones, logró, sin embargo, vencerlos a todos y presentarnos hoy los primeros frutos de su enérgica actividad.

No cabe la menor duda que únicamente un plan de trabajo como el arriba expuesto: el detenido estudio y el examen metódico de cada uno de los numerosos grupos del gran país, tan distintos entre sí, por una parte, la aplicación de medios adecuados y la introducción de mejoras correspondientes a las necesidades del territorio y de sus pobladores, contribuirán

eficazmente al adelanto de cada una de las poblaciones regionales de la República Mexicana e traerán, como consecuencia, el fin anhelado por la «Dirección de Antropología», el cual no es nada menos que la formación de una nacionalidad coherente y definida, una verdadera patria.

Tratándose de una obra voluminosa, juzgamos de gran provecho para el lector, que en una *Síntesis* amplia se encuentran esbozados los múltiples asuntos tratados más extensamente en los respectivos capítulos siguientes.

Permitásenos agregar aquí unas pocas observaciones: En la «Lista de los vegetales colectados» (tomo I, p. 25 ss.), al hacer la enumeración de las diversas familias, bien podría seguirse el sistema natural, expuesto, p. ej., en las clásicas obras de ENGLER-PRANTL. Es cierto, que el orden alfabético tiene ciertas ventajas para el lector, sobre el orden sistemático, hoy generalmente admitido; pero cada botánico sabrá orientarse en este último con la misma facilidad. Pues, también en la enumeración de los animales se ha seguido el orden sistemático, empezando con los mamíferos.

En cuanto a las investigaciones antropológicas creemos interpretar bien los deseos de nuestros distinguidos colegas, tanto del Antiguo, como del Nuevo Mundo, si recomendamos más unificación en nuestros métodos; por tal motivo insinuamos a la «Dirección de Antropología» se sirva, en sus futuras investigaciones de esta índole, adoptar el instrumental y el sistema o técnica de mediciones propuestos por el célebre Dr. RUDOLF MARTIN.

Será del agrado de los lectores, poder profundizar una u otra de las muchas materias tratadas; no vendría mal, por consiguiente, ofrecer una bibliografía bastante extensa al fin de cada capítulo, como apéndice al tema desarrollado; tal como lo vemos en tomo I, p. 185.

Llamamos expresamente la atención de los lingüistas sobre los importantes «Documentos diversos para el estudio de la evolución del idioma mexicano en la época colonial» (tomo I, p. 565 ss.).

Las numerosas láminas y figuras, los planos y dibujos son de una nitidez satisfactoria y contribuyen así a la comprensión cabal de las materias tratadas.

Muy exagerado, a veces también chocante, juzgamos el modo como se le presenta al lector mucho de lo que se refiere a la religión católica y al clero católico. Se quiere, por ej., desvirtuar las cifras que el Censo del año 1910 arroja en favor de los pobladores católicos, es decir, 15.033.176, de una población total de 15.160.369, o sea, el 99 %. ¿Dónde queda entonces aquel censo que se dice «el más laborioso y completo que se ha efectuado en México»? (p. XXXI). A raíz de aquello se hace una distinción algo ridícula entre «el catolicismo pagano o rudimentario y el catolicismo romano», y este último «en estricto análisis... difiere todavía del romano» (p. XXXII). Leemos además: «La derrota del clero y de las órdenes religiosas dió un descanso a los habitantes» (p. XLVI); «los curas, es decir, los clérigos, constituyen hoy la mano fuerte de la Iglesia en la región y, salvo contadas excepciones, su presencia en el valle es tan funesta como lo fué la de sus antecesores en otras épocas» (p. XLVII). Se habla del «aspecto mercantil de la Iglesia» (p. XLVII), del «pretendido celibato que aparentemente guardan los curas» (p. XLVII), y de «que, por un empeño realmente inexplicable, el Vaticano se obstina en no permitir el matrimonio a los sacerdotes» (p. XCIX); también de «el despilfarro, la crueldad y la actitud continuamente explotadora de los agustinos» (p. LXIX); y de que «la religión mixta o católico pagana que órdenes religiosas y el clero secular habían elaborado hábilmente, sumergió a los habitantes en un fanatismo religioso todavía más embrutecedor y degenerado que su antecesor prehispánico» (p. LXXXIV). ... Sin referir otras citas más de igual índole, — intolerante y sectario ya, a nuestro parecer, — opinamos que a una empresa altamente científica como la a que nos referimos, le conviene la estricta imparcialidad también en el campo de la religión; pues, es un error muy grave, identificar la persona de un fiscal cualquiera con la institución que éste representa o por virtud y autorización de la cual él ejerce sus funciones; o sea, en nuestro caso, confundir la persona de un sacerdote con la religión misma de la cual él se dice representante. La misma «Dirección de Antropología» atestigua que tampoco los empleados y fiscales civiles son del todo intachables, siendo, por ej. «la administración de justicia del todo impropia y deficiente» (p. XCVI); además, ciertas cuotas impuestas por autoridades civiles exigen una disminución etc. No negamos de ningún modo que en el proceder de las autoridades, tanto religiosas como civiles, habrá algo que corregir; y por tal motivo apoyamos los empeños iniciados por la «Dirección de Antropología»; pero, a nuestro parecer, no se llegará a un

arreglo y a un asolución definitiva y satisfactoria, si se procede con un criterio parcial y sectario; cabe no olvidar el dicho vulgar: «Mucho no es culpa de los españoles sino del tiempo».

Que «el verdadero remedio general y eficiente consistirá», entre otros elementos, en «que se implanten» ... otros credos religiosos y otros cleros, como el protestantismo y sus pastores» (p. XCIX.), esto contradice, por ej., a la convicción de un respetado hombre de ciencia y buen conocedor de la América latina, a quien no puede tacharse de parcial, por cuanto él afirma que la Iglesia católica se presta ciertamente mejor que el Protestantismo para la conversión de los paganos¹⁶. El juicio de él y de otros autores, del todo imparciales¹⁷, sobre la actuación de la Iglesia Católica y del clero católico, es absolutamente contrario al que emite esta «Dirección de Antropología».

En cuanto a las «logias masónicas» que deben organizarse (p. XCIX), cabe advertir que, a nuestro saber, ninguna logia ha tenido, hasta la fecha, el valor de pronunciar abiertamente los verdaderos fines que persigue; semejantes organizaciones ocultas, de ningún modo dan la garantía y seguridad satisfactoria de ser un «verdadero remedio general y eficiente».

Que se fomente el mejoramiento económico de aquella población, que el poder civil una sus esfuerzos a los del poder eclesiástico, entonces gozarán todos aquellos pobladores y muy luego de una prósperidad y felicidad completa.

Hacemos votos porque la «Dirección de Antropología» logre realizar su hermoso e importante plan de trabajo, los más pronto posible, en pro del adelanto de los estudios americanistas y de la gran nación mejicana.

P. M. GUSINDE, S. V. D.

Lenz Rodolfo. *La Oración y sus Partes.* Madrid 1920.

Diese Arbeit des bekannten Forschers erschien als fünfte der „Publicaciones de la Revista de Filología Española“ und stellt eine der allerwertvollsten Bereicherungen dar, die die sprachwissenschaftliche Literatur der letzten Jahrzehnte erfahren hat. Der Verfasser vereinigt zwei große Vorzüge in sich: er hat die strenge methodische Schule des Indogermanisten und Romanisten, gleichzeitig aber hat er, als gründlicher Kenner süd-amerikanischer Sprachen und als Forscher, der sich auf dem ganzen Gebiet der allgemeinen Sprachwissenschaft gründliche Kenntnisse erwarb, jene Einseitigkeit überwunden, die so vielen, auch von den besten Indogermanisten anhaftet. Die letzten Fragen der Sprachwissenschaft dürfen überhaupt ihre größte Förderung von solchen Forschern erwarten, die als gründliche Kenner irgendeiner Gruppe der nichtindogermanischen Sprachen an die Darstellung der allgemeinen Probleme herangehen und so in der Lage sind, immer neue Möglichkeiten und Beleuchtungen derselben herauszustellen.

LENZ stellte sich die Darstellung der Entwicklung und des Wesens der Redeteile zur Aufgabe und erreichte besonders beim Verbum und den Partikeln große Ergebnisse, in den Definitionen aber scheint er, nach der bescheidenen Meinung des Referenten, trotz der größten Anstrengungen, ihn zu vermeiden, doch dem allgemeinen Mißgriff verfallen zu sein, der die unveränderlichen Gesetze des menschlichen Denkens, der Logik, mit den grammatischen Kategorien zusammenwirft. Logisch gibt es für die Sprache nur die zwei Kategorien der Abhängigkeit und der Beziehung, die jede für sich schon eine Aussage darstellen, was dann die einzelnen Sprachen formell und funktionell charakterisieren als grammatische Kategorie, das ist ein Ergebnis des besonderen Sprachgeistes und der historischen Entwicklung. Auch bei der Definition der Kasus macht sich LENZ nicht ganz vom Vorurteil der Indogermanisten frei. Wenn man nicht die zufällige, sprachliche Form zum Ausgangspunkt der Definition nimmt, so sieht man, daß es sich dabei nicht um Flexion, Agglutination oder Präposition handelt, sondern nur darum, ob eine bestimmte Form der logischen Beziehung vom Sprachbewußtsein als typisch aufgefaßt und auch als typisch dargestellt wurde. Wenn das Englische die Funktion des Instrumentals konsequent immer mit derselben Präposition (by) ausdrückt, so ist das ebensogut ein Kasus, wie der

¹⁶ ERLAND NORDENSKIÖLD: «Forschungen und Abenteuer in Südamerika», p. 154. Stuttgart 1924.

¹⁷ THEODOR HERZOG: «Vom Urwald zu den Gletschern der Kordillere», p. 49ss. Stuttgart 1923.

lateinische, durch seine Endung charakterisierte, anderseits zeigt das Deutsche mit seinen drei Präpositionen für dieselbe Funktion, wie dieselbe für das Sprachbewußtsein zerflattert und von demselben ebensowenig typisch aufgefaßt wird als dargestellt.

Diese beiden Einwände wären aber auch die einzigen, die zu machen wären. Sonst gibt das Buch nicht nur eine gründliche Darstellung der gesamten Ergebnisse der Sprachwissenschaft und ihres heutigen Standes für die spanisch redenden Nationen, sondern eine ganze Reihe neuer, wertvoller Ergebnisse. Für jeden, der künftig tiefer in den Geist der spanischen Sprache eindringen will, wird das Buch unerläßlich sein. Mit wunderbarer Klarheit und Wissenschaftlichkeit wird das reiche Verbalsystem der spanischen Sprache dargestellt, ein Verbalsystem, das an systematischer Durchbildung, Vollständigkeit und Gründlichkeit außer dem Englischen unter den heutigen indogermanischen Sprachen keinen Rivalen hat. Überraschend, aber völlig überzeugend, ist der Nachweis, daß es sich im Spanischen und überhaupt beim gesamten indogermanischen Verbum nicht um Zeiten, sondern um Zeitaspekte handelt, die sich eigentlich im Wesen gar nicht so sehr von den Aspekten des slawischen Verbums unterscheiden. Auf diesen Abschnitt möchte ich die Aufmerksamkeit jedes Sprachwissenschaftlers hinlenken.

Ausgezeichnet ist auch die Darstellung der Komparation, doch erscheint es als seltsamer Irrtum, wenn behauptet wird, dieselbe sei nur den indogermanischen Sprachen eigen. Aus der Stelle in WUNDT's Völkerpsychologie, auf die sich LENZ dabei bezieht, ist nicht recht klar, ob WUNDT den arabischen Elativ nicht kannte, da er vom Hebräischen ausging, oder ob er auch dieser deutlichen Komparativform die Gleichstellung versagte.

Ganz neu ist die Definition von Pro-Adverbien, zu denen er „hier, dort, so“ usw. rechnet. So neu diese Auffassung ist, so richtig ist sie, denn diese Worte haben zweifellos dem Adverb gegenüber dieselbe Funktion, die das Pronomen gegenüber dem Nomen hat. Sehr lehrreich ist auch im Kapitel über die Adverbien der Hinweis auf die Unterschiede des Sprachgeistes der romanischen und der germanischen Sprachen nicht nur in bezug auf den Ausdruck der Richtung (in, im; in, into), sondern auch in bezug auf die Lage. Wo die eine Sprachgruppe selbständige Verba gebraucht, hat die andere äußere Hilfsmittel und dasselbe wieder umgekehrt im zweiten Falle.

Ein wichtiger Hinweis, den LENZ macht, ist auch der, daß alle Sprachen im Frageföhrwort Personen und Sachen unterscheiden, auch Sprachen, die nicht die entfernteste Spur eines grammatischen Geschlechtes zeigen und oft nicht einmal in der dritten Person Einzahl des Fürworts einen Unterschied kennen.

Die reichen Ausführungen über die Syntax und die Entwicklung und Konstruktion der Nebensätze und Bindewörter stellen eine wertvolle Ergänzung zu HERMANN PAUL's klassischen „Prinzipien der Sprachgeschichte“ dar. Besonders interessant sind dabei die Ausführungen über das Araukanische. Noch wertvollere Erkenntnisse über syntaktische Verhältnisse vermittelt, wie schon oben erwähnt, das Kapitel über das Verbum. Besonders das spanische Verbum wird mit größter Genauigkeit zergliedert. Es ist unmöglich, in einem kurzen Referat mehr als Andeutungen zu geben. Erfreulich ist es, daß sich LENZ bei der Unterscheidung von echten und unechten Verben nicht durch die Definitionen der Indogermanisten verleiten läßt. Der Zusammenfall oder die Verschiedenheit der verbalen und der possessiven Pronominalendungen kann kaum ein Kriterium darstellen, da es sich ja immer nur um ursprüngliche Genetiv-(Abhängigkeits-)verhältnisse gehandelt hat, wie Prof. P. W. SCHMIDT überzeugend nachgewiesen hat. Das Kriterium kann allein in der syntaktischen Konstruktion liegen und in der Entwicklung echter verbaler Kasus beim Nomen, die das Bestehen eines echten Verbums vielleicht am sichersten beweisen. Wenn man diesen Gesichtspunkt festhält, kann es nicht mehr geschehen, daß man sogenannten agglutinierenden Sprachen mit einem reichentwickelten Verbalsystem das „echte“ Verbum abspricht.

Für das Verständnis des spanischen Verbums und der spanischen Syntax sind die den „Verboiden“ und der zusammengesetzten Konjugation gewidmeten Abschnitte von größter Bedeutung, wobei auch die allgemeinen Gesichtspunkte gewinnen. Besonders interessant sind die Parallelen zum und Unterschiede vom Englischen. Hier ist jede Einzelheit von solchem Interesse, daß man sich wundert, warum solch wichtige Erkennt-

nisse nicht schon früher vorgebracht wurden. Die Darstellung der Aspekte und Modi rückt viele altbekannte Erscheinungen in ganz neues Licht und zeigt auch viele ganz neue Seiten auf, vor allem aber ist dies der Fall mit den Zeiten des Verbums und der Zeitenfolge, wie schon erwähnt wurde. Der Referent kann sich nicht erinnern, in irgendeinem sprachwissenschaftlichen Werk eine derart lichtvolle und klare Darstellung des Verbums gelesen zu haben und er kann sich nicht dem Eindrucke entziehen, daß LENZ die richtigste Auffassung dieser Verhältnisse gibt.

Vielleicht bedeutet das gegenwärtige sprachliche Kleid ein gewisses Hindernis für die Verbreitung des Buches, so verdienstvoll es ist als Einführung der spanisch redenden Völker in die allgemeine Sprachwissenschaft. Man möchte wünschen, daß der Autor in deutscher oder englischer Sprache das viele Neue und Wertvolle seines Buches allgemein zugänglich machen sollte, vielleicht unter Zurücktreten des speziell dem Spanischen gewidmeten. Eine aufrichtige Bewunderung erfordert auch die Tatsache, daß ein solches Buch fern von den großen wissenschaftlichen Bibliotheken der Welt entstanden ist.

D. J. WÖLFEL — Wien.

Semaine d'Ethnologie religieuse. *Compte rendu Analytique de la III^e Session tenue à Tilbourg, 6 à 14 Sept. 1922.* St. Gabriel-Mödling 1923.

Nach langjähriger, durch den Krieg und Nachkriegsstimmung veranlaßter Unterbrechung hat dieser katholische Kongreß für vergleichende Religionswissenschaft seine Fortsetzung gefunden. Die großen Ziele, die sich die Begründer dieser Tagungen setzten, kann man als voll erreicht betrachten, und wenn jetzt schon längst der streng wissenschaftliche Geist und die vollkommen vorurteilslose Forschung der geistlichen Mitarbeiter des „Anthropos“ allgemein anerkannt sind, so wäre es zu wünschen, daß möglichst viele nichtkatholische Forscher diesen Kongreßbericht lesen möchten, um zu sehen, daß auch dort, wo die Katholiken vollkommen unter sich sind, ein streng wissenschaftlicher Geist herrscht.

Der allgemeine Teil der Tagung umfaßte einen Rückblick auf die Entwicklung der Ethnologie und der vergleichenden Religionswissenschaft in den Jahren seit der letzten Tagung und einen Ausblick auf die neuen Aufgaben, außerdem aber eine kurze, gedrängte und doch gründliche Einführung in die Methoden und Ergebnisse der kulturhistorischen Schule in der Ethnologie. Der Rückblick, den R. P. SCHMIDT gab, konnte stolz auf die großen Fortschritte verweisen, die die kulturhistorische Forschung in der Zwischenzeit gemacht hatte, auf die vielen, den Gegnern entrissenen Stellungen, auf die vielen Forscher, die seither der Methode zugestimmt und sie angewendet hatten. Das Studium dieses allgemeinen Teiles wäre jedem anzuraten, der sich kurz und gründlich über die Methoden und über die Kulturkreislehre orientieren will. Diese Einführungen stammen von R. P. SCHMIDT, R. P. PINARD DE LA BOULLAYE, R. P. KOPPERS, Prof. CARNOY, Prof. MENGHIN und dem Abbé J. BOUYSSONNIE.

R. Kanonikus BROS gab in zwei Vorträgen eine vernichtende Kritik der Methoden und Lehren der DURKHEIM'schen soziologischen Schule, die in so vielen Zügen dem einstigen Evolutionismus in der Ethnologie ähnelt, besonders in den leeren Konstruktionen und logischen Folgerungen und in dem fundamentalen Irrtum, daß man eine Geisteswissenschaft mit den Methoden und der Terminologie einer Naturwissenschaft betreiben könnte, ohne dabei gerade das, was man anstrebt, die Exaktheit der Naturwissenschaft, vollständig zu verlieren. R. P. PINARD DE LA BOULLAYE und R. P. GEMELLI lieferten wertvolle Beiträge zur Religionspsychologie, der erstere, indem er jene Lehren der Soziologen und Ethnologen, die mit einer ganz unwissenschaftlichen Gewaltsamkeit und Absichtlichkeit das Christentum in genetische Beziehung mit magischen Kulte setzen wollen, kritisch zurückwies, der letztere, indem er seine psychologischen Methoden am Problem des Gebetes erhärtete und dabei zu ganz neuen und sicheren Resultaten gelangte, die, auf Tatsachen begründet, viele Spekulationen vernichten.

R. P. DRENEL brachte wertvolle und überraschende Ergänzungen zu seinem Artikel „Bornu und Sumer“ im „Anthropos“ und eröffnete große historische Ausblicke auf die

alten sprachlichen und kulturellen Beziehungen zwischen Vorderasien und Afrika. Sobald einmal diesen Andeutungen die volle wissenschaftliche, exakte Begründung gefolgt sein wird, werden sie eine der größten Entdeckungen, einen der größten Fortschritte auf dem Gebiete der Sprachwissenschaft darstellen.

Der besondere Teil gliederte sich in zwei Abschnitte, einen, der dem Studium des Opfers bei den Primitiven und den Völkern der Antike gewidmet war, und einen zweiten, der die Initiation und die Geheimbünde der Naturvölker und die Mysterien der antiken Völker behandelte.

R. P. SCHMIDT zeigte die Vertretung der verschiedenen Opferformen in den einzelnen Kulturkreisen und lieferte, durch den Nachweis der reinsten Form des Opfers bereits in den Urkulturen, die beste Kritik der verschiedenen evolutionistischen Konstruktionen. Diesen bisher vorherrschenden Meinungen gegenüber ist es freilich erstaunlich, zu sehen, daß jene Völker, die auf der uns erkennbaren tiefsten Stufe wirtschaftlicher und kultureller Entwicklung stehen, in ihrem ganzen religiösen Leben zwar die Züge der Einfalt und Kindlichkeit, aber zugleich auch die absoluter Reinheit und sittlicher Größe zeigen. R. P. KOPPERS konnte dies in seinem Vortrag über „Die Religion und das höchste Wesen bei den Yagans“ so deutlich zeigen. Es ist eine köstliche Ironie, daß gerade für jenes Volk, dem DARWIN völlige Religionslosigkeit und tierische Wildheit zuschrieb, ein reiner, kindlich-einfältiger Monotheismus und lebenswürdige Ethik nachgewiesen wurden.

Prof. Dr. WUNDERLE gab einen kurzen Abriss der Psychologie des Opfers, der die Tatsachen und Theorien und zugleich die Kritik der letzteren klar herausstellt. Einen ausgezeichneten Beitrag zu dieser Frage stellte auch der Vortrag von R. P. SCHEBESTA über „Das Opfer in Afrika“ dar. Besonders wertvoll ist daran die Unterscheidung zwischen Animismus und Fetischismus und der Nachweis, daß der letztere und auch die Menschenopfer verhältnismäßig späte Schichten darstellen. Afrika dürfte überhaupt für die vergleichende Religionsgeschichte größte Bedeutung erlangen, einerseits als Beispiel, wie das höchste Wesen, ohne daß das Bewußtsein seiner Existenz verdunkelt würde, ganz in den Hintergrund treten kann im Kultus, und andererseits für die Entwicklung der religiösen Ethik und des religiösen Schuldbewußtseins, wie das Beispiel, das TESSMANN von den Pangwe gibt, gezeigt hat.

Prof. A. CARNOY gab eine Übersicht über „Das Opfer in Indien und bei den Indogermanen“, worin vortrefflich gezeigt wird, wie das Opfer mit dem Überwuchern des Formalismus immer mehr einen magischen Charakter gewinnen kann, ohne doch in seinem Ursprung mit der Magie zusammenzuhängen. Besonders interessant vom christlichen Standpunkte waren die Darstellungen des „Opfers bei den Sumero-Akkadern“ von Prof. Dr. HEHN, des „Opfers bei den Hebräern“ von Prof. SANDA und des „Opfers bei den Arabern“ von Prof. Dr. KLAMETH. Bei den Sumero-Akkadern sehen wir deutlich das Überwuchern des Formalismus und damit auch der Magie, bei den Arabern hingegen haben wir ziemlich einfache und ursprüngliche Formen des blutigen Opfers, die sich, wie MUSIL gezeigt hat, bis zur Gegenwart fortgepflanzt haben.

Auch zum zweiten Abschnitte des besonderen Teiles gab R. P. SCHMIDT die Einleitung und Übersicht. Prof. DE JONGHE besprach die „Geheimbünde in Afrika“ und lieferte in seinem Vortrage eine gute Analyse der in Afrika vorkommenden Formen. Der Vortrag von Prof. EHRLICH über „Initiation und Geheimbünde in Australien“ wies die deutliche geographische Schichtung der einzelnen Typen der Initiation nach, die sich vielfach ganz zwanglos in eine zeitliche verwandeln läßt; sie zeigte aber auch, daß die Propagandakraft dieser Riten oft über die Grenzen der Kulturkreise geht und daß, was bereits aus der Soziologie und Ergologie erschlossen wurde, nämlich daß die Bumerangkultur in ganz Australien eine Grundsicht bildet und daß die Zweiklassenkultur sich nirgends in Australien rein durchsetzen konnte, auch von dem Gebiete der geistigen Kultur her seine Bestätigung findet. Sehr instruktiv ist auch die Beschreibung der „Ingiet-Mysterien auf Neupommern“, welche R. P. WINTHUIS gab, ganz besonders fesselnd aber ist, was R. P. VIEGEN über „Die Geheimbünde der Marind“ berichtete. Er macht es wahrscheinlich, daß dieselben melanesischen Ursprungs sind, aber die eigenartige Mythologie, mit der sie verknüpft sind und die Tatsache, daß hier vier Bünde in einer Beziehung und doch

gewisser Selbständigkeit nebeneinander stehen, daß der eine Bund nur oder ausschließlich Männer, der andere nur oder ausschließlich Frauen aufnimmt, beweisen eine starke Sonderentwicklung. Das religiöse und ethische Schuldbewußtsein und viele andere Dinge liefern deutliche Parallelen an die Verhältnisse der Pangwe in Afrika. R. P. KREICHGAUER'S Vortrag über „Astronomisch-religiöse Mysterien in Mittelamerika“ stellt einen wertvollen Beitrag zur Frage der Parallelen auf diesem Gebiete in Amerika und der Alten Welt dar.

Die Besprechung der Mysterien der antiken Kulturvölker zeigte, wie gewaltsam oft die Analogien zwischen dem Christentum und diesen alten Kulturen konstruiert werden. Prof. JUNKER besprach „Die Mysterien des Osiris“ und wies auf die historischen Züge des Mythos hin; der Kanonikus VAN CROMBRUGGHE zeigte, daß die Mythra-Mysterien keineswegs jene Parallelen zum Christentum enthalten, die in gewisser Absicht so oft behauptet werden. Dasselbe zeigten Abbé DE CALUWE bezüglich der Eleusinischen Mysterien und R. P. DUHR bezüglich der Adonis- und Attis-Mysterien. R. P. DE GRANDMAISON faßte dann die Eindrücke abschließend zusammen.

Diese kurze Betrachtung zeigt schon, wie bedeutend das wissenschaftliche Ergebnis der Tagung war und wieviel sich sowohl die katholische Kirche als auch die vergleichende Religionswissenschaft und die Ethnologie von den Bestrebungen dieses Forscherkreises versprechen können.

D. J. WÖLFEL — Wien.

Paudler Fritz. *Die hellfarbigen Rassen und ihre Sprachstämme, Kulturen und Urheimaten.* Ein neues Bild vom heutigen und urzeitlichen Europa. Heidelberg 1924. Bei KARL WINTER. VII + 271 SS.

Es war ein ansprechendes Beginnen F. PAUDLER'S, als er in seinen „Cro-Magnon-Studien“, auf älteren, meist in Vergessenheit geratenen Arbeiten aufbauend, das Vorhandensein der „Cro-Magnon-Rasse“ in der Gegenwart nachwies. Eigentlich zerlegte er den alten Cro-Magnon-Typus in zwei Rassen, eine große helle „Dal-Rasse“ und eine kleine dunkle, die „Eu-Rasse“. Die Rolle, die diese „Dal-Rasse“ in der vorgeschichtlichen Zeit in Mittel- und Osteuropa gespielt haben soll, wird in dem vorliegenden Buche geschildert. Ich fasse den etwas weitläufig dargestellten Gedankengang des Autors kurz zusammen:

Im ausgehenden Paläolithikum werden in Westeuropa zwei Rassen unterschieden: die Rasse von Laugerie-Basse (Chancelade) und die Rasse von Cro-Magnon. Diesen beiden Rassen entsprachen wohl auch zweierlei Kulturen des Magdalenien — die große Höhlenkunst ist wahrscheinlich ein Werk der Laugerie-Basse-Leute. Die Heimat dieser Kultur liegt in Osteuropa; das osteuropäische Aurignacien ist die Vorstufe des Magdalenien der Chancelade-Rasse. Die Laugerie-Basse-Leute hatten ursprünglich die unteren Donauländer inne. Als diese „durch allmähliche Überschwemmung oder Versumpfung“ (!) aus dem Donauebiet verdrängt wurden, spalteten sie sich in zwei Zweige, der eine ging nach Südwesten und wurde zur Mittelmeerrasse, der zweite nach Südrußland — er wurde zur nordischen Rasse. Die Träger der bandkeramischen Kultur (insonderlich der Tripoljekultur) waren nordisch, waren Indogermanen. Die Sprachforschung verlegt die Urheimat der Indogermanen nach Südrußland und die anstoßenden Gebiete. Die Trennung der indogermanischen Stämme erfolgte nicht vor dem Ausgange des Neolithikums, weil schon gemeinsame Bezeichnungen für Kupfer etc. vorhanden sind. In dieser Zeit finden wir aber in dem von der Sprachwissenschaft postulierten Heimatgebiet nur die bandkeramische Kultur. Um die Wende der Bronze- und Eisenzeit ist eine Gruppe indogermanischer Stämme nach Deutschland vorgedrungen. Diese Indogermanen waren die Träger der Lausitzer Kultur, sie brachten auch die Feuerbestattung. Die Lausitzer waren ihrer Sprache nach Illyrier. Nachdem so die in Ungarn wohnenden Indogermanen gegen Norden geschützt waren, ergossen sich von dort aus die indogermanischen Völkerwellen in das nördliche, westliche und südliche Europa.

Das ganze westliche und nördliche Europa war jedoch von dem hellen Cro-Magnon-Typus, der Dal-Rasse, besetzt. Sie war die Trägerin der großartigen Kultur des Nordens. Das spezifisch Germanische ist im großen und ganzen vorindogermanisches Urahnerb-gut. Mutterrecht, Tatauierung und Trepanation sind charakteristisch für die spezifische

Kultur dieser präindogermanischen Rasse. Der Bevölkerungsüberschuß dieser dalischen Gebiete drängte nach Süden und Osten. Ausbreitung der Aunjetitzer Kultur.

Wie die Verhältnisse im Nordosten liegen, ist nicht ganz klar, möglicherweise ist im Finnentum ein selbständiger heller Typus im Spiele, möglicherweise handelt es sich um ein Gemisch der nordischen und „innerasiatischen“ („mongoliden“) Rassen. Die urfinnische Kultur ist die „ostrussische Kupferkultur“. PAUDLER nennt sie „Kamakultur“. Diese „Kamakultur“ ist, wie auch KOSSINNA betont, von Süden beeinflusst, und zwar von der Kubankultur; diese gehört zur Donauzivilisation der südindogermanischen Satem-Stämme. Die Finnen sind erst in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung nach Finnland gekommen. Dort saßen früher die dalischen Träger der kammerkamischen Kultur. Zum Schluß wird noch der Rolle gedacht, die die Vorderasiaten und die Innerasiaten in Europa spielten. Der Schlußsatz lautet: „Kritiker, die sich versucht fühlen, Stellen wegen mangelhafter Begründung zu beanstanden, mögen sich also zuerst die Mühe nehmen, selber der betreffenden Sache nachzugehen.“ Das ist eine etwas groteske Zumutung, die aber die Sympathie für Werk und Autor nicht herabsetzen soll. Es ist kaum anzunehmen, daß KOSSINNA nun „die Größe haben wird“ (S. 126), seiner Theorie von der nördlichen Urheimat der Indogermanen abzuschwören. Um ihn und seine Anhänger jedoch durch die Tatsachen niederzuzwingen dazu ist PAUDLER's Beweisführung viel zu schwach — auch seine Methode. Die Cro-Magnon-Studien waren eine glänzende Konzeption. Sie drang nicht durch, weil der Autor den Weg von den Büchern zu den Objekten nicht gemacht hat. Die gleiche Gefahr liegt auch diesmal vor. Sowohl auf physisch-anthropologischem wie auf archäologischem Gebiet wäre eine Unmenge von Detailarbeit — zum Großteil an vorhandenem Material — zu leisten, um die Zusammenhänge zu erweisen, die PAUDLER behauptet. Referent möchte nur bezüglich der physisch-anthropologischen Seite der PAUDLER'schen Arbeit bemerken, daß die Differentialdiagnose zwischen nordischer und Dal-Rasse wohl nicht auf allgemeine Zustimmung rechnen darf. Der Autor selbst weist darauf hin, daß der Dal-Typus dem athletischen Konstitutionstypus KRETSCHMER's und der nordische dem asthenischen Typus dieses Autors entspricht (S. 167). Hat nun KRETSCHMER Rassentypen mit Konstitutionstypen verwechselt oder ist bei PAUDLER das Umgekehrte der Fall? Es gibt wohl keine physisch-anthropologischen Tatsachen, die geradewegs gegen die Aufstellungen des Werkes sprechen würden, aber es genügt für eine Hypothese nicht, wenn sie nicht widerlegt werden kann — sie muß durch Erfahrungen mindestens ebenso wahrscheinlich gemacht werden wie die gegenteiligen Hypothesen. Das ist bisher nicht der Fall.

Dr. VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Müller Ernst. *Cäsarenporträts.* II. Teil. A. MARCUS' & E. WEBER's Verlag. Bonn 1924.

Im ersten Teil seines Werkes hat der Verfasser genealogische Studien über die ersten vier Herrscherhäuser Roms veröffentlicht. Im zweiten Teil wird unter Beibringung neuen Materials die Physiognomik der römischen Herrscher von Pompeius bis Diokletian behandelt. Verfasser führt den Beweis, daß die Porträts auf Münzen ebenso verwertbar sind wie die Statuen. Es ist sehr nützlich, daß auch einmal von medizinisch-psychiatrischer Seite das reiche Bildermaterial ausgewertet werden soll. Die rassenanthropologische Auswertung soll wohl später erfolgen. Die vorliegende Studie, deren glänzende Ausstattung besonders hervorgehoben werden soll, behandelt hauptsächlich ikonographische Probleme.

Dr. VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Arsenjew Wladimir K. *In der Wildnis Ostsibiriens; Forschungsreisen im Ussurigebiet.* Übersetzt von FRANZ DANIEL. Erster Band. Berlin (1924). Verlag: AUGUST SCHERL, G. m. b. H. 444 SS., mit einem Porträt, 66 Abb. und einer Karte des Ussurigebietes.

Über das Ussurigebiet und die Nordostgrenze der Mandschurei ist unsere nicht-russische Literatur noch immer eine recht dürftige und SCHRECK's einschlägiges klassisches

Werk heute eine Seltenheit. Wir müssen darum ARSENJEW's Buch mit Freuden willkommen heißen, um so mehr als hier — ein selten vorkommender, aber nicht vereinzelter, weil durch die augenblickliche Lage des wissenschaftlichen Buchwesens in Rußland bedingter Fall — die deutsche Ausgabe vor derjenigen in der Muttersprache des Verfassers erscheint. Das Werk bietet eine reiche Fülle von geographischem, zoologischem und botanischem Material — ein nach Disziplinen geordnetes Verzeichnis erleichtert die Orientierung — und ist in einem außerordentlich fesselnden und flotten Ton geschrieben, dem selbst der des Russischen kundige Leser die Vorlage nicht anmerkt. Uns interessiert es hier natürlich vom völkerkundlichen Standpunkt.

Nach dieser Richtung verdient die Arbeit ARSENJEW's besondere Beachtung, weil sie uns wertvolle Angaben über Stämme macht, die hauptsächlich dank unserer vielgepriesenen Kultur auf dem Aussterbeat stehen. Unter diesen sind uns bisher nur die Golden als Reste eines alten Volkes aus dem tungusischen Zweige der Ural-Altaier durch die früheren Forscher und — sprachlich — durch GRUBE nähergerückt. Sie stehen hinsichtlich ihres Idioms den Mandschu am nächsten und sind im Buche ARSENJEW's eingehend behandelt. Reinen Tungusen begegnen wir hier ferner in den Udechesen („Udehe“), die als letzte Reste der Ureinwohner im mittleren Sichote-alin und im Küstenstrich hausen. Vom Goldenstamme der Zukamika fand ARSENJEW nur noch zwölf Individuen, bei denen er ein rapides Schwinden des nationalen Sprachbewußtseins zugunsten des Chinesischen feststellt. Mischlinge lernen wir in den Tasen kennen, die, ursprünglich zum Volksstamm der Orotschen gehörig, jetzt im Süden des Flußgebietes durch Vermischung mit den Mansen ganz zu Chinesen geworden sind. Diese letzteren bezeichnet der russisch-chinesische Jargon mit „Manzy“, einem Schimpfwort, und Abkürzung von *manžy jagan* = „Ochse“, „Rindvieh“. Daneben finden auch die Mandschu, die Koreaner und die berücksichtigten Chunchusen Berücksichtigung. Zwanglos werden wir mit der Lebensweise all dieser Stämme und Stämmchen, ihrer Beschäftigung als Jäger, Fallensteller und Fischer, ihren Sitten, Gebräuchen und Anschauungen bekannt. Als wertvoller Beitrag zur Volksmedizin verdienen die zahlreichen Auslassungen über zwei in ganz Mittel- und Hochasien hochgeschätzte Aphrodisiaca Beachtung: die Panty, im Bast gewonnene Geweihe des Izjubr (*Cervus canadensis* Lühdorfi Bolau), und die bekannte Ginsengwurzel (*Panax Ginseng* C. A. Mey; chinesisch *jên-chên*; japanisch *ninjin*), über deren Gewinnung und Aufbereitung berichtet wird. Bezeichnend ist — das sei hier nebenbei bemerkt —, daß die Panty selbst in Petersburger Zeitungen dem Publikum zum Kauf angeboten wurden.

Interessant sind auch die über religiöse Anschauungen mitgeteilten Notizen, so z. B. über den Tigerglauben, der ja bekanntlich auch in den chinesischen Volksvorstellungen eine ganz hervorragende Rolle spielt. Er braucht aber deshalb keineswegs als von den Golden aus dem Reiche der Mitte entlehnt betrachtet werden, um so mehr als im Ussurigebiet der Tiger in seiner Abart *Felis tigris longipilis* Fitz häufig vorkommt. Dem Sprachforscher geben die zahlreichen einheimischen Ortsbezeichnungen und Namen von Flüssen, Bergen usw. unter Hinzuziehung von GRUBE's „Goldisch-deutschem Wörterverzeichnis“ sowie der mandschurischen Lexika von ZACHAROV und HANS CONON von DER GABELENTZ reiches Material zu Wortforschungen, um so willkommener und wichtiger, als auch das Mandschu eine aussterbende Sprache ist. Unter den zahlreichen und schönen Abbildungen möchten wir die Udechesentypen als volkkundlich und anthropologisch besonders wertvoll und auch die des udechesischen Schamanen hervorheben. Dem sehr ansprechend und geschmackvoll herausgegebenen Buche, dem jetzt ein zweiter Band folgen soll, hat FRIDTJOF NANSEN ein Geleitwort mit auf den Weg gegeben, angesichts dessen sich eine Empfehlung unsererseits eigentlich erübrigt. Eine klare und übersichtliche Karte gestattet, die Forschungsrouten ARSENJEW's zu verfolgen.

W. A. UNKRIG.



Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangene Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la direction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

- Andres Fr., „Die Abwendung vom Evolutionismus in der Religionsgeschichte und in der Völkerkunde.“ Sonderabdruck aus der „Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge“. 1. Jahrg. 1. Heft. 28–86 SS. Oktav, geh.
- Anisio Con. Pedro, „A Religião e o Progresso Social.“ 296 SS. Oktav, geh. Impr. Off. Parahyba, 1923
- Aranzadi T. de, „Espantayos de Jengo y Migotes de Superstición.“ 12 SS. Oktav, geh. Impr. de la Diputación de Guipuzcoa, San Sebastian 1923.
- Arsenjew Wl. K., „In der Wildnis Ostsibiriens.“ Forschungsreisen im Ussurigebiet. Mit einem Geleitwort von Fridtjof Nansen. Übersetzt von Franz Daniel. I. Bd. 443 SS. Oktav, geb. August Scherl, G. m. b. H., Berlin SW. 68, 1924. Ganzleinen geb. GMk. 9.50.
- Bates S. H., „Elf Jahre am Amazonas.“ Abenteuer und Naturschilderungen, Sitten und Gebräuche der Bewohner unter dem Äquator. Bearbeitet und eingeleitet von Dr. B. Brandt. 290 SS. Mit 19 Abb. auf Tfn. und 14 Kartenskizzen. Oktav, geb. Strecker & Schröder, Stuttgart 1924.
- Becker Ph. A., „Mellin de Saint-Gelais. Eine kritische Studie.“ Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Klasse, Sitzungsber., 200. Bd., 4. Abhandlg., 101 SS. Oktav, geh. Hölder-Pichler-Tempsky A. G., Wien-Leipzig 1924.
- Berg L., Prof. Dr. theol., „Die katholische Heidenmission als Kulturträger.“ 1. Teil: Die religiöse und kulturelle Lage des Heidentums. 66 SS. 2. Teil: Sind die primitiven Rassen kulturfähig? 68–122 SS. 3. Teil: Ziel und Aufgaben, Entwicklung und Organisation der kathol. Heidenmission. 125–206 SS. 4. Teil: Die religiös-sittliche Erziehung der Eingebornen 207–278 SS. 5. Teil: Die Mission und die Erziehung der Eingebornen zur Arbeit. 281–326 SS. 6. Teil: Missionsschulen. 330–387 SS. 7. Teil: Pflege der Wissenschaft, Literatur und Kunst in den Missionen etc. 204 SS. 8. Teil: Die Mission als Förderin der heimatlichen Wissenschaft. 207–388 SS. Oktav, geh. Xaverius-Verlag, Aachen 1923–1924.
- Borchardt P., „L'itinéraire de Rabbi Benjamin de Tudéle en Chine.“ Tirage à part. T'Oung-Pao. No. 1. Mars 1921. 31–36 pp. Oktav, geh. Paris.
- Breull H., l'Abbé, „Les Primitifs Actuels et Préhistoriques.“ 11 SS. Oktav, geh. Paris.
- Brown A. E., „Notes on the Social Organization of Australian Tribes.“ Part II. 424–447 pp. Oktav, geh. Publ. by the Royal Anthropolog. Inst. of Great Britain and Ireland. 50 Great Russell Street, London.
- „The Methods of Ethnology and Social Anthropology.“ Repr. from the „South African Journal of Science“. Vol. XX. 124–147 pp. Oct. 1923.
- Cabrera y Warleta, Dr. Don M., „La hipótesis de una primitiva religion totémica ante la Prehistoria y la Etnología.“ Anales de la Universidad de Valencia. IV. 1923–1924. Cuaderno 26. 67 pp. Oktav, geh. Impr. Hijo F. Vives Mora H. Cortes 8, Valencia.
- Cávada F. J., Diccionario Manual Isleño Provincialismos de Chiloé (Chile). 136 pp. Oktav, geb. Impr. Yolanda, Santiago de Chile, 1921.
- Coedès G., „Recueil des Inscriptions du Siam.“ Première partie: „Inscriptions de Sukhodaya“. Bibl. Nationale Vajiranana. Service Archéologique. Vol. publié par S. E. Phya Rajanakul, Vice-Roi des Provinces du Nord-Est à l'occasion de son quarante-huitième anniversaire. 177 SS. Oktav, geh. Bangkok.
- Colman Narc. R., „Ocara Potij“ (Flores sil Vestres). Bd. I. 208 SS. Bd. II. 172 SS. 2 Ed. Oktav, geh. Casa Editora „Ariel“, Assuncion.
- Dahlmann J., „Japans älteste Beziehungen zum Westen 1542–1614.“ Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. I. Reihe: Kulturfragen. 9. Heft. 68 SS. mit 6 Tfn. Herder & Co., Freiburg i. Br. 1923.
- Damm H., Dr., „Francis Drake.“ Als Freibeuter in Spanisch-Amerika. 157 SS. Alte Reisen und Abenteuer. Oktav. Mit 39 Abb. u. 3 Karten. F. A. Brockhaus, Leipzig 1924. Geb. GMk. 2.50.
- Doergens H., Dr., „Eusebius von Cäsarea als Darsteller der griechischen Religion.“ Eine Studie zur Geschichte der alchristlichen Apologetik. Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte. 14. Bd. 3. Heft. 183 SS. Oktav, geh. Druck u. Verlag v. F. Schöningh, Paderborn 1922.
- Drexel A., Dr., „Die Frage nach der Einheit des Menschengeschlechtes im Lichte der Sprachforschung.“ Origines-wissenschaftl. Abhandlungen zu den Problemen der Urgeschichte und der Biblischen Geschichte. 1. Bd. Der Mensch, sein Ursprung und sein Zusammenhang. 1. Teil. 80 SS. Oktav, geh. Druck und Verlag F. Rauch, Innsbruck, Tirol. Preis für Öst. 5 sh. für Deutschland GMk. 3.20, für das übrige Ausland Schw. Fr. 5.—.

- Driberg J. H. „The Lango.“ A Nilotic Tribe of Uganda. 463 SS. Oktav, geb. T. Fischer Unwin Ltd. London, Adelphi Terrace.
- Dubois E. „On the Principal Characters of the Granium and the Brain, the Mandible and the Teeth of Pithecanthropus Erectus.“ Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. 14 pp. Repr. from Proceedings. Vol. XXVII. No. 3—4.
- Duhn, Fr. v. „Italische Gräberkunde“ (Bibl. d. klass. Altertumskunde, herausgeg. v. J. Geffcken, 2). 1. Teil, mit 173 Abb. auf 87 Tfn. u. 13 Kar.en. 688 SS. Oktav, geh. C. Winter's Univ.-Buchhandlung, Heidelberg 1924. Mk. 30.—, geb. Mk. 33.—.
- Edgerton Fr. „The Panchatantra.“ Reconstructed. Vol. I. Text and Critical Apparatus. 408 SS. American Oriental Series Vol. II. Introduction and Translation. 405 SS. American Oriental Series, Vol. III. Oktav, geb. American Oriental Society, New Haven, Connecticut, U. S. A. 1924.
- Eickstedt Fr. v., Dr. „Betrachtungen über den Typus der Menschen.“ Aus: Umschau, 1924. 446—453 SS. Oktav, geh.
- Engert, Dr. „Probleme und Schulen der v.ergleichenden Religionswissenschaft.“ 162 182 SS. Oktav, geh. Philosophisches Jahrbuch 1924.
- Erdeljanović J., Dr. „Quelques problèmes ethniques concernant les Yougoslaves.“ 24 SS. Oktav, geh. Belgrad 1924.
- Festschrift für William Streitberg. Stand und Aufgaben der Sprachwissenschaft. Sammelwerk. 653 SS. Oktav, geh. C. Winter's Univ.-Buchhandlg., Heidelberg 1924. Mk. 22.—, geb. Mk. 24.50.
- Fewkes J. W. „Additional Designs on Prehistoric Mimbres Pottery.“ Vol. 76. No. 8. 46 pp. Oktav, geh. Publ. by the Smithson. Inst. Jan. 22. 1924. City of Washington.
- Graebner Fr. „Das Weltbild der Primitiven.“ Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. Mit 4 Karten zur Genealogie der Kulturformen. B. I. 1. 175 SS. Oktav, geh. E. Reinhardt, München 1924.
- Gusinde P. M. „Memoria Presentada al señor Ministro de Instrucción Publica por el Director del Museo de Etnologia y Antropologia.“ Publ. del Museo de Etnologia y Antropologia Tomo IV. N. A. Santiago de Chile 1924.
- Haas H., Dr. „Religionsgeschichte 1920—1923.“ Sonderabdruck aus der „Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft“. 39. Jahrg. 3. Heft. 98—119 SS. Oktav, geh. Hutten-Verlag, G. m. b. H., Berlin 1924.
- Heiler Fr. „Sādhu Sundar Singh.“ Ein Apostel des Ostens und des Westens. Aus der Welt christlicher Frömmigkeit. Bd. III. 233 SS. Oktav, geh. E. Reinhardt, München 1924.
- Heine-Geldern R., Dr. „Altjavanische Bronzen.“ Artis Thesaurus, Bd. I. 27 SS. u. 24 Tfn. Oktav, geh. C. W. Stern, Wien-Leipzig 1925.
- Herrmann A., Dr. „Marco Polo.“ Am Hofe des Großkhans. Reisen in Hochasien u. China. Alte Reisen und Abenteuer. 11, 152 SS. Oktav. F. A. Brockhaus, Leipzig 1924. Preis geb. GMk. 2.50, Goldl. GMk. 3.20.
- Hofschläger R., Dr. „Die Uranfänge des Straßenbaues.“ Sonderabdruck aus der Braunschweiger G. N. C.-Monatsschrift. Jahrg. 1923. Heft 12. 15 pp. Oktav, geh.
- Holmberg U. „The Shaman Costume and its Significance.“ 86 pp. Oktav, geh. Turku 1922.
- „Doppelfrucht im Volksglauben.“ 66 pp. Oktav, geh.
- Hostos A. de. „Anthropomorphic Carvings from the Greater Antilles.“ Repr. from the American Anthropologist. Vol. 25. No. 4. Oct.-Dec. 1923.
- Jahresbericht über die ethnographische Sammlung in Bern 1923. Sonderabdruck aus dem Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums 1923. 39 SS. Oktav, geh. Buchdruckerei K. J. Myss' Erben, Bern 1924.
- Karsten R., Dr. „La religion de los indios matabo-noctenes de Bolivia.“ Anales del Museo Nacional de Historia Natural de Buenos Aires. Tomo XXIV. 199—218 pp. Impr. „Alsina“, Buenos Aires 1913.
- „Beiträge zur Sittengeschichte der südamerikanischen Indianer.“ Acta Academiae Aboensis. Humaniora I. 4. 104 pp. Oktav, geh. Åbo Akademi, Åbo 1920.
- „The Couvade or Male Child bed among the South American Indians.“ 85 pp. Oktav, geh. Helsingfors Centraltryckeri & Bokbinderi A. G., Helsingfors 1915.
- „The Religion of the Jibaro Indians of eastern Ecuador.“ Del „Boletín de la Academia Nacional de Historia“. Vol. IV. No. 10 y 11. 43 SS. Oktav, geh. Tip. y Encuadernación Salesianas, Quito-Ecuador 1922.
- „La lengua de los Indios Jibaros (Shuara) del Oriente del Ecuador.“ Oversikt av Finska Vetenskap-Societetens Förhandlingar. Bd. LXIV. 1921—1922. Aod. B. No. 2. 65 pp. Oktav, geh. Helsingfors Centraltryckeri, Helsingfors 1921.
- „Contribution to the Sociologie of the Indian Tribes of Ecuador.“ Acta Academiae Aboensis. Humaniora I. 3. 75 pp. Oktav, geh. Åbo Akademi, Åbo 1920.
- „The Toba Indians of the Bolivian Gran Chaco.“ Acta Academiae Aboensis. Humaniora IV. 126 pp. Oktav, geh. Åbo Akademi, Åbo 1923.
- „Blood Revenge, War, and Victory Feasts Among the Jibaro Indians of Eastern Ecuador.“ Smithsonian. Inst. Bureau of Amer. Ethnology. Bull. 79. 94 pp. Oktav, geb. Gov. Printing Office, Washington 1923.

- Koppelman H. „Romanischer Einfluß auf das Westgermanische.“ Sonderabdruck aus: „The Journal of English and German Philology“. Vol. XXII. No. 4. October 1923. 258—565 pp. Oktav, geh. Univ. of Illinois, Urbana, Ill. U. S. A.
- „Zur Ethnologie von Aller-Andere.“ Overdruk uit: Neophilologus onder Redactie van Prof. Dr. J. J. A. Frantzen etc. 257—263 SS. Oktav, geh.
- Krause Fr. „Das Wirtschaftsleben der Völker.“ 180 SS. Oktav, geb. Jedermanns Bucherei. Natur aller Länder, Religion und Kultur aller Völker. Wissen und Technik aller Zeiten. Abtl. Völkerkunde, herausgeg. v. Fr. Krause u. G. Thilenius. Ferd. Hirth, Breslau 1924.
- Kroeber A. L. „Phoebe Apperson Hearst Memorial Volume.“ Univ. of Calif. Publ. Amer. Archeology and Ethnology. Vol. XX. 189 SS. Oktav, geh. Univ. of Calif. Press, Berkeley, California, 1923.
- Krohn K. „Der Hansakaufmann in der finnischen Volksdichtung.“ 145 SS. Oktav, geh. Helsingfors. — „Das Lazarusthema in der finnisch-estnischen Volksdichtung.“ 116—141 SS. Oktav, geh.
- Lang K., Dr. „Die Biene im Leben der Völker.“ „Bienenvater“ No. 10. 56. Jahrg. Okt. 1924. 345—349 SS. Österr. Reichsverein für Bienenzucht, Wien, I., Helfferstorferstr. 5.
- Lenz R., Prof. „Estudio sobre los indios de Chile.“ Extracto de „Publ. del Museo de Etnologia y Antropologia de Chile. Tomo IV. 1 y 2, 147—160 pp. Bibl. de Difusion Cientifica. No. 4. 16 SS. Oktav, geh. Impr. Cervantes, Santiago de Chile 1924.
- Lindblom G. „Afrikanische Relikte und indianische Entlehnungen in der Kultur der Buschneger Surinams. Eine vergleichende ethnographische Studie. Mit 29 Textbildern und einer Tafel. Göteborgs Kungl. Vetenskaps och Vitterhets-Samhälles Handlingar Fjärde Földen XXVIII. 1. 120 SS. Oktav, geh. Wettergren & Kerber, Göteborg 1924.
- Loud L. „The Stege Mounds at Richmond California.“ Univ. of Calif. Publ. in Amer. Arch. & Ethnol. Vol. 17. No. 6. 355—372 pp. pl. 18, 19. 1 Figure in text. Univ. of Calif. Press, Berkeley, California 1924.
- Lovén S. „Über die Wurzeln der Tainischen Kultur.“ I. Teil. Materielle Kultur. 453 SS. 11 Tfn. Oktav, geh. Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Göteborg 1924.
- Malinowski Br. „Psycho Analysis and Anthropology.“ „Psyche“, Vol. IV. No. 4. April 1924. 293—332 SS. Oktav, geh. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd. London E. C.
- Martin R., Dr. „Anthropologischer Anzeiger.“ Jahrg. I. Heft 1. 52 SS. Oktav, geh. E. Schweizerbart'sche Verlagsbuchhandlg., Stuttgart 1924. Mk. 2.—.
- Milne L. „The home of an Eastern Clan.“ A Study of the Palaungs of the Shan States. 428 SS. Oktav, geb. At the Clarendon Press, Oxford 1924.
- Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg. IX. 15 SS. u. Tfn. Oktav, geh. Hamburg 1924.
- Mjöberg E., Dr. „Fourteenth Report on the Sarawak Museum 1915—1923. 102 pp. Oktav, geh. Printing at the Sarawak Government Printing Office, June 1924.
- Mötefnidt H., Dr. „Zur Erinnerung an die Feier des 70. Geburtstages des Afrikaforschers Dr. R. Prietze 2. Sept. 1924 in Werningerode. Werningerode 1924.
- Montandon G., Dr. „Gravures et Peintures Rupestres des Indiens du Cataract Canyon (Arizona).“ Extrait: L'Anthropologie. Tome XXXIII. 1923. 347—355 pp. Oktav, geh. Maisson et Cie Ed. Paris.
- Moss C. R. „Nabaloi Tales.“ Univ. of Calif. Publ. in Amer. Arch. and Ethnol. Vol. 17. No. 5. 227—353 pp. Univ. of Calif. Press. Berkeley, California 1924.
- Muntsch A. R. F., S. J. New Light on the Origin of the Aboriginal Americans. (The Fortnightly Review by A. Preuss, 261—280 SS. Vol. XXXI. No. 14. July 15, 1924) Oktav, geh. St. Louis, Mo.
- „A Journey to Terra del Fuego.“ The Fortnightly Review by A. Preuss. Vol. XXXI. No. 10. May 15, 1924. 181—182 SS. Oktav, geh. St. Louis, Mo.
- Nawrath A. „Im Reiche der Medea.“ Kaukasische Fahrten und Abenteuer. Mit 88 Abb. u. 2 Karten. 254 SS. Oktav, geb. F. A. Brockhaus, Leipzig 1924. Preis geb. GMk. 8.—.
- Nordenskiöld E. „Forschungen und Abenteuer in Südamerika.“ Mit 84 Tfn., 34 Abb. im Text und 6 Plänen u. Karten. 338 SS. Oktav, geh. Strecker & Schröder, Stuttgart 1924.
- „O, Algunos Datos Sobre la Parte Austral del Continente Sud-Americano.“ Extrait des Actes de la Société Scientifique du Chile. Tome VII. 1897. 157—169 SS. Oktav, geh. Impr. Cervantes, Santiago.
- Palman E. G. „L'Oeuvre Demi-Séculaire de la Société de Littérature Finnoise et le Mouvement National en Finlande de 1831—1881.“ 143 SS. Oktav, geh. Helsingfors Société de littérature finnoise, C. Klincksieck, Paris. F. A. Brockhaus, Leipzig 1882.
- Park M. „Vom Gambia zum Niger.“ Bearbeitet von Dr. P. Germann. Alte Reisen und Abenteuer, 12. 158 SS. Oktav, geh. F. A. Brockhaus, Leipzig 1924. Geb. GMk. 2.50, in Ganzleinen geb. GMk. 3.20.
- Paudler Fr., Dr. „Die hellfarbigen Rassen und ihre Sprachstämme, Kulturen und Urheimaten.“ Ein neues Bild vom heutigen und urzeitlichen Europa. Mit 2 Bildertafeln. 269 SS. Oktav, geh. C. Winter, Heidelberg 1924. Mk. 7, geb. Mk. 9.
- Paulcke W., Prof. Dr. „Die Ur-Anfänge der Bildschrift in der Alt-Steinzeit.“ Mit 8 Tfn. 27 SS. Oktav, geh. E. Schweizerbart'sche Verlagsbuchhandlung (E. Nägele), G. m. b. H., Stuttgart 1923, Preis Mk. 2.50.
- Pettazoni K., Prof. „The Chaim of Arrows.“ The Diffusion of a Mythical Motive. Sonderabdr. aus „Folk-Lore“. Vol. XXXV. No. 1924. 151—165 pp. Oktav, geh. W. Glaisier Ltd., London.

- Pettazoni K., Prof., „La Formation du Monothéisme.“ Annales Du Musée Guimet. Revue de l'histoire des Religions. 37 pp. Oktav, geh. Paris, E. Leroux 1923.
- „I Misteri. Saggio di Una Teoria.“ Storico-Religiosa. Storia delle Religioni VII. 352 pp. Oktav, geh. Nicola Zanichelli Ed. Bologna.
- Piszk K. O. „Künstlerhilfe-Almanach der Literaria.“ 254 SS. Oktav, geb. Literaria-Verlag, Wien-Leipzig 1924.
- Pope S. T. „A Study of Bows and Arrows.“ Univ. of Calif. Publ. in Amer. Arch. & Ethnol. Vol. 13, No. 9. pp. 329–419, plates 45–64, Aug. 30, 1923. Oktav, geh. Univ. of Calif. Press, Berkeley California.
- Rauch Fr., Dr. „Die Uroffenbarung und andere religiöse Fragen im Lichte der Prähistorik und der neueren Völkerkunde.“ 217 SS. Oktav, geb. Ulr. Moser's Buchhandlg., Graz 1924.
- Reche O., Prof. Dr. „Das *abia* Glücksspiel der Jaunde und die Darstellungen auf den Spielmarken.“ Mit 11 Tfn. in Lichtdruck u. einer Abb. im Text. Mitteil. a. d. Museum f. Völkerkunde, Hamburg. IX. 15 pp. Oktav, geh. Hamburg 1924.
- Rhodokanakis N. „Die Inschriften an der Mauer von Kohlan-Timna.“ Mit einer Tafel. Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss. Wien. 200. Bd., 2. Abhandlg. 50 SS. Oktav, geh. Hölder-Pichler-Tempsky A. G., 1924.
- Salas J., Dr. „Origenes Americanos.“ Lenguas Indias Comparadas. A. Ale Vol. I. 48 pp. Oktav, geh. Ed. Sud-America Caracas, Venezuela 19.4.
- Sellmann Br. Z. „Studies in Semitic Kinship.“ From the Bulletin of the School of Oriental Studies. Vol. III. Part. II. 1924. 263–279 SS. London Institution.
- Sirelius U. T. „Über die Art und Zeit der Zäbmung des Renntieres.“ Extrait du Journal de la Soc. Finno-ougrienne. 35 pp. Oktav, geh. Helsinki 1916.
- „Über einige Prototype des Schlittens.“ Extrait du Journal de la Soc. Finno-ougrienne. 1–26 SS. Über das Jagdrecht bei einigen finnisch-ugrischen Völkern. 27–34 SS. Oktav, geh.
- „Über einige Traggeräte und Umschlagetücher bei den finnisch-ugrischen Völkern.“ Sonderabdr. a. d. Zeitschr. d. finnischen Altertumskunde. Bd. XXVI. 30 SS. Oktav, geh.
- „Tietoja Suomen Lapin Noitarummuista.“ 109 SS. Oktav, geb. Kalevalaseuran. Vuosikirja 4.
- Suomen Kansan Sävelmä Ensimmäinen Jakso Hengellisiä Sävelmiä. I. 335 pp. Oktav, geb. Suomalaisen Kirjallisuuden. Seuran Toimituksia. 68 Osa. Jyväskylässä Jyväskylän Kirjapainossa, 1898.
- Schröder Fr. „Germanentum und Hellenismus.“ — Untersuchungen zur germanischen Religionsgeschichte.“ Germanische Bibl., herausgeg. v. W. H. Streitberg. II. Abtlg., Untersuchungen Texte 17, 153 SS. Oktav, geh. C. Winter's Univ.-Buchhandlg., Heidelberg 1924. Mk. 6.—, geb. Mk. 7.50.
- Stafe, Die. Eine Auswahl aus den Werken des Verlages. Mit 8 Tafeln. 174 SS. Oktav, geh. Strecker & Schröder, Stuttgart 1924.
- Up de Graff F. W. „Bei den Kopffägern des Amazonas.“ Sieben Jahre Forschung und Abenteuer. 326 SS. 31 Abb. u. eine Karte. Oktav, geb. F. A. Brockhaus, Leipzig 1924. GMk. 15.—.
- Uhle M. „The Uhle Collections from Chinha by A. L. Groeber and William Duncan Strong Explorations at Chinha by M. Uhle.“ Univ. of Calif. Publ. in Amer. Arch. & Ethnol. Vol. 21, No. 1 & 2, 1–94 pp., pl. 1–21, 28 Fig. Univ. of Calif. Press. Berkeley, California 1924.
- Vogt P. Fr., S. V. D. „La Colonizacion Polaca en Misiones 1897–1922.“ Homenaje a la Colonia Apostoles en el 25º aniversario de su fundacion. 79 pp. Oktav, geh. Tip. de „El Semanario“, Buenos Aires 1922.
- „Estudios historicos.“ La civilizacion de los Guaranies en los siglos XVII y XVIII. Con un Mapa. 89 pp. Oktav, geh. Impr. de Guadalupe, Buenos Aires 1903.
- „Geschichtliches über die Wasserfälle des Ignazu und Paraná.“ Sonderabdr. aus der „Zeitschrift d. Deutschen wissenschaftl. Vereines zur Kultur- und Landeskunde Argentinien“. Jahrgang 1919. 16 SS. Oktav, geh. Tall. Graficos de Preuschey Eggeling. Buenos Aires 1919.
- „Deutsche Kulturarbeit in den La Plata-Gebieten während der Kolonialzeit.“ Sonderabdr. aus der „Zeitschrift d. Deutschen wissenschaftl. Vereines“. Bd. III. Heft 6. S. 279–296. 2) SS. Oktav, geh. Compania Sud-Americana de Billets de Banco, Buenos Aires 1918.
- Volkelt H., Dr. „Die Völkerpsychologie in Wundt's Entwicklungsgang.“ Sonderabdr. aus der Zeitschrift der Deutschen philos. Ges. „Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus.“ Bd. II. 3–4 Wundt-Gedächtnisheft. 33 SS. Oktav, geh. Verlag der Keyser'schen Buchhandlg. Erfurt 1922.
- Weber O. „Assyrische Kunst.“ Bd. 19. Orbis Pictus. Weltkunst-Bücherei, herausgeg. von Paul Westheim. 19 SS. mit Tafeln. Oktav, geb. E. Wasmuth A. G., Berlin, GMk. 2.10.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

American Anthropologist.

XXV/4: Waterman T. T., Some Conundrums in Northwest Coast Art. — Speck Frank G., Mistassini Huntin Territories in the Labrador Peninsula. — Roys Ralph L., The Ritual of the Chiefs of Yucatan. — Parsons Elsie Clews, Notes on San Felipe and Santo Domingo. — MacLeod William Christie, On the Significance of Matrilineal Chiefship. — Hostes Adolfo de, Anthropomorphic Carvings from the Greater Antilles. — Fewkes J. W., Clay Figurines made by Navaho Children. — Densmore Francis, Conscious Effort Toward Physical Perfection Among the Makah Indians. — XXVI/1: Harrington M. R., The Ozark Cliff-Dwellers. — Suvillan Louis R., Race Types in Polynesia. — MacGurdy G. G., The Field of Palaeolithic Art. — Herskovits Melville J., A Preliminary Consideration of the Culture Areas of Africa. — Spier Leslie, Zuni Weaving Technique.

Archiv für Anthropologie. N. F. Bd. XIX. 1923.

Gutmann Br., Die Imkerei bei den Dschagga. — Hildén K., Dr., Die anthropologische Erforschung Finnlands. — Paulsen J., Dr., Über Pygmäeneigenschaften bei anderen Völkern und ihre Bewertung für die Entwicklungsgeschichte des Menschen. — Mjöberg E., Dr., Vom Phalluskult in Nordaustralien. — Gaerte W., Dr., Die kretisch-minoischen „horns of consecration“, das Kultsymbol der Erdgöttin Miwa. — Zahn W., Aus dem Eheleben der Arussi-Galla in Abessinien. — Pfug W., Dr., Die Kinderwiege, ihre Formen und ihre Verbreitung.

Bantu Studies. Vol. II. No. 1.

Werner A., A Duruma Tale of „The Old Woman and Her Pig“. — Kirby P. H., Old-time Chants of Mpumuza Chiefs. — Doke C. M., Social Control among the Lambas. — Notes on Problem on the Mechanism of the Zulu Clicks. — Bryant A. T., The Zulu Family and State Organization.

Bernice Pauahi Bishop Museum.

Bulletin 6: Gifford E. W., Tongan Place Names. — Bulletin 7: Greiner R. H., Polynesian Decorative Designs. — Bulletin 8: Gifford E. W., Tongan Myths and Tales compiled. — Bulletin 9: Craighill Handy E. S., The Native Culture in the Marquesas.

Bibliotheca Africana. Bd. I. No. 1.

Wanger W., Rev., Why „Ntu“ instead of „Bantu“? — Lehr J. P., F. S. C., Die sprachliche Stellung des Schilluk. I. — Lang K., Eine vokabularische Skizze zur Stein- und Eisenzeitkultur in Afrika. — Norton M. A., Prof. Rev., Bantu Place Names in Africa. — Mayr J., Dravidische Nominal-suffixe und ihre afrikanischen Parallelen. I. — Drexel A., Parallèles Soudanais.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde von Nederlandsch Indie. Deel 80/1.

Juynboll H. H., Dr., Vertaling van Sarga IX van het Oudjavaansche Ramayana. — Wetering F. H. van de, Het tatoueren op Rote. — Kruyt J., De Moriers van Tinompo (Oostelik Midden-Celebes).

Boletín del Museo Nacional de Arqueología. Mexico.

Tomo I. 1922: Don Francisco del Paso y Troncoso, Su magna labor de Arqueología e Historia de México. — Tomo II. 1923: Toro A., Importancia etnográfica y lingüística de las obras del Padre Fray Bernardino de Sahagún. — De León Ponte J. M., Nombres geográficos de origen Tarahumara.

Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris. Série VII. Tome III. 1922.

Bugiel, Contribution au folklore Sénégalais.

Bureau of American Ethnology.

Bulletin 80: Densmore Frances, Mandan and Hidatsa Music. — Bulletin 81: Jeancon J. A., Excavations in the Chama Valley, New Mexico.

Congo. Revue général de la Colonie Belge.

1920. I/4. 2: Philippart L., L'organisation sociale dans le Bas-Congo. — Leplae E., La situation de l'agriculture au Congo-Belge. — Gutersohn Th., Het Economisch leven van den Congo-Neger. — Vorbeke A., Le tambour téléphone chez les indigènes de l'Afrique centrale. — Bittremieux L., Mayombsche Sprokkelingen. — De Jonghe E., A propos des „Primitifs“. — Six J., Inlandsch huwelik bij de Bakongo, rond Boma. — Maes J., Le Ngula au Congo Belge. — De Brley (Comte R.), Musinga. — Heyse Th., Les concessions de terres rurales au Congo-Belge. — Delhaye F. et Slays M., Les calcaires du Bas-Congo. — Wing J. van, Nzo Longo ou les rites de la puberté chez les Bakongo. — Bittremieux L., Mayombsch Reisboek. — Boghemans E., Onderlinge hulp. — Jonghe Ed. de, L'ethnologie, son objet, sa méthode. — 1921. II/1. 2: Plas V. H. van den, Quel est le nom de famille des chefs Azande? — Wildeman E. de, Les bambous en Afrique. — Caluwaert R., Milonges. — Wing J. van,

Nzo Longo ou les rites de la puberté chez les Bakongo (suite) — Delhaye F. et Sluys M., Les calcaires du Bas-Congo. — Brandt L. de, Het heilal van den Muluba. — De Briey (Comto R.), Stanleyville, capitale du Congo-Belge. — Lagae C. R., Les êtres suprasensibles chez les Azande. — Tanghe P. B., Bij de Ngbandi (Mbanti) en de Yoruba. — Vanderyst H., Le système de culture des Bantous et la destruction des formations forestières dans le Moyen-Congo. — Maes, Dr., La Sanza du Congo-Belge. — Jaeger A. de, Le contrat de mariage chez les Yakoma. — Léonard H., Les concessions de mines au Congo-Belge. — Henry E., Régime de l'alcool au Congo. — Collet J. A., Notes sur les quinquina. — Lagae C. R., Les procédés d'augure et de divination chez les Azande. — Camus C., Une société secrète au Congo. — Bouché E., De Bena Mitumba's (Katanga). — Jonghe E. de, A propos de la politique indigène. Le respect de la coutume. — Rutten A., Démographie congolaise. — Samain A., Zeden en gebruiken der Balubas. — Janssen F., Le commerce extérieur chez les Bayaka et Basuku (Kwango). — Vermoesen F. M. C., Sur la vitalité des formations forestières dans le Bas et Moyen-Congo. — Vitta G., Kinshasa. — Jesse Jones Th., L'éducation des nègres. — Janssens de Varebeke F., Le régime de la main-d'œuvre au Katanga. — Schwetz, Dr., Un voyage d'études au Lomami. — Six E. P., De geheime Mani-Sekte te Boma. — Tihon L., Le palmier à l'huile. — Jaeger A. de, Polygamie et natalité chez les Yakoma. — Wing J. van, Fetichisme by de Bakongo. — Reelens V., Le respect de la coutume indigène. — Legrand L., Les missionnaires catholiques du Kwango et les institutions indigènes. — Conrad E., Société secrète du Tambwe. — Engels, Note sur le couteau de jet. — Colle P., L'organisation politique des Bashi. — Ladame F., Le droit des indigènes sur les mines du cuivre du Katanga. — Bouché E., Vertellingen van de Bena-Mitumba's (Katanga). — Renier M., Le système de culture des Bantous en évolution au Moyen-Congo. — 1922. III/1. 2: Engels, A propos de chefferies indigènes. — Michel E., La soie indigène. — Bittremieux L. et Bruynseels J., De legende der halve menschen. — Guilmén P., Quelques coutumes matrimoniales des peuplades entre Congo-Ubangi. — Piersaerts J., A propos de l'Heritiera Littoralis Ait. — Tanghe B., L'exploration de l'Ubangi (1894—1891). — Maes J., Dr., Armes de jet des populations du Congo Belge. — Bittremieux L. et Lestaeghe J., Godsdienstbegrippen bij de Nkundu's van 't Leopoldmeer. — Engels, Administration directe ou administration indirecte au Congo. — Colle P., Les clans au pays des Bashi. — Vanderyst H., La polyandrie existe-elle au Congo? — Kapteln G., Familieleven en zeden bij de inboorlingen van den Evenaar. — Classe, Le Ruanda et ses habitants. — Achten L., Klankleer en spelling der Bantutalen. — Brandt L. de, Vertellingen van de Buluba's. — Vanderyst H., Système de culture Banti. — Samain A., Geschiedenis der Bena Lulua's. — Vanderyst H., Essai de classification des principaux systèmes de culture pratiqués en Afrique occidentale. — Barnard, Une société secrète chez les Babali. — Samain A., Proverbes Babula. — Callewaert R., Witte mieren in Kasai. — Piersaerts J., L'Irvingia Smithii. — Colle C., Le mariage chez les Bashi. — Piersaerts J., Le Quinquina. — Wing J. van, Fetichisme bij de Bakongo. — Kethulle de la, Le vagabondage à Kinshasa. — 1923. IV/1, 2: Samain A., Geestenboomen bij de Baluba's. — Piersaerts J., Le „Pombi“. — Lagae C. R., La naissance chez les Azande. — Schwetz, Dr., Les grottes de la Kilubi. — Bittremieux L., Vertellingen uit Mayombe. — Piersaerts J. et l'Heureux L., L'Afzelia Brieyi. — Hautefelt, L'initiation de la puberté chez les Baenya. — Schwetz J., Contribution à l'étude de la Démographie Congolaise. — Wolf de, Dr., Note au sujet de l'enquête sur la natalité et la mortalité. — Brandt L., Note sur le „Membela“ des Babali. — Tanghe B., Netelkoorts en slang bij de Ngbandi. — Maes J., Les sabres et massues des populations du Congo belge. — Mahieu A., Numismatique du Congo. — Janssens A., Naar aanleiding van een Mayombsche vertelling. — Piersaerts J., A propos de l'arbre à pain. — Cambron L., La circoncision dans la région de Beni et des environs. — Vanderyst H., Les palmeraies dans leurs rapports avec l'Ethnologie. — Mol van, De geboorte bij de Mambutu's. — Tanghe B., Zantingen uit de geschiedenis van de Ngbandi. — Marquet, Le commerce de produits indigènes et d'articles de traite dans le Haut-Katanga. — Samain A., Spreekwoorden in hun verband met vertellingen. — Eynde P. van den, Notes sur les Walendu ou Bale. — Bittremieux L., Van een 'ouden blinden hofman. — Wing J. van, Notes démographiques concernant la région de Kisantu. — Janssens A., Het opperwezen bij de Bantunegers.

El Mexico Antiguo. II/1—2.

Beyer H., Los Bajo Relieves de Santa Cruz Acalpixean. — Aguilar A. L., El Cuapatlí Medera del Pulque. — Muellerried F. K. G., Algunas Observaciones sobre los „Cues“ en la Huasteca. — Thomson Ch. A., A Study of the Writings of Brantz Mayer concerning the „Calendar Stone“. — Beyer H., El Cuahpilolli, la Borla de Plumas del Dios Mixcoatl.

Folk-Lore. Vol. XXXV/2:

Blackman W. S., Some Beliefs among the Egyptian Peasants with regard to 'afarit. — Barbrooke Grubb W., Mythology of the Guarayo Indians.

Finnisch-ugrische Forschungen. Bd. XVI. 1923/1924.

Kertész M., Über die finnisch-ugrische Wortfolge. — Oehmann E., Zu den Beziehungen zwischen den finnisch-ugrischen und indogermanischen Sprachen. — Donner K., Über anlautendes *t'* (*t's*) und *d'* (*d'ž*) im Kamassischen und in den ausgestorbenen Sajan-samojedischen Mundarten. — Wichmann Y., Tšcher Kà (*t'sa*) — Sköld H., Wann wurde die finnisch-ugrische Sprachgemeinschaft aufgelöst? — Ledén E., Ein iranisches Lehnwort in den permischen Sprachen. — Fuchs D. R., Beiträge zur Kenntnis des Volksglaubens der Syrjänen.

Inca. Vol. I.

2: Frisancho J, La Propiedad agraria y el Caciquismo. — Carron C. R., La Mujer y el Nino en el Antiguo Perú. — Seler E., Viaje Arqueologico en Perú y Bolivia. — Anchorena J. D., K'ipola. — Aza J. P., Machiguenga. — Diaz C. C., Kunibo. — Mostajo F., Apuntes Etnológicos. — Patron P. y Romero C. A., Tampu y la Lengua especial de los Inkas. — Herrera F. L., Plantas y Flores simbolicas de los Inkas. — Romero C. A., Festividades del tiempo heroico del Cuzco. — Tello J. C. y Miranda P., Wallallo. — Editor, Fonética de la Lengua Keshwa. — 3: Kunike H., El Jaguar y la Luna en la Mitología de la Altiplanicie Andina. — Romero C. A., „Quién fué el heredero legitimo de Manco?" — Tello J. C., Wira Kocho. — Herrera F. L., Nomenclatura Indígena de las plantas. — Anónimo, Tecnologia Indígena. — Idolatrias de los Indios Wankas. — Romero C. A., La despoblación del Perú — Anónimo — Nota final. — Breves apuntes sobre la perpetuidad de la encomiendas en el Perú. — Mata de la P., Arte de la Lengua Cholona. — Mostajo F., Apuntes Etnológicos.

Internationales Archiv für Ethnographie. Bd. XXVI/1—3.

Remouchamps A. E., Het Swastika-ornament op Saksisch vaatwerk. — Boeser P. A. A., Transkription und Übersetzung des Papyrus Insinger.

International Journal of American Linguistics.

Vol. II, No. 1 and 2: Swanton J. R., The Tunica Language. — Thalbitzer W., The aleutian language compared with Greenlandic. — Sapir E., A characteristic Penutian form of stem. — A supplementary note on Salinan and Washo. — Michelson Tr., The classification of American languages. — MacCurdy Gr. G., American linguistics in 1852. — No. 3 and 4: Goddard Pl. E., Wailaki Text. — Sapir E., A type of Athabaskan relative. — The Phonetics of Haida. — Haeblerlin K. H., Notes on the composition of the verbal complex in Haida. — Conzemijs Ed., The Jucaques of Honduras. — Boas Fr., A Keresan Text. — Uhlenbeck C. C., Blackfoot Notes. — Vol. III, No. 1: Boas Fr., Ts'ets'at, an Athapaskan language from Portland Canal, British Columbia. — Vocabulary of the Athapaskan tribe of Nicola Valley, British Columbia. — Vocabulary of an Athapaskan dialect of the State of Washington. — Swanton J. R., The Muskogean connection of the Natchez language. — Sapir E., The viral whalers, a Nitinat story. — Uhlenbeck C. C., Some word-comparisons between Blackfoot and other Algonquian languages. — Spier L., Havasupai (Yuman), texts. — Boas Fr., A revised list of Kwakiutl suffixes.

Journal of the African Society.

Vol. XIII, 1913/1914: Rawson H. E., The Life of a South African Tribe. — Ormsby G., Some Notes on the Angass Language. — Werner A., The Galla of the East Africa Protectorate. — Burrows D., The Human Leopard Society of Sierra Leone. — Crabtree W. A., The Languages of the Uganda Protectorate. — Quartey-Papafio A. B., The Use of Names among the Gã or Accra People of the Gold Coast. — Madan A. C., Lala and the Evolution of Bantu Speech. — Palmer H. R., M. Delafosse's Account of the Fulani. — Talbot A. P., Some Ibibio Customs and Beliefs. — Madan A. C., The Syllabic Basis of Bantu. — Migeod F. W. H., The Gold Coast: Its Physical Features, Flora, Fauna and Ethnology. — La Fontaine S. H., Taveta Customs and Beliefs in Connection with Religion, Burial and Disease. — Mendelssohn Sidney, Judaic and Semitic Legends and Customs amongst South African Natives. — Vol. XIV, 1914/1915: Mendelssohn Sidney, Judaic and Semitic Legends and Customs amongst South African Natives. — Rumann W. B., Funeral Ceremonies for the late ex-Oba of Benin. — Palmer H. R., An Early Fulani Conception of Islam. — Madan A. C., Self Expression in Bantu. — Dennett R. E., West African Categories and the Yoruba Language. — Norton W. A., Customs of Central and South Africa. — Vischer H., Native Education in German Africa. — Hopkins W., Agriculture in Sierra Leone. — Werner A., Swahili History of Pate. — Neville G. W., Nanna Oloma of Benin. — Palmer H. R., Fulani Conception of Islam. — Hartland E. S., Ibo-speaking Peoples of Southern Nigeria. — Cookson C. E., The Gold Coast Hinterland and the Negroid Race. — Fox H. W., Rhodesia and the War. — Gouldsbury C., Customary Law of the Awemba. — Johnston H. H., Note on Ptolemy's West Africa. — Vol. XV, 1915/1916: Madan A. C., Early Stages of Speech and Thought in Bantu. — Gouldsbury C., Customary Law of the Awemba. — Boyle V., The Lala People and their Customs. — Brackenbury E. A., Notes on Fulfulde. — Beech M. W. H., Slavery in East Africa. — Weeks H. J., Savage Man in Central Africa. — Harward F. H., Education in Nigeriy. — Orde Browne St. J. G., Mount Kenya and its People: Some Notes on the Chuka Tribe. — Migeod F. W. H., A History of the Gold Coast. — Boyle C. V., The Ordeal of Manhood. — Palmer H. R., Western Sudan History: being the Rand-that' of Afkari. Translated. — Talbot P. A., Some Beliefs of To-day and Yesterday (Niger-Delta Tribes). — Migeod F. W. H., Some Aspects of Thinking Black. — Werner A., The Wahadimu of Zanzibar. — Boyle C. V., The Marking of Girls at Ga-Anda. — Vol. XVI, 1916/1917: Dennett R. E., The Ogboni and Other Secret Societies in Nigeria. — Anwyl T. C., The Timne and Other Tribes of Sierra Leone. — Judd A. S., Notes on the Munshi Tribes and Language. — Hollis A. C., Nyika Proverbs. — Johnston H. H., The Bantu and the Semi-Bantu Languages. — Sloley H. C., Recent Developments in Basutoland. — Hollis A. C., Nyika Enigmas, East Africa. — Pyecraft W. P., A Great Hunter. — Crabtree W. A., Lake Bangweulu and its Inhabitants. — Abdy D. M., Witchcraft amongst the Wahadimu. — Dennett R. E., Ow the Yoruba Count. — Walker B. H., A History of Education in Uganda. — Vol. XVII, 1917/1918: Judd A. S., Native Education in the Northern Provinces of Nigeria. — Madan A. C., Stand-

ards of Bantu Speech. — Migeod F. W. H., Personal Names among some West African Tribes. — Beech M. H., Kikuyu System of Land Tenure. — Dennett R. E., How the Yoruba Count. — Buxton T. F. V., Education of the African. — Neville G. W., West African Currency. — Hutchinson J. T., A Gold Coast Detective. — Himbury W. H., Empire Cotton. — Crabtree W. A., Bantu Speech: a Philological Study. — Vol. XVIII, 1918/1919: Cardinall A. W., Some Random Notes on the Customs of the Konkomba. — Plowman C. H. F., Notes on the Gedamoeh Ceremonies among the Boran. — Norton W. A., African (Bantu) Melodies. — Rayne H., Turkana. — Robinson St., Resources of West Africa. — Vol. XIX, 1919/1920: Migeod F. W. H., The Basis of African Religion. — Newlands H. S., An Archaeological Puzzle from West Africa. — d'Anvers Ch., The Mysterious Islands. — Migeod F. W. H., Tribal Mixture on the Gold Coast. — Cerulli E., Somali Songs and Little Texts. — Thomas N. W., Who Were the Manes? — Johnston H. H., The Ki-Shashi Language. — Kingon J. R. L., Language Research: A Forward Movement. — Ford S. H., Manganese Ore in the Gold Coast. — Werner A., The Native Tribes of British East Africa. — Keene G. J., The African Native Medical Corps. — Birkell E., The Bantu in Madagascar. — Vol. XX, 1920/1921: Hamilton R. W., Land Tenure among the Bantu Wanyika of East Africa. — Duerden J. E., Ostrich Farming in South Africa. — Taylor F. W., Some English Words in Fulani and Hausa. — Thomas N. W., Who Were the Manes? — Africanus, „Mulombe“: A Kaonde Superstition. — Cerulli E., Somali Songs and Little Texts. — Smith E. W., The Ila-speaking People of North Rhodesia. — Africanus, Native Education in Central Africa. — Rayne H., Somali Tribal Law. — Barton J., Notes on the Turkana Tribe of British East Africa. — Kidney E., Native Songs from Nyasaland. — Malcolm L. W. G., Short Notes on the Syllabic Writing of the Eya-Central Cameroons. — Buxton Earl, South Africa and its Native Problem. — Johnston H. H., The Semi-Bantu-Languages of Eastern Nigeria. — Beech M. W. H., Sketch of Elgeyo Law and Custom. — Johnston H. H., The Fulas and their Language. — Buxton E. N., The Preservation of Species in Africa. — Vol. XXI, 1921/1922: Rayne H., Somali Marriage. — Africanus, The Guild System for Bantu Races. — Malcolm L. W. G., Islam in the Cameroons West Africa. — Cerulli E., Somali Songs and Little Texts. — Guggisberg F. G., The Goal of the Gold Coast. — Flemming L., The Romance of a New South African Farm. — Crabtree W. A., Missing Links. — Wigglesworth A., Kenya's Tribulations. — Ross E. D., The Semi-Bantu Languages of the Benue Valley. — The Native Problem on the West Coast. — The Earl of Selborne. — Early Travellers in Abyssinia. Pt. I. — Rey C. F., Abyssinia of To-day. Pt. I. — Vol. XXII, 1922/1923: Ross E. D., Early Travellers in Abyssinia. — Roscoe J., Rhodesia by R. Maguire Uganda and Some of its Problems. — Palmer H. E., The „Fulas“ and their Language. — Sanderson M., Some Marriage Customs of the Wabanga, Nyassaland. — Rattray B. S., The Drum Language of West Africa. — Newton A. P., Africa and Historical Research. — Vol. XXIII, January: Rey C. F., The Arussi and Other Galla of Abyssinia. — Woodhouse C. A., The Inhabitants of the Waja District of Bauchi Province, Nigeria Pt. I. — Schofield J. F., The Acropolis at Zimbabwe. — Maugham R. C. F., Native Land Tenure in the Timbaktu Districts. — Vol. XXIII, April: Migeod F. W. H., British Cameroons: Its Tribes and Natural Features. — Cullen Young T., The „Wahenga“ of Northern Nyasaland. — Woodhouse C. A., The Inhabitants of the Waja District of Bauchi Province, Nigeria. Pt. II. — Brackenbury E. A., The „Bororo Fulbe“ or Nomad „Cattle Fulani“ Pt. I.

Journal Asiatique. CCIII/1.

Lévi M. S., Pré-aryen et pré-dravidien dans l'Inde. — Morgan M. J. de, L'Egypte et L'Asie aux temps préhistoriques.

Journal of the American Oriental Society.

Vol. 43/5, 1923: Meek T. J., Babylonia. — Tedesco P., „Geben“ und „Nehmen“ im Indischen. Vol. 44/1, 1924: Bradley C. B., Some Features of the Siamese Speech and Writing. — Sturtevant E. H., Phonetic Law and Imitation. — Chiera E., Tak-ku a Female Deity. — Jackson A. V. W., Contributions to the Knowledge of Manichaeism. — Vol. 44/2, 1924: Chandler J. S., The Forthcoming Tamil Lexicon.

Keleti Szemle. 1920/1922.

Munkácsi B., Sechzigerrechnung und Siebenzahl in den östlichen Zweigen der finnisch-magyarischen Sprachfamilie.

Man. 1924.

1. Holles A. C., Dance of Sagara women. — Burkitt M., The Study of the Chronology of Palaeolithic Cultures in relation to the Various Glacial Deposits. — Joyce T. A., Note on a Stone Bull from Southern India in the British Museum. — Hocart A. M., The Origin of the Plurative. — 2: Shaw A., A Note on some Nilotic Languages. — Thomas N. W., Stone Circles in Gambia. — Torday F., Note on certain Figurines of Forged Iron formerly made by the Bushongo of the Belgian Congo. — Hutton J. H., Two Celts from the Naga Hills. — Reid Moir J., Man and the Ice Age. — Rose J. H., The Temple of Iartagatis at Hierapolis. — 3: Kerr R., Clay Heads from Sekondi, Gold Coast. — Hutton J. H., Plants used for Fibre in the Naga Hills. — Edgar J. H., A strange Milking Custom. — Burchell J. B. T., A note on two Objects found among Tombs of the Old Kingdom at El Kab. — Sen Gupta N. C., The Early History of Sonship in Ancient India. — Gimplette J. D., Smoking over a Fire to drive out an Evil Spirit. — 4: Hatchell G. W., Pile-dwellings in Lake Nyassa. — Cardinall

A. W., The Division of the Year among the Talansi of the Gold-Coast. — Migeod F. W. H., The Language of the Manga. — Hilton-Simpson M. W., The Pole-Lathe in Algeria and in England. — Warren S. H., The Trail, its Character and Date. — Hornell J., Marine Fish-Traps in South-India and Brazil. — Nares C. Sen-Gupta, Early History of Sonship in India. — Lyons A. P., Paternity Beliefs and Customs in Western Papua. — 5: Malcolm L. W. G., Native Drawings from the Bogam Area, Central Cameroon, West Africa. — Stone E. H., Stonehenge — the Heel Stone. — Sir Everard im Thurn, Smoking over the Fire to clear out Evil Spirits. — Beasley H. G., Perches for Tame Parrots, Pao-Kuku. — Riley E. B. and Ray S. H., Kiwai Seasons. — Hocart A. M., The King's Justice. — Childe V. G., The Stone Rattle-Axes from Troy. — 6: Barton F. R., Zanzibar Doors. — Long R. C. E., A Link between the Earlier and Later Maya Chronologies. — Pitt-Rivers G., Variations in Sex Ratios as Indices of Racial Decline. — 7: Migeod F. W. H., Smoking over the Fire. — Hutton H. J., The Occurrence of the Blow-gun in Assam. — Hocart A. M., Maternal Relations in Indian Ritual. — Mersh Strong W., More Rock-paintings from Papua. — Rose H. J., The Polite Plural. — Flinders Petrie, Stonehenge — the Heel Stone. — 8: Werner A., Note on Drawings by a Native of Nyassaland. — Burkitt M. C., A Danish Type of Axe in England. — Seligman C. G., An Amerind Type in China in T'ang Times. — Powell J. H., Notes from the Tinnevely District, South India. — Turner R. L., Malignant Witchcraft in Papua and the Use of Poisons therein. — Ivens W. G., The Polynesian Word Atua: its Derivation and Use. — Thomas E. S., The Technique of a Leather Pillow-Bag of the Baqqara. — 9: Ingrams W. H., Marine Fish-Traps in Zanzibar, Pemba, South India and Brazil. — Leidler P. W., Bushmen of Namaqualand. — Hudson R. S. and Prescott H. K., The Election of a "gambela" in Barotseland. — Brauholtz H. J., Ethnographical Exhibition in the South African Pavilion, British Empire Exhibition. — Malcolm L. W. G., Iron-working in the Central Cameroon. — Gardner G. A., On the Nature of the Colouring Matter employed in Primitive Rock-Paintings. — Clay R. C. C., A Flint Implement from Pucknall, Hants. — Murray M. A., Bronze-Age Pottery from Minorca. — Ivens W. G., The Polynesian Wort Atua: its Derivation and Use.

Memoirs of the Bernice Pauahi Bishop Museum.

Vol. VIII/5: Ralph Linton, The Material Culture of the Marquesas Islands. — Vol. IX/1: Skinner H. D., The Morioris of Chatham Islands.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft. Wien. Bd. LIV, 1924.

1/2: Cristian V., Untersuchungen zur Paläoethnologie des Orients. — Anderson J. G. and Franz L., Archäologische Studien in China. — 3/4: Klusemann K., Die Entwicklung der Eisengewinnung in Afrika und Europa. — 5: Franz L., Die neuen Ausgrabungen J. G. Andersons in China.

Ostasiatische Zeitschrift. N. F. I.

1: Hänisch E., Die viersprachige Gründungsinschrift des Klosters Pi-yün-sze. — Coomaraswamy Ananda, Notes on Rajput Painting. — Zach E. V., Gedichte von Ta-Fu. — Rumpf F., Die Anfänge des japanischen Farbenholzschnittes in Edo. — Coomaraswamy M., The Invention of the Buddha Figure. — Müller F. W. K., Sinologische Forschungen Karlrens. — Visser H. F. E., Neuere japanische Veröffentlichungen über ostasiatische Kunst. — Cohn W., Chinesische Malerei. — 2: Herrmann A., Die ältesten chinesischen Weltkarten. — Goetz H., Studien zur Rajputen-Malerei. II. — Zach E. v., Gedichte von Tu Fu. — Rumpf F., Watasumi und Shusubin.

Petermann's Mitteilungen. 1924.

1/2: Krämer A., Die neuere Erforschung der Südsee. — 3/4: Behrmann W., Die Stammeszersplitterung im Sepikgebiet und ihre geographischen Ursachen. — Passarge S., Das Problem der Skulptur-Inselberglandschaften: 1. Regenwaldländer, 2. Tropische Steppenländer, 3. Salzsteppenländer. — 5/6: Passarge S., Dr., Das Problem der Skulptur-Inselberglandschaften (Schluß). — Behrmann W., Dr., Die Stammeszersplitterung im Sepikgebiet und ihre geographischen Ursachen (Schluß). — Eckardt W. B., Lufttemperatur und Baumgrenze. — Krause Fr., Dr., Das Hearst-Institut für Anthropologie an der kalifornischen Universität.

Prähistorische Zeitschrift. Berlin. Bd. XIII und XIV. 1921/1922.

Ebert M., Die Anfänge des europäischen Totenkultus. — Kade C., Vorgeschichtliche Getreidefunde von der Steinsburg.

Prähistorische Zeitschrift. Wien.

IX. Jahrg. 1922, 1/2: Hüsing G., Die Vorgeschichte und der alte Orient. — XI. Jahrg. 1924, 1. Halbheft: Hüsing G., Vouga P., Zur kulturgeschichtlichen Stellung der westschweizerischen Pfahlbauten.

Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile. Tomo III, No. 2, 3, 4.

La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos.

Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires. V. 1924.

Nr. 17: Morgan J. de, Du rôle des Hellènes et des Hébreux dans les origines de la culture moderne. — Deonna W., Un aspect de la mentalité contemporaine: croyances et superstitions actuelles. — Saintives P., Des contes de ma Mère l'Oye. — Sasportas L., La „popoi“ des Iles Marquises. — Basset R., Contes et légendes arabes (suite). — Nr. 18: Deonna W., Un aspect de la mentalité contemporaine: croyances et superstitions actuelles (suite et fin). — Vendelx M. J., Ethnographie du cercle de Man (Côte d'Ivoire). — Joyeux, Etude sur quelques manifestations misicales observées en Haute Guinée Française.

Sudan Notes and Records Vol. VI. 1923.

No. 1: Kancsor Rev. P. D., The Afitti Nuba of Gebel Pair and their relation to the Nuba proper. — Hussey E. J. R., A Fiki Clinic. — Cottam R. u. L., Some Native Superstitions about the White Spotted Gecko Lizard with Notes on its Habits. — Bacon C. R. K., Days and Nights on the Akono River. — Latet Anguis in Herba. — Jackson H. C., Nuer of the Upper Nile Province. — Nr. 2: Jackson H. C., The Nuer of the Upper Nile Province. Part 2. — Hillelson S., Tabaqat Wad Dayf Allah, Studies in the lives of the Scholars and Saints. — Massey R. G., A Note on the Early History of Cotton. — Larken Major P. M., Zande Notes.

The Journal of the American Folk-Lore.

Vol. XXXII: Skinner A., Plains Ojibwa Tales. — Parsons E. C., Folk Lore of the Cherokee of Robeson County, North Carolina. — Vol. XXXIII: Boas F. e Arreola J. M., Cuentos en Mexicano de Milpa Alta D. F. — Casanova P. G., Cuento en Mexicano de Milpa Alta D. F. — Maillefert E. G., La marihuana en Mexico. — Parsons E. C., Accumulative Tales told by Cipe. Verde Islanders in New England. — Vol. XXXIV: Parsons E. C., Folk-Lore from Aiken, S. C. — Johnson J. H., Folk-Lore from Antigua, British West Indies. — Parsons E. C., Folk-Lore of the Cape Verde Islanders. — The Pueblo Indian Clan in Folk-Lore. — Reichard G. A., Literary Types and Dissemination of Myths. — Vol. XXXV: Perkins A. E., Riddles from Negro School-Children in New Orleans, La. — Bell W. C., Umbundu Tales, Angola, Southwest Africa. — Boas F. and Simango C. K., Tales and Proverbs of the Vandau of Portuguese South Africa. — Schwab G., Bulu Tales. — Hallowell A. J., Two Folk-Tales from Nyasaland. — Malcolm L. W. G., Short Notes on Soul-Trapping in Southern Nigeria. — Perkins A. E., Negro Spirituals from the Far South. — Bacon A. M. and Parsons E. C., Folk-Lore from Elizabeth City County, Virginia. — Tolman A. H. and Eddy M. O., Tradition Texts and Tunes. — Vol. XXXVI: Sapir E. and Hsü Tsau Hwa, Two Chinese Folk-Tales. — Humor of the Chinese Folk. — Wallis W. D., Beliefs and Tales of the Canadian Dakota. — Calle R. H., El Folk-Lore en la Literatura de Centro America. — Parsons E. C., The Origin Myths of Zuni. — Cushing F. H., Origin Myth from Oraibi. — Parsons E. C., Zuni Names and Naming Practices. — Roberts H. H., Chakwena Songs of Zuni and Laguna. — Dobie J. F., Texas-Mexican Border Broadside. — Speck F. G., Reptile Lore of the Northern Indians. — Jenness D., Eskimo String Figures.

The Journal of the Anthropological Society of Bombay. Vol. XII/7, 1923.

Mitra S. C., Two Bengali Memorial Rhymes. — Rajendra Kumar Bhattacharya, The Cult of the Goddess Magdveśwari in the District of Chittagong in Eastern Bengal. — Amulya Ratan Sanyal and Mitra S. C., The Cult of the Goddess Garsi. — Rao Sahib Chavan V. P., Dr., The Konkani and the Konkani Language. — Rao Bahadur Artal R. C., A Note Supplementary to the Paper Entitled „A Short Account of the Reformed Shaiva or Veerashaiva Faith“. — Mitra S. C., On the Worship of the Deity Hanumanta in Orissa. — On a Recent Instance of the Use of the Nudity-Spell for Rain-Making in Northern Bengal.

The Journal of the Polynesian Society. XXXIII.

1: Te Rangī Hiroa (Buck P. H.), The Evolution of Maori Clothing. — Pitt Rivers G., A Visit to a Maori Village. — 2: Elsdon Best, The Polynesian Method of Generating Fire. — Knapp F. V., Canoe-Building Tools of the Tasman Bay Maoris. — Foalandoa, The Tale of the Tembu Tree. — Te Rangī Hiroa (Buck P. H.), The Evolution of Maori Clothing. — Graham G., Kahu-Mau-Roa and Te Ketuiti.

The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

Vol. LIII, July-December 1923. Reld R. W. and Mulligan J. H., Relation of Cranial Capacity to Intelligence. — Ray Sidney H., The Languages of the Western Division of Papua. — Williams F. E., The Pairama Ceremony in the Puraru Delta, Papua. — Malcolm L. W. G., Notes on Birth, Marriage and Death Ceremonies of the Eyap Tribe, Central Cameroons. — Murray G. W., The Ababda. — Radcliffe Brown A., Notes on the Social Organization of Australian Tribes. — Sanderson Meredith, The Relationship Systems of the Wangonde and Wahenga Tribes, Nyasaland. — Vol. LVI, January-June 1924. Zammit Tand Singer Ch., Neolithic Representations of the Human Form from the Islands of Malta and Gozo. — Erlimble Arthur, Canoes in the Gilbert Islands. — Hunt E. H., Hyderabad Cairn Burials and their Significance. — Richards F. J., Note on some Iron Age Graves at Odugattur, North Arcot District South India. — Parsons F. G., The Brachycephalic Skull. — Thomas Northcote W., The Week in West Africa.

The Journal of the Siam Society.

Vol. XV, Part I: Seymour-Sewell C. A., M. A., Notes on some old Siamese Guns. — Vol. XVI, Part I: Halliday R., The Funeral Customs of the Mons. — Vol. XVII, Part I: Seldenfaden Major E., An excursion to Phimai.

Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Deel LXIII/2. 1923.

Kruyt A. C., Dr., De Toradja's van de Sa'dan-, Masoepe- en Mamasa Rivieren (Vervolg en slot). — Weterling F. H. van de, De Naamgeving op het eiland Rote. — Weule K., Dr., Die deutsche Völkerkunde vor, während und nach der Kriegszeit.

T'oung Pao.

1923/5: Mathieu G., Le système musical. — Pelliot P., Un nouveau périodique oriental' Asia Major. — 1924/1: Pelliot P., Les classiques gravés sur pierre sous les Wei en 240—248. — Kouo hio ki k'an. — Manuscrits chinois au Japon. — Borchardt P., L'itinéraire de Rabbi Benjamin de Tudèle en Chine.

University of Calcutta. Journal of the Department of Letters. Vol. XI.

Bruce Hannah H., Problems of Ancient Egyptian Chronology. — Tarakchandra Das, Sun-Worship amongst the aboriginal tribes of Eastern India. — Mitra S. C., On a Legend from South Bihar. — On two New Types of Accumulation Droll. — Bruce Hannah H., The Kahun Sothic — Rising. — Mythology and Geological Time. — Kokileswar Sastri, Place of Ethics and Religion in the Sankara System. — Majumdar N. G., Notes on Vajra. — Bruce Hannah H., The Era of Menophres and the Sothic Calendar. — Amareswar Thakur, An Enquiry about the Hindu Law of Evidence. — Stella Kramrisch, The Vishnudhar mottaram. — Kimura R., An Historical Study of the Terms Mahayana and Hinayana and the Origin of Mahayana Buddhism.

University of California Publications.

Vol. XIII/9: Pope S. T., A study of Bows and Arrows. — Vol. XX: Phoebe Apperson Hearst Memorial Volume.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Neue Folge, Bd. II.

Heft 1: Gardiner A. H., Der ägyptische Ursprung des semitischen Alphabets. — Heft 2: Sethe K., Die Vokalisation des Ägyptischen. — Francke A. H., Zum tibetischen Vetalapancavimsatika (Siddhikür).

Zeitschrift für Eingebornen-Sprachen.

Bd. XI, 1920/1921: Funke E., Einige Tanz- und Liebeslieder der Haussa. — Hecklinger P., Dualasprichwörter. — Heider P. E., Samoanische Kinderspiele. — Klingenheben A., Amharisch des täglichen Lebens. — Makembe P., Duala-Texte. — Meinhof C., Dzalamo-Texte. — Pancocelli-Calzia G., Experimental-phonetische Untersuchungen. — Scheerer O., Über einen bemerkenswerten L-Stellvertreter im Dialekt von Aklán auf der Insel Panáy (Philippinen). — Störbeck F., Ful-Texte aus Adamaua. — Westermann D., Ein Beitrag zur Kenntnis des Zarma-Songai am Niger. — Bd. XII, 1921/1922: Alchele und Idris C., Zwei Legenden der Menankabau-Malaien im Dialekt von Pajakoembuch. — Meinhof C., Die Sprache von Meroe. — Sieber J., Märchen und Fabeln der Wute. — Tilling M. v., Die Sprache der Jabarti. — Tutschek K., Sprachproben von der Sprache in Darfur. — Wilhelm J. H., Aus dem Wortschatz des Kein und der Hukwe-Buschmann-Sprachen. — Beiheft: Bendor C. I., Die Volksdichtung der Wakweli. — Bd. XIII, 1922/1923: Dempwolff O., Entstehung von Nasalen und Nasalverbindungen im Ngadju (Dajak). — Gutmann B., Die Kerbstocklehren der Dschagga in Ostafrika. — Ittameier Ed., Abriss einer Lautlehre und Grammatik des Kinilamba. — Jensen H., Ausgewählte Kapitel aus der Syntax des Suaheli. — Strümpell F., Wörterverzeichnis der Heiden-sprachen des Mandara-Gebirges-Adamaua.

Zeitschrift für Ethnologie. 1923. 5/6.

Struck B., Chronologie der Benin-Altertümer. — Koganei Yoshikiyo, Bestattungsweise der Steinzeitmenschen Japans. — Staudinger P., Kurzer Bericht über vorgeschichtliche und anthropologische Funde in Nyongoro und der Serengetisteppe in Deutsch-Ostafrika.

Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie. Bd. XXIII, 1923. Nr. 2.

Michelson G., Kritische Betrachtungen über Methoden und Aufgaben der Anthropologie.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Collection internationale de Monographies ethnologiques.

Bibliothèque

Ethnologique

-ANTHROPOS-

Ethnologische

Bibliothek

Internationale Sammlung ethnologischer Monographien.

Für Abonnenten der Zeitschrift „Anthropos“ zu drei Vierteln des Preises, falls sie durch die Administration des „Anthropos“ bestellen.

Les abonnés de la Revue „Anthropos“ ne paient que trois quarts du prix, supposé qu'ils commandent par l'intermédiaire de l'Administration de l'„Anthropos“.

I, 1: P. Jos. Meier, M. S. C.: **Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (au-Pommern, Südsee), Urtext, Übersetzung und Erklärung.** 29 SS. 8°. Preis: Mk. 9.50 (= Frcs. 10.—).

I, 2: Jos. Henry: **Is Bambara, leur vie psychique, éthique, sociale et religieuse.** 234 pp., 11 Illustrations de texte, 24 planches. Prix: Mk. 10.— (= Frcs. 12.50).

I, 3: P. G. Peekel, M. S. C.: **Religion und Zauberei auf dem Mittleren Neu-Mecklenburg, Elsmarck-Archipel, Südsee.** 135 pp., 5 Tafeln, 1 Karte. Preis: Mk. 6.— (= Frcs. 7.50).

I, 4: P. H. Trilles, Sp. S.: **Le totémisme des Fangs.** 660 pp. Prix: Mk. 20.— (= Frcs. 25.—).

I, 5: P. A. Liétard, em. Miss. Etr.; Au Yun-nan: **Les Lo-Lo-P'o.** 272 pp. Prix Mk. 9.— (= Frcs. 11.—).

II, 1: P. A. Erdland, M. S. C.:

Leben u. Religion eines Südsee-Volkes, der Marshall-Insulaner.

I. Ergologie oder Leben und Wirken. II. Soziologie oder Gesellschaft, Recht und Sitte. III. Höheres Geistesleben: Sprache, Dichtkunst, Mythologie. IV. Sittlichkeit und Charakter. V. Religion und Jenseitsanschauungen.

XII + 376 SS. Mit 14 Tafeln und 27 Figuren im Text. Preis: Mk. 13.—.

II, 2: H. Bleher: **Ein afrikanisches Volkstum im innerafrika. Nachrichten über Land und Volk, Brauch und Sitte der Kaffitscho oder Gonga und das Kaiserreich Kaffa. I. Bd.: Einleitung. Das Eigenleben der Kaffitscho oder Gonga.** XXIV + 500 SS. Mit 216 Bildern im Satze und 11 Bildertafeln. Preis: Mk. 20.—.

Sieheben erschienen:

Vient de paraître:

II, 3: H. Bleher: **Kaffa II. Bd. Das Gemeinleben der Kaffitscho oder Gonga.** Mit 28 Bildern im Satze und 11 Bildertafeln. Preis: Mk. 25.—.

II, 4: P. Kleintitschen: **Mythen und Erzählungen eines Melanesierstammes.** Preis: Mk. 15.—.

Unter der Presse:

Sous presse:

W. Hofmayr: **Die Schilluk. Geschichte, Gesellschaftsleben, Religion und Sitten eines Obernil-Stammes.**

Zu beziehen durch Administration des „Anthropos“, St. Gabriel, Mödling.

Die Administration des „Anthropos“
St. Gabriel-Mödling bei Wien
Österreich.

L'Administration de l'„Anthropos“
St. Gabriel-Mödling près Vienne
Autriche.

Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich) künftighin:
30 Shilling — 6 Dollars.

Die Mitarbeiter beziehen 25 Separatabdrücke. Werden mehr Abdrücke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papies, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrücke sie wünschen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die sich auf die Administration der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an: P. W. Koppers, S. V. D., Herausgeber des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Prix d'Abonnement sans port (6 fasc. par an) pour l'avenir:
30 Shillings — 6 Dollars.

Les collaborateurs ont le droit à 25 tirage à part. Si l'on désire avoir plus de 25 tirages à part, il faut payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent avoir des tirages à part.

Pour tous les renseignements concernant l'administration prière de s'adresser, dès à présent: A l'administration de l'„Anthropos“, St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Pour tous les renseignements concernant la direction prière de s'adresser directement: Le R. P. Guill. Koppers, S. V. D., Directeur de l'„Anthropos“, St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Price of Subscription (6 numbers per annum) henceforth:
30 Shillings — 6 Dollars.

Contributors receive 25 separate copies of their articles. If one wishes to have more than 25 separate copies he must pay the expenses for paper, printing and binding. The gentlemen, our esteemed authors, are kindly requested to indicate at their earliest convenience, in sending in the manuscripts, how many separate copies are wanted.

For all information regarding administration please address: Administration of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

For all information regarding the magazine please address: Rev. P. W. Koppers, S. V. D., Editor of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

Man abonniert: For subscriptions address: On s'abonne:

In Österreich und Deutschland bei: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

En France chez: Alphonse Picard et Fils, Paris VI^e, 82 Rue Bonaparte.

En Belgique chez: La Bibliothèque Choixle, Louvain, 12 Grand'Place.

In England: Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

Nell'Italia presso: Fred. Pustet, Roma Piazza San Luigi del Francesi 33—33A.

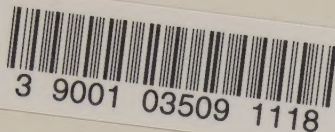
In United States and Canada: Society of the Divine Word (Agency of the „Anthropos“), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

En Argentina, Uruguay y Paraguay: Congregación del Verbo Divino, Buenos Aires, Mansilla 3855.

En Brazil: Congregación del Verbo Divino, Rio de Janeiro, Parochia Santo Christo dos Milagres.

En Chile, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia y Venezuela: Congregación del Verbo Divino, Santiago de Chile, Moneda 1661.

Verantwortlicher Schriftleiter: P. W. Koppers, S. V. D., St. Gabriel-Mödling.



**DOES NOT
CIRCULATE**

